

EN LAS RUINAS DEL NEOLIBERALISMO

El ascenso de las políticas
antidemocráticas en
Occidente

Wendy Brown



traficantes de sueños
mapas







traficantes de sueños

Traficantes de Sueños no es una casa editorial, ni siquiera una editorial independiente que contempla la publicación de una colección variable de textos críticos. Es, por el contrario, un proyecto, en el sentido estricto de «apuesta», que se dirige a cartografiar las líneas constituyentes de otras formas de vida. La construcción teórica y práctica de la caja de herramientas que, con palabras propias, puede componer el ciclo de luchas de las próximas décadas.

Sin complacencias con la arcaica sacralidad del libro, sin concesiones con el narcisismo literario, sin lealtad alguna a los usurpadores del saber, TdS adopta sin ambages la libertad de acceso al conocimiento. Queda, por tanto, permitida y abierta la reproducción total o parcial de los textos publicados, en cualquier formato imaginable, salvo por explícita voluntad del autor o de la autora y sólo en el caso de las ediciones con ánimo de lucro.

Omnia sunt communia!



mapas 64

Mapas. Cartas para orientarse en la geografía variable de la nueva composición del trabajo, de la movilidad entre fronteras, de las transformaciones urbanas. Mutaciones veloces que exigen la introducción de líneas de fuerza a través de las discusiones de mayor potencia en el horizonte global.

Mapas recoge y traduce algunos ensayos, que con lucidez y una gran fuerza expresiva han sabido reconocer las posibilidades políticas contenidas en el relieve sinuoso y controvertido de los nuevos planos de la existencia.

© 2019, Wendy Brown.
© 2019, Columbia University Press.
© 2021, de esta edición, Traficantes de Sueños y Futuro
Anterior / Tinta Limón.

Esta edición está disponible en PDF para libre descarga
en la página web www.traficantes.net

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

Primera edición: mayo de 2021

Título: En las ruinas el neoliberalismo. El ascenso de las políticas
antidemocráticas en Occidente

Autora: Wendy Brown

Traducción: Cecilia Palmeiro

Maquetación y diseño de cubierta:

Traficantes de Sueños

Edición:

Traficantes de Sueños, Futuro Anterior y Tinta Limón

C/ Duque de Alba 13. C. P. 28012. Madrid.

Tlf: 915320928

mail:editorial@traficantes.net

ISBN: 978-84-123398-1-9

Depósito Legal: M-7235-2021

En las ruinas del neoliberalismo

El ascenso de las políticas
antidemocráticas en Occidente

Wendy Brown

*Traducción:
Cecilia Palmeiro*



traficantes de sueños
mapas





Índice

| | |
|---|-----|
| Palabras previas. Arruinar el neoliberalismo <i>Verónica Gago y Cecilia Palmeiro</i> | 11 |
| Agradecimientos | 19 |
| Introducción | 21 |
| El ascenso de las políticas antidemocráticas | 39 |
| ¿Neoliberalismo? ¿Qué? | 41 |
| 1. La sociedad debe ser desmantelada | 49 |
| Democracia, igualdad y lo social | 49 |
| La sociedad debe ser desmantelada | 57 |
| Hayek hoy: la libertad y lo social | 69 |
| Hannah Arendt no ayuda | 77 |
| La pérdida del imaginario político de lo social | 82 |
| 2. La política debe ser destronada | 87 |
| La antipolítica neoliberal | 94 |
| Milton Friedman | 100 |
| Friedrich Hayek | 102 |
| Los ordoliberales | 114 |
| ¿Qué fue lo que salió mal? | 121 |
| 3. La esfera personal protegida debe ampliarse | 129 |
| Friedrich Hayek sobre la tradición | 138 |
| El neoliberalismo actual | 151 |
| Reconfigurar la nación como familia y como empresa privada | 160 |

| | |
|--|-----|
| 4. Tartas de boda que hablan y centros de salud reproductiva que rezan: libertad religiosa y libertad de expresión en la jurisprudencia neoliberal | 171 |
| Tartas que hablan: Masterpiece Cakeshop contra la Comisión de Derechos Civiles de Colorado | 176 |
| Centros de salud reproductiva que rezan: National Institute of Family Life Advocates, <i>DBA NIFLA et al.</i> contra Becerra, fiscal general de California | 194 |
| 5. No hay futuro para los hombres blancos: nihilismo, fatalismo y resentimiento | 217 |
| Nihilismo y desublimación | 217 |
| Nihilismo y resentimiento | 232 |
| Espacio | 241 |

Palabras previas.

Arruinar el neoliberalismo

Verónica Gago y Cecilia Palmeiro

1

Este libro comenzó a gestarse el mismo día que Donald Trump ganaba las elecciones en Estados Unidos en 2016 y se tradujo al castellano al calor del dramático cierre de su ciclo presidencial, en medio de una brutal crisis de la democracia estadounidense. Por eso nos da claves fundamentales para interpretar las fuerzas que están en juego en esa disputa que hoy continúa. Fuerzas que la filósofa norteamericana Wendy Brown caracteriza como antidemocráticas, en el sentido de que se alzan contra lo social, lo político y el Estado en tanto instancias de regulación y planificación social.

En las ruinas del neoliberalismo presenta una lectura aguda y pormenorizada de la emergencia virulenta de las nuevas derechas que proliferan en el mundo actual —la denominada *AltRight* (derecha alternativa) y sus versiones de *derechas trash*—. Esas mismas que relanzan las dinámicas neoliberales con una nueva energía, que para Brown emana de la herida del sujeto blanco-masculino-heterosexual ante su descentramiento

como sujeto universal. La amenaza ante el peligro de la pérdida de sus privilegios deviene furor conservador, ímpetu antidemocrático.

Así, el recurso contractual e interesado con lo que ella llama moral tradicional le permite explicar ese matrimonio entre neoliberalismo y conservadurismo que pareciera, desde otras perspectivas, incompatible. En este libro, modificando incluso en parte sus razonamientos anteriores,¹ va más allá de caracterizar el neoliberalismo como una economización de todo, para hacer foco en las «inversiones afectivas» que implican esos privilegios y, a la vez, evidenciar cómo es usada la retórica de la libertad (de expresión y de culto en particular) para su defensa.

Indagando en el origen doctrinario del neoliberalismo —recorriendo en detalle las obras de Milton Friedman y especialmente de Friedrich Hayek—, Brown se pregunta cómo la racionalidad neoliberal preparó y legitimó las fuerzas antidemocráticas que cobraron protagonismo en la segunda década de este siglo, en la que sobran ejemplos a nivel global. Este es el interrogante que la filósofa despliega para subrayar el lado moral del proyecto neoliberal (en parte, dice, no tenido en cuenta en la mayoría de los análisis). Sería esa moralidad la que funciona como el cemento que une los conceptos de libertad y tradición, de familia y libre mercado, a la vez que se convierte en fundamento para «desmantelar la sociedad» (en un juego de contrapunto con el curso de Michel Foucault titulado «Defender la sociedad» y dedicado a los orígenes de la biopolítica y los racismos de Estado).

¹ W. Brown, *Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution*, Nueva York, Zone Books, 2015 [ed. cast.: *El pueblo sin atributos: La secreta revolución del neoliberalismo*, Barcelona, Malpaso, 2016].

Desmantelar la sociedad, entonces, y en un mismo movimiento, familiarizarla y cristianizarla. El embate contra lo social, entendido como el espacio donde fermentan las demandas de justicia social, es otro de los *locus* que —asociando a Hayek con Arendt— la autora construye para analizar la avanzada neoliberal. El neoliberalismo se relanza en un sentido ultraconservador en una deriva que, ella insiste, no era intencional en los orígenes doctrinarios de sus «padres fundadores», sino que produce un neoliberalismo «Frankenstein», como lo ha caracterizado en otro ensayo que aquí a la vez retoma y reformula.²

Este énfasis en el devenir engendro del neoliberalismo, por llamarlo de algún modo, explica su acción grotesca. Movilizando y manipulando los afectos del nihilismo, el fatalismo y el resentimiento, se logra el tono apocalíptico y terrorífico de las derechas actuales. El neoliberalismo conservador apuesta así al shock como fármaco dirigido a desmovilizar la protesta social.

Brown busca captar entonces con qué fuerzas se intersecta el neoliberalismo a fin de perdurar y renovarse y qué tipo de coyunturas permiten leer su actualidad bajo sus propios términos, al punto de ser caldo de cultivo de nuevos fascismos. Mapear y narrar estas derivas es fundamental para entender las ruinas del neoliberalismo (a la vez lo que queda expuesto como sus cimientos y fundamentos) pero también para pensar y experimentar cómo arruinarlo.

² W. Brown, «Neoliberalism's Frankenstein: Authoritarian Freedom in Twenty-First Century Democracies», *Critical Times* I, núm. 1 (1), 2018, pp. 60-79.

2

Traducir este libro ahora profundiza una conversación entre teorías críticas del neoliberalismo e invita a su desplazamiento. Con la perspectiva de Brown tratamos de comprender a fondo y dislocar a la vez el análisis del neoliberalismo producido desde la geografía euroatlántica hacia el Sur global, para ponerlo en diálogo con las teorizaciones del neoliberalismo en nuestra lengua —aún si no podemos decir que el castellano es solo uno—. Sobre todo porque, en los últimos años, estos debates sobre el neoliberalismo han sido impulsados y renovados de manera práctica por los feminismos que tienen en sus diagnósticos de las formas contemporáneas de explotación y dominio una de sus armas críticas más fuertes.

Aquí encontramos un punto de convergencia que nos permite situar a las luchas feministas, migrantes, antirracistas y populares en el centro de una desestabilización, ante la cual las fuerzas conservadoras reaccionan orquestando una contraofensiva que podemos caracterizar simultáneamente como económica, militar y religiosa. Esta reacción se gesta desde arriba, se sintetiza en los gobiernos de ultraderecha, pero también opera desde abajo, disputando el terreno de las subjetividades engendradas en el ciclo neoliberal y en su producción específica de afectos.

Nos interesa, justamente, poner en diálogo esta crítica al neoliberalismo con dos elementos presentes en nuestra realidad regional. Por un lado, que en América Latina el origen del neoliberalismo es indisimulablemente violento. O sea, tenemos una genealogía por la cual la «novedad» de una alianza entre neoliberalismo y fuerzas no democráticas no es tal. Las dictaduras

vinieron a reprimir un ciclo de luchas obreras, barriales y estudiantiles que marcaron su inicio. Como principio de método y como perspectiva desde este continente, por tanto, es necesario subrayar la emergencia del neoliberalismo como respuesta a estas luchas. Por eso se presenta como un régimen de existencia de lo social y un modo del mando político instalado regionalmente con la masacre estatal y paraestatal de la insurgencia popular y armada, y consolidado en las décadas siguientes a partir de gruesas reformas estructurales, según la lógica de ajuste de políticas globales.

Entonces, la conjunción de neoliberalismo y fascismo tiene en América Latina un archivo clave: si Chile es la vanguardia impulsada por los Chicago Boys con el golpe militar contra Allende (que inaugura un neoliberalismo con capacidad constitucional que recién hoy está puesto en discusión, gracias a una revuelta social inédita), Argentina es su perfeccionamiento en términos de terrorismo de Estado, como plan sistemático, inescindible de reformas en las leyes financieras (aún vigentes). Las visitas a la región en aquellos años por parte de Friedrich Hayek y Milton Friedman son un capítulo especial para desarrollar el componente doctrinario que el neoliberalismo tuvo en nuestros países, donde Perú bajo la insignia organizativa de Hernando de Soto, también es un bastión ineludible y otra experiencia de constitucionalización neoliberal con sus efectos a la vista.

Esto nos da una mirada política (para la acción) y metodológica (para el análisis) que ubica la violencia no como desvío, sino como experiencia originaria. De modo más reciente, los feminismos en lucha son una experiencia de masas clave porque atacan la estructura de subordinación y explotación en una zona sensible y

estratégica: justo donde el neoliberalismo se articula con fuerzas reaccionarias en el orden de la familia, la sexualidad, los merecimientos de subsidios sociales, los trabajos no remunerados, las legislaciones antimigrantes, etc. La palabra contraofensiva marca entonces esa dinámica de reacción de violencia neoliberal y conservadora que pretende la normalización de nuestro presente, frente a su desestabilización por el desborde por abajo.

3

Finalmente, queremos subrayar que los análisis feministas sobre el neoliberalismo contemporáneo enfatizan que es en el terreno de la reproducción social donde moralidad y explotación se anudan: de ahí las campañas contra el aborto legal e incluso contra la educación sexual y el acceso a la salud reproductiva, financiadas desde el Norte por los fundamentalismos religiosos que azotan nuestro continente con obscenas retóricas anti-derechos. Es así que nuestro mapa político hoy presenta muchas características de los movimientos de la derecha más reciente en Estados Unidos, que Brown estudia con puntilliosidad en el contexto original: desde la emergencia del llamado *libertarismo* a la instrumentalización de la moral patriarcal recargada por nuevas invectivas del racismo, pasando por la politización del cristianismo que hoy lleva adelante una verdadera contrarrevolución sexual diseñada a medida para servir a los intereses de estabilización del orden.

Para justificar sus políticas de ajuste, el neoliberalismo revive la tradición de la responsabilidad familiar privada, como señala Brown, y lo hace en el idioma de la «deuda doméstica». Endeudar a los hogares es parte

de su llamado a la responsabilización neoliberal, pero al mismo tiempo condensa el propósito conservador de plegar sobre los confines del hogar cisheteropatriarcal la reproducción social. Tal es la clave del familiarismo que Brown analiza detalladamente. Los «valores familiares» (glosando el título del libro de Melinda Cooper) son la traducción y justificación moral de la privatización y extracción sin límites. Son la fachada moralista del saqueo a las casas y a determinados cuerpos y territorios.

En América Latina este modo de endeudamiento doméstico lo hemos debatido como parte de la dimensión extractivista, lo cual es otro rasgo indisimulable del neoliberalismo y que obliga a un análisis geopolítico desde una perspectiva anticolonial. La cuestión del extractivismo es así indisociable en este momento de la violencia neoliberal, porque constituye una de sus fuentes privilegiadas.

*

«¿Qué es esto? ¿Autoritarismo, fascismo, populismo de derecha, democracia antiliberal, liberalismo antidemocrático, plutocracia de derecha? ¿O es otra cosa?», se pregunta Wendy Brown en la introducción. Sin intentar cerrar una única respuesta definitiva a la interrogación inicial del libro, sino problematizando sus argumentos, *En las ruinas del neoliberalismo* interpela a l*s lector*s hacia la formulación de nuevas críticas políticas y perspectivas rebeldes para reorientar los afectos (heridos, en verdad, por más de cuatro décadas de políticas neoliberales de distintas intensidades) en el sentido de la imaginación de otros mundos posibles. Los feminismos latinoamericanos y transfronterizos,

tanto al nivel de la producción teórica como de la organización política, lo están poniendo en práctica, con la fuerza de un deseo capaz de revolucionar las vidas de las mayorías.

Agradecimientos

ESTE LIBRO SURGIÓ de las reflexiones que siguieron a la elección presidencial de noviembre de 2016 en Estados Unidos. Culminó en las charlas de la biblioteca Rene Wellek en la Universidad de California-Irvine, en los seminarios Gauss en la Universidad de Princeton, y en la conferencia Robert S. Stevens en la Escuela de Leyes de Cornell. Yo había planeado otra investigación y otra escritura para este periodo, para lo cual había recibido una beca Guggenheim y la beca de investigación UC President's Humanities. Me enfoqué en las preguntas y los análisis que se desarrollan en estas páginas porque parecía irresponsable hacer otra cosa. Estoy profundamente agradecida a los dos programas de becas que sustentaron esta iniciativa y a las instituciones que albergaron las conferencias.

La financiación de Class of 1936 First Chair me permitió emplear dos estupendos asistentes de investigación en Berkeley, William Callison y Brian Judge. Además de su enorme ayuda con la investigación y la preparación del manuscrito, influyeron en mi pensamiento. El profundo conocimiento de William Callison sobre los ordoliberales y su sutil pensamiento sobre

la racionalidad política fueron especialmente importantes a la hora de concebir y revisar el capítulo 2. Me salvó de cometer algunos errores y me enseñó mucho mientras trabajábamos.

Además de Brian y Will, Judith Butler, Michel Feher, Bonnie Honig, Steve Shiffrin, Quinn Slobodian y Nelson Tebbe me hicieron excelentes sugerencias a fin de mejorar el texto. La clase magistral Lucerne en el verano de 2018 me permitió afinar algunas de las ideas.

Wendy Lochner, de Columbia University Press, fue alentadora, flexible y profesional. Bud Bynack, extraordinario editor, y divertido también, es un regalo para los escritores y sus lectores.

La enfermedad terminal de Saba Mahmood acompañó gran parte de la escritura de este libro. Helen Moglen murió súbitamente mientras lo estaba terminando. Ambas fueron amigas queridas. Ambas sentían un irrefrenable ardor por la belleza y las posibilidades de este mundo y una furia lúcida contra sus crueldades, sus trampas y sus injusticias. Que sus espíritus animen nuestro futuro.

La introducción y los capítulos 1, 2 y 5 desarrollan argumentos que primero se delinearón en «Neoliberalism's Frankenstein: Authoritarian Freedom in Neoliberal "Democracies" [El Frankenstein del neoliberalismo: libertad autoritaria en 'democracias' neoliberales]», *Critical Times I*, núm. 1, 2018, disponible en <https://ct-journal.org/index.php/criticaltimes/article/view/12>. El capítulo 2 también sale de «Defending Society» [Defender la sociedad], *The Big Picture* (series), Public Books, 10 de octubre 2017, disponible en <https://www.public-books.org/the-big-picture-defending-society/>.

Introducción

Este espíritu tiránico, que quiere hacer de obispo y de banquero por todas partes.

George Eliott, *Middlemarch: un estudio de la vida en provincias.*

Por sorpresa, incluso para sí mismas, las fuerzas de la derecha dura han llegado al poder en las democracias liberales a lo ancho del mundo.¹ Cada elección trae un nuevo shock: neonazis en el parlamento alemán, neofascistas en el italiano, el Brexit escoltado por una xenofobia amarillista, el ascenso del nacionalismo blanco en Escandinavia, regímenes autoritarios en Turquía y en Europa del Este, y, por supuesto, Trump y sus secuaces. El odio y la belicosidad racistas, antislámicos y antisemitas

¹ Sentimientos nativistas y xenófobos, racistas, homófobos, sexistas, antisemitas, islamófobos pero también cristianos antilaicistas han adquirido un arraigo político y una legitimidad inimaginables una década atrás. Políticos oportunistas se suben a esta ola mientras que conservadores con más principios intentan sumergirse en ella; las agendas políticas de ambos se dirigen, por lo general, más hacia la plutocracia que hacia las pasiones furiosas de las bases, demandando la criminalización de migrantes, del aborto y de la homosexualidad, la preservación de monumentos de un pasado esclavista y que las naciones se vuelvan a entregar a la blanquitud y al cristianismo.

crecen en las calles y en internet, y grupos de extrema derecha recientemente formados han salido a la luz con osadía después de años de acechar en las sombras. Los políticos y las victorias políticas envalentonan a los movimientos de extrema derecha, que como consecuencia adquieren sofisticación, mientras políticos manipuladores y expertos en redes sociales elaboran cuidadosamente su mensaje. Mientras su reclutamiento sigue creciendo, los centristas, los neoliberales *mainstream*, los liberales y los izquierdistas están atónitos. Las falsas esperanzas, indignadas y moralizantes, de que las fracturas internas o los escándalos de la derecha lleven a su autodestrucción son mucho más preponderantes que las estrategias serias dirigidas a desafiar a esas fuerzas con alternativas convincentes. Tenemos incluso problemas para nombrar lo que está sucediendo: ¿Qué es esto? ¿Autoritarismo, fascismo, populismo de derecha, democracia antiliberal, liberalismo antidemocrático, plutocracia de derecha? ¿O es otra cosa?

El fracaso a la hora de predecir, entender, u oponerse efectivamente a estos acontecimientos se debe, en parte, a los cegadores supuestos sobre los valores e instituciones occidentales perennes, especialmente el progreso, la Ilustración y la democracia liberal; y en parte, a la extraña aglomeración de elementos de esa derecha en ascenso, su curiosa combinación de libertarismo, moralismo, autoritarismo, nacionalismo, odio al Estado, conservadurismo cristiano y racismo. Estas nuevas fuerzas aúnan elementos conocidos del neoliberalismo (desregulación del capital, represión de los trabajadores, demonización del Estado y lo político, ataque a la igualdad, promulgar la libertad) con sus aparentes opuestos (nacionalismo, refuerzo de la moral tradicional, populismo antielitista y demandas de soluciones

estatales a problemas sociales y económicos). Combinan su supuesta superioridad moral con una conducta casi celebratoriamente amoral e irrespetuosa. Respaldan la autoridad, al tiempo que presentan una desinhibición social pública y una agresión sin precedentes. Se enfurecen contra el relativismo, pero también contra la ciencia y la razón, y rechazan consignas y reclamaciones basados en la evidencia, en la argumentación racional, en la credibilidad y la responsabilidad. Desprecian a los políticos y a la política y a la vez evidencian una voluntad de poder y una ambición política feroces. ¿En qué quedamos?

Académicos y comentaristas no han escatimado esfuerzos por responder a esta pregunta. Una explicación elaborada desde la izquierda, cuyos límites se verán claramente, dice más o menos lo siguiente: en el Norte Global la política económica neoliberal devastó regiones rurales y suburbanas, vaciándolas de trabajos dignos, pensiones, escuelas, servicios; la infraestructura como gasto social se evaporó y el capital persiguió la mano de obra barata y los paraísos fiscales del Sur Global. Mientras tanto, una brecha cultural y religiosa sin precedentes se estaba abriendo. Los habitantes de grandes ciudades, educados, modernos, refinados, a la moda, laicos, multiculturales, cosmopolitas estaban construyendo un universo moral y cultural diferente de los habitantes del interior, cuyas dificultades económicas fueron sazonadas con un firme y creciente distanciamiento de las costumbres de aquellos que los ignoraban, ridiculizaban o despreciaban. Demasiado quebrados y frustrados, los habitantes rurales y suburbanos blancos y cristianos fueron alienados y humillados, excluidos y desplazados. Entonces el racismo de siempre se incrementó cuando los nuevos migrantes

transformaron los barrios suburbanos y cuando las políticas de «equidad e inclusión» parecían, a los ojos de hombres blancos sin educación formal, favorecer a todos menos a ellos. Así, las agendas políticas «liberales», las agendas económicas neoliberales, y las agendas culturales cosmopolitas generaron una creciente experiencia de abandono, traición y finalmente rabia, por parte de los nuevos desposeídos, las clases trabajadoras y medias del Primer y el Segundo Mundo. Si sus homólogos de color fueron tanto o más perjudicados por la aniquilación neoliberal de los trabajos sindicalizados y los bienes públicos, por la caída de las oportunidades de acceso a una educación de calidad, lo que los negros y latinos no sufrieron fue la pérdida de su orgullo de pertenencia a Estados Unidos o a Occidente.

Mientras este fenómeno tomaba forma, continúa el referido relato, los plutócratas conservadores lo han manipulado de manera brillante: los desposeídos fueron arrojados del autobús de la economía en cada esquina, mientras les tocaban la sinfonía de los valores de la familia cristiana junto con un panegírico de la blanquitud y de su juventud sacrificada en guerras sin sentido, ni fin. Esto es *¿Qué pasa con Kansas?*²

Combinar patriotismo y militarismo, cristianismo, familia, retórica racista y un capitalismo desenfrenado fue la exitosa receta de los conservadores neoliberales hasta que la crisis del capital financiero en 2008 devastó los ingresos, las jubilaciones y la propiedad de los hogares de sus bases blancas en las clases trabajadoras y medias.³ Incluso frente a unos economistas que

² Thomas Frank, *¿Qué pasa con Kansas? Cómo los ultraconservadores conquistaron el corazón de Estados Unidos*, Madrid, Ediciones Acurela, 2009.

³ Muchos expertos atentos toman el coletazo de la crisis de 2008 como la causa que precipitó el giro a la derecha dura. Véase, entre otros,

balbuceaban acerca de su equivocación respecto de la desregulación sin freno, la financiación de la deuda y la globalización, un severo desplazamiento era ahora necesario. Esto implicaba ponerse a gritar sobre el ISIS, los migrantes indocumentados, los mitos de las leyes antidiscriminación en Estados Unidos y sobre todo ponerse a demonizar al gobierno y al Estado social por la catástrofe económica, pasando astutamente la culpa de Wall Street a Washington, pues el gobierno trató de arreglar el desastre rescatando a los bancos y abandonando a la gente. Nació entonces una segunda ola de reacción contra el neoliberalismo, esta vez más desordenada, populista y fea. Ya irritados por la presencia de una elegante familia negra en la Casa Blanca, los blancos descontentos también estaban siendo alimentados por una consistente dieta de comentarios de derecha en Fox News, la radio y las redes sociales, conjugados desde los márgenes, como un popurrí de movimientos previamente aislados —nacionalistas blancos, libertarios, antigobierno, fascistas— conectados entre sí vía Internet.⁴

Yanis Varoufakis, «Our New International Movement Will Fight Rising Fascism and Globalists», *The Guardian*, 13 de septiembre de 2018, disponible en <https://www.theguardian.com>; y David Leonhardt, «We're Measuring the Economy All Wrong: The Official Statistics Say That the Financial Crisis is Behind Us. It's Not», *New York Times*, 14 de septiembre de 2018, disponible en <https://www.nytimes.com>; Manuel Funke *et al.*, «The Financial Crisis is Still Empowering Far-Right Populists: Why the Effects Haven't Faded», *Foreign Affairs*, septiembre 2018, disponible en <https://www.foreignaffairs.com>; Philip Stevens, «Populism is the True Legacy of the Global Financial Crisis», *Financial Times*, 29 de agosto de 2018, disponible en <https://www.ft.com/content/687c0184-aaa6-11e8-94bd-cba20d67390c>; Khatya Chhor, «Income Inequality, Financial Crisis, and the Rise of Europe's Far Right», *France 24*, 20 de noviembre de 2018, disponible en <https://www.france24.com/en/20181116-income-inequality-financial-crisis-economic-uncertainty-rise-far-right-europe-austerity>.

⁴ David Neiwert, *Alt-America: The Rise of the Radical Right in the Age of Trump*, Nueva York, Verso, 2017.

Dada la desilusión generalizada con las interminables guerras en Medio Oriente, el patriotismo militarista y los valores familiares ya no resultaban suficientes. Antes bien, el nuevo populismo de derecha dura se nutre directamente de la herida del privilegio destronado que la blanquitud, el cristianismo y la masculinidad garantizaban a aquellos que de otra forma no eran nada, ni nadie.

El destronamiento era fácilmente atribuible a migrantes y minorías roba-trabajos, junto con otros beneficiarios imaginarios no merecedores de la inclusión liberal (más indignante aun, aquellos de religiones y razas supuestamente terroristas), cortejados por las élites y los globalistas. Tal figura provenía de un pasado mítico en el cual las familias eran felices, estables y heterosexuales, cuando las mujeres y las minorías raciales estaban en su lugar, cuando los barrios eran ordenados, seguros y homogéneos, cuando la heroína era un problema de los negros y el terrorismo no existía dentro de la patria, y cuando un cristianismo y una blanquitud hegemónicos constituían la identidad manifiesta, el poder y el orgullo de la nación y de Occidente.⁵ Frente a las invasiones de otras gentes, ideas, leyes, culturas y religiones, este es el mundo de cuento de hadas que los líderes populistas de derecha prometen proteger y restaurar. Los eslóganes de campaña lo dicen todo: «Make America Great Again» [Hagamos EEUU grande otra vez] (Trump); «Francia para los franceses» (Le Pen y el Frente Nacional); «Take back control» [Volver a tomar el control] (Brexit); «Nuestra cultura, nuestro hogar, nuestra Alemania» (Alternativa

⁵ Cf. James Kirchik, *The End of Europe: Dictators, Demagogues, and the Coming Dark Age*, New Haven (CT), Yale University Press, 2017; Douglas Murray, *The Strange Death of Europe*, Londres, Bloomsbury Continuum, 2017; y Walter Laqueur, *After the Fall: The End of the European Dream and the Decline of a Continent*, Nueva York, Thomas Dunne Books, 2011.

para Alemania); «Polonia pura, Polonia blanca» (Partido de la Ley y la Justicia polaco); «Que Suecia siga siendo sueca» (Demócratas Suecos). Estos eslóganes y el espíritu agraviado que expresan conectaban a los antes disparatados grupos racistas marginales, los católicos de ultraderecha, los cristianos evangélicos y los blancos suburbanos sencillamente frustrados y desclasados de las clases medias y trabajadoras. La creciente especialización en nichos del consumo mediático, desde la TV por cable hasta Facebook, fortaleció esas conexiones y amplió la brecha entre la gente de las zonas rurales y las personas urbanas, cultas, cosmopolitas y de razas mixtas, feministas y aliados de la causa LGTB, y ateos. Al mismo tiempo, la imparable merma neoliberal de la existencia no monetarizada, como por ejemplo estar informado y ser reflexivo sobre el mundo, coincidió con la para muchos sofocante privatización del acceso a la educación superior. Una generación que se apartó de la educación en las artes y las humanidades también se volvió contra ella.

Los acentos en este relato varían. A veces están puestos sobre las políticas neoliberales, a veces en una presunta amalgama de la izquierda con el multiculturalismo y las políticas identitarias, a veces en la importancia creciente y el poder de los evangélicos y cristianos nacionalistas, a veces en el aumento de la vulnerabilidad a las mentiras y las conspiraciones de la población no educada, a veces en la necesidad existencial de horizontes y la inherente falta de atractivo de la cosmovisión globalista para todos menos para las élites, y a veces en el persistente racismo de una antigua clase trabajadora blanca o en el nuevo racismo al que se aferran jóvenes blancos sin acceso a la educación formal. Algunos acentúan el rol de los poderosos *think tanks* de

derecha y de la financiación política. Otros focalizan en los nuevos y viejos «tribalismos» emergentes de la descomposición del Estado-nación o de regiones previamente más homogéneas (racial y religiosamente). Sin embargo, casi todos coinciden en que la intensificación neoliberal de la desigualdad en el Norte Global fue un reguero de pólvora y que las migraciones masivas del Sur al Norte fueron la chispa que prendió el fuego.

Con sus distintas inflexiones, esto se ha convertido en el sentido común de la izquierda desde el terremoto político de noviembre de 2016. Esta narrativa no está mal pero, como argumentaré, es incompleta. No registra las fuerzas sobredeterminantes de la forma radicalmente antidemocrática de la rebelión, y tiende así a alinearla con el fascismo de antaño. No considera el estatuto demonizado de lo social y lo político en la gubernamentalidad neoliberal, ni la valorización de la moralidad tradicional y los mercados dirigida a ocupar su lugar. No reconoce la desintegración de la sociedad y el descrédito del bien público por parte de la razón neoliberal como preparatorios del terreno para los llamados «tribalismos» emergentes en tanto entidades y fuerzas políticas en años recientes. No explica cómo el ataque a la igualdad, combinado con la movilización de valores tradicionales, pudo recalentar y legitimar racismos cocinados a fuego lento por los legados coloniales y esclavistas (lo que Nikhil Singh llama nuestras «guerras internas y externas») o el nunca evanescente carácter de la superioridad masculina.⁶ No registra el nihilismo intensificado que desafía a la verdad y transforma la moral tradicional en armas de batalla política. No identifica cómo los ataques a la democracia constitucional

⁶ Nikhil Singh, *Race and America's Long War*, Oakland (CA), University of California Press, 2017.

contra la igualdad racial, de género y sexual, contra la educación pública y contra la esfera pública, civil y no violenta, han sido todos realizados en nombre de la libertad y la moral. No capta cómo la racionalidad neoliberal desorientó radicalmente a la izquierda, al presentar un discurso naturalizador, en el cual la justicia social es a la vez trivializada y monstruosa como «corrección política», o caracterizada como la *Kulturkampf* (guerra cultural) de la izquierda gramsciana orientada a derrocar la libertad y la moral y asegurada por un estatismo blasfemo.⁷

Este libro aborda estos temas analizando cómo la racionalidad neoliberal preparó el terreno para la movilización y la legitimación de feroces fuerzas antidemocráticas en la segunda década del siglo XXI. El argumento no es que el neoliberalismo por sí mismo *causó* la insurgencia de la derecha dura en el Occidente contemporáneo, o que todas las dimensiones del presente, desde las catástrofes que generan grandes flujos de refugiados en Europa y Norteamérica hasta la política de nichos y la polarización generada por los medios digitales, pueden ser *reducidas* al neoliberalismo.⁸ Más bien,

⁷ Véase, por ejemplo, Jonah Goldberg, *Liberal Fascism*, Nueva York, Doubleday, 2007, pp. 361-67.

⁸ Los últimos desarrollos que ayudaron a hacer crecer y animar lo que previamente era una formación marginal en Estados Unidos y en Europa incluyen la secuela del colapso del capital financiero; el ascenso de medios de comunicación altamente sectorizados en nichos específicos, incluyendo las redes sociales; distintas crisis económicas y políticas, desde la guerra civil siria hasta las guerras de las maras en Guatemala, generando un aluvión de refugiados y migrantes a Europa y a Norteamérica; ISIS y otras organizaciones del terrorismo islámico; los dos mandatos presidenciales de un afroamericano en Estados Unidos; la promulgación izquierdista de la justicia y la ciudadanía multicultural; el declive de la calidad de la educación pública y el acceso a la universidad para las clases trabajadoras y medias; y, sobre todo, el desarrollo de internet. La globalización neoliberal

el argumento es que nada queda intacto por un modo neoliberal de razón y evaluación, y que el ataque neoliberal a la democracia en todas partes ha modulado la ley, la cultura política y la subjetividad política. Para entender las raíces y las energías de la situación actual es necesario ponderar la cultura política neoliberal y la producción del sujeto, no solo las condiciones económicas y los racismos perennes que las engendraron. Significa ponderar el ascenso de las formaciones políticas autoritarias del nacionalismo blanco animado por la rabia movilizadora por los abandonados económicamente y racialmente resentidos, pero diseñado por más de tres décadas de ataques neoliberales a la democracia, la igualdad y la sociedad. El sufrimiento y el rencor racializado de la clase trabajadora y la clase media blanca, lejos de distinguirse de esos ataques, adquieren voz y se forman a partir de ellos. Estos ataques también son el combustible (aunque no sean ellos mismos la causa) de la ambición nacionalista cristiana de (re)conquistar Occidente. Ellos también se entretienen con un nihilismo intensificado que se manifiesta en la quiebra de la fe en la verdad, la facticidad y los valores fundacionales.

Para producir estos argumentos, *En las ruinas del neoliberalismo* revisa algunos aspectos del pensamiento de aquellos que se juntaron en la Sociedad de Mont Pèlerin en 1947, tomaron el nombre de «neoliberalismo» y ofrecieron el esquema fundante de lo que Michel Foucault llamaría la dramática «reprogramación

es también responsable de gran parte del descontento de las clases medias y trabajadoras blancas del Norte Global, cuyas fortunas y futuros se derrumbaron mientras el capital industrial buscaba mano de obra barata en el Sur Global, el capital financiero transformaba la necesidad humana de vivienda y las jubilaciones en una fuente de enormes ganancias por la especulación, y la idea de los impuestos para sustentar la civilización se volvió anacrónica.

del liberalismo» y que hoy conocemos como neoliberalismo. De nuevo, no obstante, esto no quiere decir que los intelectuales neoliberales originales —Friedrich Hayek, Milton Friedman y sus medio hermanos, los ordoliberales alemanes— o incluso los encargados de formular políticas neoliberales posteriores, hayan apuntado a crear este presente político y económico. Por el contrario, el entusiasmo popular por regímenes autocráticos, nacionalistas, y en algunos casos neofascistas, impulsados por la propagación de mitos y la demagogia, viene tan radicalmente de ideales neoliberales como el Estado represor de los regímenes comunistas provienen de Marx y otros intelectuales socialistas, incluso cuando, en cada caso respectivamente, una planta deformada creció del suelo fertilizado por esas ideas. Forjado en la prueba del fascismo europeo, el neoliberalismo apuntaba a la inoculación permanente de órdenes liberales de mercado contra el resurgimiento de sentimientos fascistas y poderes totalitarios.⁹

Ávidos por separar la política de los mercados, los neoliberales originarios hubieran detestado por igual al capitalismo clientelar y al poder oligárquico internacional engendrado por las finanzas que manejan los

⁹ Algunos de los ordoliberales estuvieron cerca de apoyar el fascismo, y para ninguno de ellos establecer mediaciones entre los mercados y la política fue su único objetivo. Véase Quinn Slobodian, *Globalists: The Birth of Neoliberalism and the End of Empire*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2018 [ed. cast.: *Globalistas. El fin de los imperios y el momento del neoliberalismo*, Madrid, Capitán Swing, 2021]. Este libro ofrece una explicación convincente del orden mundial que ellos querían construir. Además, aunque aquí cito la fecha convencional del origen del neoliberalismo, en el encuentro de 1947 de la Sociedad de Mont Pèlerin, William Callison esboza un argumento convincente para rastrear sus orígenes en el periodo de entreguerras. Véase William Callison, «Political Deficits: The Dawn of Neoliberal Rationality and the Eclipse of Critical Theory», Tesis doctoral, Universidad de California, Berkeley (CA), 2019.

hilos de los Estados hoy en día.¹⁰ Al tratar de extraer la política de los mercados y los intereses económicos de la gestión política, hubieran deplorado la manipulación de las políticas públicas por parte de las mayores industrias y sectores capitalistas, y habrían odiado también la politización de las empresas. Sobre todo, tenían pavor a las movilizaciones políticas de una ciudadanía ignorante arengada y querían que el mercado, la disciplina moral y una democracia de riendas cortas la pacificaran y contuvieran. Se hubieran horrorizado por el fenómeno contemporáneo de líderes a la vez autoritarios e imprudentes que ascienden al poder en esta ola. En resumen, mientras que el libro argumenta que la constelación de principios, políticas, prácticas y formas de razón gobernantes que pueden reunirse bajo el signo del neoliberalismo constituyeron el catastrófico presente, esto no fue una deriva intencionada del neoliberalismo, sino su creación frankensteiniana. Desentrañar cómo esa creación llegó a existir, requiere examinar los inminentes fracasos y oclusiones de los principios y las políticas neoliberales, así como sus mixturas con otros poderes y energías, incluyendo las del racismo, el nihilismo, el fatalismo y el resentimiento.¹¹

¹⁰ Véanse Thomas Biebricher, «The Biopolitics of Ordoliberalism», *Foucault Studies*, núm. 12, octubre de 2011, pp. 171-191; Claus Offe, *Europe Entrapped*, Cambridge, Polity, 2015; Wolfgang Streeck, *Buying Time: The Delayed Crisis of Democratic Capitalism*, Nueva York, Verso, 2014 [ed. cast.: *Comprando tiempo: la crisis pospuesta del capitalismo democrático*, Katz, Buenos Aires, 2016]; y Yanis Varoufakis, *And the Weak Suffer What They Must: Europe's Crisis and America's Economic Future*, Nueva York, Nation Books, 2016, para una explicación sobre cómo y por qué los bancos y las instituciones financieras socavan cada vez más la autonomía política a la hora de tomar decisiones. Brian Judge está terminando *The Financialization of Liberalism*, una tesis en el Departamento de Ciencias Políticas de la UC Berkeley que examina los mecanismos de este socavamiento en operaciones gubernamentales subnacionales.

¹¹ Muchos estudiosos de la economía política han analizado críticamente las contradicciones económicas y las limitaciones de la

Si bien este libro no sostiene que el neoliberalismo *apuntó* a crear la coyuntura actual de principios, políticas, prácticas y formas de racionalidad, tampoco sostiene que los fascismos de los años treinta estén «retornando», ni que la civilización occidental, otrora en el camino del progreso, esté en un periodo de regresión.¹² Por el contrario, el libro teoriza sobre la formación actual como algo relativamente nuevo, distinto de los autoritarismos, fascismos, despotismos o tiranías de otros tiempos y espacios, y distinto también de los conservadurismos convencionales o conocidos. Rechaza así el lenguaje que gran parte de la izquierda usa para reprobar a la derecha, así como gran parte del lenguaje que la derecha usa para describirse a sí misma. El libro se centra en el modo en que las formulaciones neoliberales sobre la libertad animan y legitiman a la derecha dura, y cómo la derecha moviliza un discurso de la libertad para sus exclusiones y ataques frecuentemente violentos, para reasegurar la hegemonía blanca, masculina y cristiana, y no solo para construir el poder del capital. También se interesa por cómo esta formulación de la libertad pinta a la izquierda, incluso a la izquierda moderada, como tiránica o hasta «fascista» en su interés por la justicia social; y al mismo tiempo la coloca como responsable de la desintegración del tejido moral, de las fronteras inseguras y de darles todo regalado a quienes no lo merecen.

economía neoliberal. También William Callison en «Déficits políticos» ofrece una atenta genealogía y una explicación analítica de los puntos ciegos internos del neoliberalismo respecto de «lo político». Thomas Biebricher ha escrito sobre las contradicciones y aporías respecto de la neutralidad política y la soberanía en Biebricher, «Sovereignty, Norms and Exception in Neoliberalism», *Qui Parle*, núm. 23 (1), 2014, pp. 77-107.

¹² Véase Rahel Jaeggi, *Fortschritt Und Regression*, Berlín, Suhrkamp, 2018.

El proyecto de *En las ruinas del neoliberalismo* requiere pensar más allá e incluso revisar los argumentos de *El pueblo sin atributos. La secreta revolución del neoliberalismo*, mi trabajo previo sobre neoliberalismo y democracia, en el cual mi caracterización de la racionalidad que dio forma al mundo del neoliberalismo se centraba exclusivamente en su pulsión de reducir a lo económico todas las formas de existencia, desde las instituciones democráticas hasta la subjetividad.¹³ También requiere revisar los argumentos de un ensayo anterior, «American Nightmare» [Pesadilla americana], donde analizaba las racionalidades neoliberal y neoconservadora como distintas en cuanto a sus orígenes y sus características.¹⁴ Ninguno de esos argumentos lograba captar rasgos cruciales de la revolución neoliberal de Thatcher-Reagan, rasgos que tomaron su orientación de aquello que Phillip Mirowski llamó el pensamiento colectivo neoliberal y Daniel Stedman Jones describió como «un tipo de internacional neoliberal», una red transatlántica de académicos, empresarios, periodistas y activistas.¹⁵ Esta revolución apuntó a liberar los

¹³ Wendy Brown, *Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution*, Nueva York, Zone Books, 2015 [ed. cast.: *El pueblo sin atributos. La secreta revolución del neoliberalismo*, Malpaso, 2018].

¹⁴ Wendy Brown, «American Nightmare: Neoliberalism, Neoconservatism and De-Democratization», *Political Theory*, núm. 34 (6), diciembre 2006, pp. 690-714.

¹⁵ Véase Philip Mirowski, «Neoliberalism: The Political Movement That Dared Not Speak Its Name», *American Affairs*, núm. 2 (1), primavera de 2018, disponible en <https://americanaffairsjournal.org/2018/02/neoliberalism-movement-dare-not-speak-name/>; y Mirowski, «This Is Water (or Is It Neoliberalism?)», *Institute for New Economic Thinking*, 15 de mayo, 2016, disponible en <https://www.ineteconomics.org/perspectives/blog/this-is-water-or-is-it-neoliberalism>. Mirowski elige la denominación «pensamiento colectivo neoliberal» para captar en qué medida las ideas centrales del neoliberalismo no eran las de una persona o incluso las de un tiempo. Por el contrario, la Sociedad de Mont Pèlerin en sí misma se componía de un elenco modestamente diverso

mercados y la moral para gobernar y disciplinar a los individuos mientras maximizaba la libertad, y lo hizo demonizando lo social y la versión democrática de la vida política. La razón neoliberal, especialmente como la formuló Friedrich Hayek, presenta los mercados y la moral como formas singulares de provisión de necesidades humanas que comparten dinámicas y principios ontológicos. Basada en la libertad, generando orden y evolución espontáneos, sus opuestos radicales son *cualquier tipo* de política social, planeamiento y justicia deliberada y administrada por el Estado.

Que los mercados tienen este rol en el neoliberalismo es un lugar común, no así la moral tradicional, aunque esta última aparece en un lugar destacado en el documento fundacional de la Sociedad de Mont Pèlerin.¹⁶ El rol de la familia en la revolución neoliberal estadounidense es el tema del enriquecedor libro de 2016 de Melinda Cooper, *Family Values*, que revela el reaseguro de las normas patriarcales familiares no como una atracción secundaria, sino como algo profundamente incrustado dentro del bienestar neoliberal y la reforma educativa. Cooper examina y relaciona una serie de ámbitos políticos en los cuales la familia tradicional fue explícitamente designada para sustituir múltiples

y cambiante y fue afinando sus ideas con el tiempo. Aquellos que eran marginales en un momento se volvían centrales en otro, y las diferentes escuelas de las cuales la sociedad estaba compuesta nunca lograron una unidad intelectual incluso cuando compartían y desarrollaban un proyecto común político, económico y moral.

¹⁶ En la «Declaración de principios» de 1947 de la Sociedad de Mont Pèlerin, el primer tema de la lista que requería mayor estudio era «el análisis y la exploración de la naturaleza de la crisis presente como para acercar a otros sus orígenes *morales y económicos*» (la cursiva es mía). La declaración también identificaba «una visión de la historia que niega todo estándar moral absoluto», como si estuviera entre los peligros contra «los valores centrales de la civilización» y la libertad. Disponible en www.montpelerin.org/statement-of-aims.

aspectos del Estado social. En su relato, la privatización de mercado de la seguridad social, la salud pública y la educación superior incluía «responsabilizar» a los hombres individuales, en vez de al Estado, por los embarazos de los adolescentes; a los padres, en vez de al Estado, por los costes de la educación superior, y a las familias, en vez de al Estado, por la provisión de cualquier tipo de cuidados para personas dependientes (niños, discapacitados y adultos mayores).¹⁷

El libro de Cooper es brillante. Sin embargo, solo a través de un retorno a las ideas fundantes del neoliberalismo, y a Hayek en particular, es posible poner de relieve la arquitectura de la razón que articula la moral tradicional con el neoliberalismo y anima las campañas de la derecha actual. Estas campañas representan, como ataques contra la libertad y la moral, a toda política social que desafíe la reproducción social de las jerarquías de género, raza y sexo, o que modestamente equilibre la polarización de clases. Para Hayek, los mercados y la moral juntos son la base de la libertad, el orden y el desarrollo de la civilización. Ambos son organizados espontáneamente y transmitidos por la tradición, más que por el poder político. La moral tradicional puede hacer de las suyas solo cuando los Estados están igualmente restringidos para intervenir en ese dominio, y cuando la expansión de lo que Hayek llama la «esfera personal protegida» otorga a la moralidad más poder, laxitud y legitimidad respecto de lo que las democracias racionales y laicas permiten de otro modo. Sí, más que un proyecto de ampliar la esfera de la competencia y la valoración de mercado («economización de todo»), como sostuve en *El pueblo*

¹⁷ Melinda Cooper, *Family Values: Between Neoliberalism and the New Social Conservatism*, Nueva York, Zone Books, 2017.

sin atributos), el neoliberalismo de Hayek es un proyecto moral-político que intenta proteger las jerarquías tradicionales al negar la propia idea de lo social y al restringir radicalmente el alcance del poder político democrático en los Estados nación.

El ataque contemporáneo contra la sociedad y la justicia social en nombre de la libertad del mercado y del tradicionalismo moral es así una emanación directa de la racionalidad neoliberal, a duras penas limitada a los así llamados «conservadores». Si la reforma clintoniana del Estado de bienestar es el ejemplo más obvio del «neoliberalismo progresista», este también perfiló la campaña del matrimonio igualitario, que construyó su defensa del matrimonio de personas del mismo sexo sobre la base doble de la singularidad moral-religiosa del matrimonio y la singularidad económica de las familias para proveer salud, educación, bienestar social y una transmisión intergeneracional de la riqueza. Las fuerzas conservadoras, empero, han apelado directamente a la moral tradicional y a las homilías del libre mercado, metiendo en el mismo paquete el patriotismo, el nativismo y el cristianismo. En Estados Unidos, una mayoría de la Corte Suprema fue cómplice de esas apelaciones con una serie de decisiones que anularon las restricciones en la producción y el comercio, haciendo retroceder estatutos antidiscriminatorios y expandiendo el significado y el alcance de la libertad religiosa.¹⁸

Los textos fundacionales rara vez lo mencionaban, pero la superioridad blanca y masculina fácilmente se plegaba al proyecto de mercados-y-moral neoliberal.

¹⁸ Si bien esos desafíos derivan de algunos elementos de la Constitución de Estados Unidos, ninguno ha sido más importante que los intentos de retorcer las libertades recogidas en la Primera Enmienda. Este es el tema de los capítulos 3 y 4.

Por un lado, los mercados desregulados tienden a reproducir más que a mejorar los poderes y la estratificación históricamente producidos. La división sexual y racial del trabajo están construidas dentro de aquellos: el trabajo doméstico sexualizado no está remunerado, y su versión pobremente pagada en el mercado (cuidado infantil, limpieza, cuidado de enfermos, cocina) está desproporcionadamente sostenido por personas migrantes y de color. Profundas desigualdades en la educación pública y privada (desde el jardín de infancia a los posgrados) componen esta estratificación, al igual que la cultura de clase, raza y género estructuran prácticas de contratación, promoción y éxito. Por otro lado, la moral tradicional sirve para rechazar los cuestionamientos a las desigualdades, por ejemplo, la libertad reproductiva de las mujeres o el desmantelamiento de la iconografía pública celebratoria de un pasado esclavista. La moral tradicional también conecta la preservación del pasado con el patriotismo, al presentar a este último no solo como amor a la patria, sino como amor a cómo *eran* las cosas en el pasado; así estigmatiza las objeciones a la injusticia racial y de género como antipatrióticas. De ahí las críticas a la protesta del jugador de fútbol americano Colin Kaepernick contra la brutalidad policial racializada [que consistió en arrodillarse en vez de quedarse de pie cuando sonaba el himno nacional], calificada como una falta de respeto a las tropas estadounidenses. Kaepernick nunca mencionó a las tropas y nunca dirigió su protesta contra las empresas militares norteamericanas. Sin embargo, algo más que una metonimia conecta el himno nacional, el fútbol americano y los militares, incluso más que un correctivo racista contra los deportistas negros cuyo trabajo es jugar y bailar para los blancos, y no reclamar un asiento en la mesa con ellos. La lógica que presenta su protesta como antipatriótica está

organizada por una figura de la nación constituida por tradiciones que han resultado víctimas de la crítica, incluyendo tradiciones de control policial y racismo. Los militares, identificados con la tarea de «defender nuestro estilo de vida», incluso —o quizás especialmente— cuando libran guerras con apoyo limitado, son el emblema más brillante de esta figura.

El ascenso de las políticas antidemocráticas

Quizá los opositores a la socialdemocracia deberían acogerla por sus efectos conservadores. La socialdemocracia trae a la sociedad en general, y al sistema político en particular, contribuciones que sirven para suavizar el radicalismo potencial de la democracia política. Todas contribuyen, todas benefician y todas tienen un interés. Al promover la educación pública, la seguridad social y un sistema de salud integral, la socialdemocracia ayuda a mitigar la conflictividad de la riqueza, la raza, las etnias y otras identidades potencialmente explosivas. Promueve una comunidad de contribuciones y beneficios compartidos que incentiva un gobierno moderado, en vez de una forma enfurecida del gobierno de la mayoría.

Sheldon Wolin, *Fugitive Democracy and Other Essays*
[Democracia fugitiva y otros ensayos]

En las ruinas del neoliberalismo sostiene que el ascenso de las políticas antidemocráticas fue impulsado a través de ataques contra la sociedad, entendida como algo experimentado y organizado en común, y contra la legitimidad y la práctica de la vida política democrática. El capítulo 1 comienza este análisis del proyecto de moral-y-mercado del neoliberalismo examinando la crítica del neoliberalismo a la sociedad y su objetivo de desmantelarla. El capítulo 2 explora el ataque contra la

democracia entendida como soberanía popular y poder político compartido. El capítulo 3 delinea el proyecto neoliberal de expandir el alcance de la moral tradicional más allá de las esferas de la familia y el culto privado a la vida pública y comercial. En Estados Unidos, el Tribunal Supremo ha sido un poderoso cómplice de esta expansión, y el capítulo 4 analiza dos de los fallos recientes del Tribunal en esta línea. El capítulo 5 explora la imbricación del proyecto neoliberal de mercado-y-moral con el nihilismo, el fatalismo y la supremacía blanca herida. También desarrolla un *leitmotiv* que atraviesa los otros: como ya he señalado, el neoliberalismo produce efectos muy diferentes de aquellos imaginados y buscados por sus arquitectos. Las razones para esto son muchas. Hay, de hecho, una especie de retorno de lo reprimido en la razón neoliberal —una feroz erupción de las fuerzas políticas y sociales a las cuales los neoliberales se opusieron, subestimaron, y a la vez deformaron con su proyecto desdemocratizador—. Lo que esto significa es que en realidad el neoliberalismo existente ahora presenta lo que Sheldon Wolin caracteriza como una forma «enfurecida» de gobierno de la mayoría (muchas veces definido como «populismo» por los especialistas), que surge de la sociedad que los neoliberales intentaron desintegrar, pero no lograron derrotar, y así la dejaron sin normas cívicas comunes ni compromisos. En segundo lugar, está el desbordamiento accidental del sector financiero provocado por el neoliberalismo y cómo la financiarización ha socavado profundamente el sueño neoliberal de un orden global competitivo apenas orientado por instituciones supranacionales, por un lado, y facilitado por Estados completamente autónomos de intereses económicos y de manipulación, por el otro.¹⁹

¹⁹ Véase Wolfgang Streeck, *Buying Time: The Delayed Crisis of Democratic Capitalism*, Londres, Verso, 2017 [ed. en cast.: *Comprando tiempo. La crisis*

En tercer lugar, los mercados y la moral así retorcidos se sometieron mutuamente a la gramática y al espíritu del otro, es decir, que la moralidad se mercantilizaba y los mercados se moralizaban. A través de este proceso, ambos se politizaron como creencias en pugna, perdiendo de esta manera su carácter y su modo «orgánico y espontáneo» de organizar conductas por los cuales eran valorados por Hayek y sus colegas. Finalmente, el neoliberalismo intensificó el nihilismo, el fatalismo y el resentimiento rencoroso ya presentes en la cultura moderna tardía. Juntos, estos desarrollos y efectos generaron algo radicalmente diferente de la utopía neoliberal de un orden igualitario liberal en el cual los individuos y las familias serían políticamente pacificados por los mercados y la moral, al tiempo que estarían delimitados por un Estado autónomo y con autoridad, pero despolitizado. En vez de eso, el neoliberalismo produjo el monstruo del que sus fundadores hubieran abominado.

¿Neoliberalismo? ¿Qué?

Yo debería concluir esta introducción con una breve consideración sobre cómo el término «neoliberalismo» es empleado en este trabajo. El neoliberalismo no viene

postpuesta del capitalismo democrático, Buenos Aires, Katz, 2006], especialmente los capítulos 2 y 3; Claus Offe, *Europe Entrapped*, Cambridge, Polity, 2015; y Greta R. Krippner, *Capitalizing on Crisis: The Political Origins of the Rise of Finance*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2011; y también la crítica a Krippner de Brian Judge en su tesis. Con la financiarización, los Estados e incluso las instituciones supranacionales no solo están subordinados a los poderes y vicisitudes de los mercados financieros, sino que la producción de sujeto y subjetividad también cambia: el riesgo, el crédito y la especulación, más que la conducta productiva o empresarial disciplinada, moldean no solo la vida económica sino también la vida política. Véase Michel Feher, *Rated Agency: Investee Politics in a Speculative Age*, Nueva York, Zone Books, 2018.

con una definición instalada, y ahora existe una sustancial literatura académica que argumenta sobre sus características constitutivas. Algunos pocos han llegado a sugerir que su carácter amorfo, proteico y cuestionado presenta dudas sobre su propia existencia.²⁰ Pero, como es el caso de otras formaciones que cambiaron el mundo —incluyendo el capitalismo, el socialismo, el liberalismo, el feudalismo, el cristianismo, el Islam y el fascismo—, un permanente cuestionamiento intelectual de sus principios, elementos, unidad, lógica y dinámica subyacentes no invalida su poder de hacer mundo. El neoliberalismo —las ideas, las instituciones, las políticas, la racionalidad política— junto con su vástago, la financiarización, parecen haber moldeado la historia reciente del mundo tan profundamente como cualquier fenómeno identificable en el mismo periodo, aunque los académicos continúen debatiendo precisamente qué son ambos.

El término «neoliberalismo» fue acuñado en el Coloquio Walter Lippmann de 1938, una reunión de académicos que sentaron las bases intelectuales de lo que tomaría forma como la Sociedad de Mont Pèlerin una década más tarde. El neoliberalismo es comúnmente asociado con un paquete de medidas de privatización

²⁰ El argumento de que el significado inestable del neoliberalismo pone en duda su existencia es tan raro como sostener que el cuestionamiento del significado del capitalismo, del liberalismo, o del cristianismo implican que estos no existen. George Monbiot también ha señalado que la negación de su existencia es una bendición para su poder. Véase Monbiot, «Neoliberalism: The ideology at the Root of All Our Problems», *The Guardian*, 15 de abril, 2016, disponible en <https://www.theguardian.com>. En una línea similar, véase Mirowski, «This is Water (or Is It Neoliberalism?)», *op. cit.*; y Mirowski, «The Political Movement That Dared Not Speak Its Own Name», *op. cit.* Véase también la introducción a William Callison y Zachar Manfredi, *Mutant Neoliberalism: Market Rule and Political Rupture*, Nueva York, Fordham University Press, 2019.

de la propiedad pública y los servicios públicos, que reduce radicalmente el Estado social, controla el trabajo, desregula el capital y produce un clima de impuestos-y-tarifas amigable para los inversores extranjeros. Estas fueron precisamente las políticas impuestas en Chile por Augusto Pinochet y sus asesores, los «Chicago boys», en 1973 y poco después aplicadas en otras partes del Sur Global, muchas veces impuestas por el Fondo Monetario Internacional como mandatos de «ajuste estructural» ligados a préstamos y reestructuración de deuda.²¹ Lo que comenzó en el hemisferio sur pronto se desbordó hacia el norte, aunque los poderes ejecutivos de esas revoluciones fueran bastante diferentes. Para el final de la década de 1970, aprovechando una crisis de rentabilidad y estanflación, los programas neoliberales fueron amasados por Margaret Thatcher y Ronald Reagan, de nuevo centrados en la desregulación del capital, la quiebra de la organización de los trabajadores, la privatización de bienes y servicios públicos, la reducción de la progresividad fiscal y la disminución del Estado social. Las medidas se expandieron rápidamente por Europa Occidental y la quiebra del bloque soviético a finales de la década de 1980 significó que gran parte de Europa del Este transicionara de un estado comunista al capitalismo neoliberal en menos de un lustro.

El relato anterior, ajustado a una aproximación neomarxista, formula el neoliberalismo como un ataque oportunista por parte de capitalistas y sus lacayos políticos contra los Estados de bienestar keynesianos, las socialdemocracias y el socialismo de Estado. En

²¹ Véase Juan Gabriel Valdés, *Pinochet's Economists: The Chicago School of Economics in Chile*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008 [ed. cast.: *La Escuela de Chicago: operación Chile*, Buenos Aires, Eds. Grupo Zeta, 1989].

Globalists: The End Of Empire and the Birth of Neoliberalism [Globalistas: el fin del imperio y el nacimiento del neoliberalismo], Quinn Slobodian agrega sofisticación a esta imagen al enfatizar hasta qué punto el neoliberalismo se concibió intelectualmente y se reveló en la práctica como un proyecto *global*, en el que la soberanía económica del Estado nación sería suplantada por las reglas y acuerdos tomados entre instituciones supranacionales como la Organización Mundial de Comercio, el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional.²² En el relato de Slobodian, el neoliberalismo intentó simultáneamente dismantelar las barreras al flujo de capitales (y por ende para la acumulación de capital) puestas por los Estados nación y neutralizar las demandas de redistribución del recientemente descolonizado Sur, en tanto encarnadas en el Nuevo Orden Económico Internacional. La interpretación de Slobodian también subraya hasta qué punto la revolución neoliberal fue *diseñada* para sofocar las expectativas de la clase trabajadora, tanto en el mundo desarrollado como en las regiones poscoloniales en vías de desarrollo, al producir una carrera mundial hacia abajo. Dicho de otra manera, liberar el capital para que saliera a la caza de trabajo barato, recursos y paraísos fiscales alrededor del mundo inevitablemente generó estándares de vida más bajos para las poblaciones de clase trabajadora y clase media en el Norte Global, al tiempo que continuó la explotación y el desarrollo desigual y limitó la soberanía en el Sur Global.²³

En contraste con la interpretación neomarxista, al conceptualizar el neoliberalismo como una «reprogramación

²² Slobodian, *Globalists...*, véase especialmente la introducción y el capítulo 1.

²³ Guido Brera y Edoardo Nesi, *Everything Is Broken Up and Dances: The Crushing of the Middle Class*, Nueva York, Other Press, 2018, es una explicación brillante, lírica y conmovedora de este proceso.

del liberalismo», Michel Foucault ofrece una caracterización sustancialmente diferente del neoliberalismo —su significado, sus objetivos y su propósito—. En sus clases en el Collège de France de 1978-1979, Foucault enfatiza el significado del neoliberalismo como una racionalidad política nueva, cuyos alcances e implicaciones van mucho más allá de las políticas económicas y del empoderamiento del capital.²⁴ Más bien, en esta racionalidad, los principios de mercado se convirtieron en principios de gobierno aplicados por y al Estado, pero que también circulan a través de instituciones y entidades en toda la sociedad: escuelas, lugares de trabajo, clínicas, etc. Estos principios se han vuelto principios saturadores de realidad, gobiernan todas las esferas de la existencia y reorientan al propio *homo oeconomicus*, transformándolo de un sujeto de intercambio y satisfacción de necesidades (liberalismo clásico) a un sujeto de competición y ampliación de capital humano (neoliberalismo). Al mismo tiempo, según Foucault, los neoliberales formularon que los mercados competitivos necesitan apoyo político, y de ahí surgió una forma nueva de lo que Foucault llamó «gubernamentalización» del Estado. En la nueva racionalidad gubernamental, por un lado, todo gobierno es *para* los mercados y está orientado por los principios de mercado, y por otro lado, los mercados deben ser construidos, facilitados, equipados y ocasionalmente rescatados por instituciones políticas. Los mercados competitivos son buenos, pero no exactamente naturales o autosuficientes. Para Foucault, estos dos factores de la racionalidad neoliberal —la elaboración de los principios de mercado como principios de gobierno ubicuos y el propio gobernar reformateado para servir a los mercados— están entre aquellos que separan

²⁴ Michel Foucault, *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*, ed. Michel Sennelart, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007.

la racionalidad neoliberal del liberalismo económico clásico, y no solo de la democracia social o keynesiana. Ellos constituyen la «reprogramación de la gubernamentalidad liberal» que podría arraigarse o se arraigaría en todas partes, empresarializando al sujeto, convirtiendo el trabajo en capital humano, y repositonando y reorganizando el Estado. Para los foucaultianos es así más importante la alteración radical de los valores, coordenadas y principios de realidad que gobiernan, o «conducen la conducta», en órdenes liberales, que la nueva versión del capitalismo por parte del neoliberalismo.²⁵

Este libro se nutre de las aproximaciones neomarxistas y foucaultianas al neoliberalismo, también las expande para rectificar su mutua omisión del lado moral del proyecto neoliberal. No las toma como opuestas o como reductibles a explicaciones materiales *versus* explicaciones ideacionales del poder y del cambio histórico, sino que las utiliza como análisis de dimensiones diferentes de las transformaciones neoliberales que han tenido lugar en el mundo en las últimas cuatro décadas. La aproximación neomarxista tiende a enfocarse en instituciones, políticas, relaciones económicas y efectos a la vez que soslaya los efectos de amplio alcance del neoliberalismo como una forma de gobernar la razón política y la producción del sujeto. La aproximación foucaultiana enfatiza los principios orientadores, orquestadores y vinculantes del Estado, la sociedad y los sujetos y, sobre todo, el nuevo registro de valor y valores del neoliberalismo, pero tampoco presta atención a los nuevos poderes espectaculares del capital global que el neoliberalismo proclama y construye. La

²⁵ Ejemplos de esto se incluyen en mi trabajo previo, *El pueblo sin atributos...*; Michel Feher *Rated Agency: Investee Politics in a Speculative Age...*, y Pierre Dardot y Christian Laval, *The New Way of the World: On Neoliberal Society*, Londres, Verso, 2014 [*La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*, Barcelona, Gedisa, 2013].

primera señala que el neoliberalismo abre paso a un nuevo capítulo del capitalismo y genera nuevas fuerzas, contradicciones y crisis. La segunda revela que los gobiernos, sujetos y subjetividades son transformados por la nueva versión de la razón liberal relanzada por el neoliberalismo; así el neoliberalismo revela que el capitalismo no es singular y no funciona según su propia lógica, sino que está siempre organizado por formas de racionalidad política. Ambas aproximaciones contribuyen a entender las características del neoliberalismo actual y de la coyuntura presente. Dicho esto, este libro se ocupa principalmente de incluir su polifacético ataque a la democracia y su activación de la moralidad tradicional en el lugar de la justicia social legislada.



1. La sociedad debe ser desmantelada

Democracia, igualdad y lo social

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

La igualdad política es la base de la democracia. Todo el resto es opcional —de las constituciones a las libertades individuales, de las formas económicas específicas a las instituciones políticas específicas—. La igualdad política por sí sola asegura que la composición y ejercicio del poder político esté autorizado por la totalidad y deba rendirle cuentas a la totalidad. Cuando la igualdad política está ausente, sea por

¹ Lo que los antiguos atenienses entendían por *demos* está en disputa entre los académicos contemporáneos. Véase, por ejemplo, Josiah Ober, «The Original Meaning of Democracy» disponible en <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/j.1467-8675.2008.00471.x>; y la crítica de Daniela Cammack a Ober en «The Dêmos in Dêmokratia» disponible en https://scholar.harvard.edu/files/dlcammack/files/cammack_2019.pdf

exclusiones políticas específicas o por privilegios, por las disparidades sociales o económicas extremas, por el acceso al conocimiento desigual o administrado, o por la manipulación del sistema electoral, el poder político inevitablemente será ejercido por y para una parte, más que por el todo. El *demos* deja de gobernar.

La importancia de la igualdad política para la democracia es la razón por la cual Rousseau insistía en que las diferencias de poder dentro de un pueblo democrático deben «no ser tan grandes como para que puedan ser ejercidas como violencia», y también que nadie «sea tan rico como para que pueda comprar a otro y que nadie sea tan pobre como para verse forzado a venderse».² El argumento de Rousseau era que más que un problema de injusticia o de sufrimiento, la sistematización de la violencia de grupo o la miseria ponen fin a la democracia. La importancia de la igualdad política para la democracia es la razón por la cual Alexis de Tocqueville identificaba la emergencia moderna de la democracia con «una revolución en el material de la sociedad» —una transformación social que destruía los rangos, o lo que él llamó «desigualdad de condiciones»—.³ La importancia de la igualdad política para la democracia es también la razón por la cual los antiguos demócratas atenienses, más astutos respecto del poder que los modernos, identificaban los tres pilares de la democracia como *isēgoría*, el derecho igualitario de todo ciudadano de hablar y ser escuchado por la asamblea en materia de políticas públicas; *isonomía*, la igualdad ante la ley; e *isopoliteía*, votos de igual peso e igual oportunidad de asumir cargos en la

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

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

administración política. Los atenienses pueden haber apreciado la libertad, pero entendieron que la democracia está anclada a la igualdad.

Si se las mide por la igualdad política, las democracias llamadas, según el caso, liberal, burguesa o capitalista nunca han sido completas, y las provisiones democráticas que contienen se han ido debilitando incesantemente en las últimas décadas. ¿Cómo es posible, de hecho, asegurar la igualdad política en grandes Estados nación con economías capitalistas? Sheldon Wolin afirma que para cultivar la democracia en esos escenarios es necesario hacer una demanda específica al Estado, es decir, que actúe deliberadamente a fin de reducir las desigualdades de poder entre los ciudadanos. Solo entonces se puede aproximar a la igualdad política; solo entonces la vida política podría estar al servicio de la totalidad y no solo de una élite.⁴ Para enfatizar su argumento sobre el paradójico requerimiento democrático de que los Estados construyan igualdad política, Wolin cita con aprobación la crítica de Marx a la *Filosofía del derecho* de Hegel: «Es evidente que todas las formas del Estado moderno «tienen a la democracia como su verdad, y por esa razón son falsas hasta el punto de que no son democracias».⁵ Wolin entiende que Marx reconoce que la democracia es «un tipo distinto de asociación que apunta al bien de todos» que «depende de las contribuciones, los sacrificios y las lealtades de todos».⁶

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

⁵ Wolin, «Democracy and the Political», *Fugitive Democracy*, Nueva York, Princeton University Press, 2017, p 247; y Wolin toma a Marx para decir que la legitimidad del Estado moderno descansa en la afirmación de gobernar para el bien de la sociedad entera, de brindar el bien común, antes que ser instrumentos de las élites. De Hegel, Marx acepta la aspiración o el engaño del Estado moderno de ser «universal» y así revela la famosa «revolución en la vida material» que debe producirse para que esa aspiración sea realizada.

⁶ Wolin, «Democracy and the Political», en *Fugitive Democracy...*

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

La democracia es, entonces, el más débil de los trillizos en disputa nacidos de la modernidad europea temprana, junto con los Estados nación y el capitalismo.⁸ Según Wolin, no existe tal cosa como un Estado democrático, ya que los Estados abducen, institucionalizan y ejercen un «plus de poder» generado por el pueblo; la democracia siempre está en otra parte distinta del Estado, incluso en las democracias.⁹ El término capitalismo democratizado es también un oxímoron y los demócratas radicales tienen buenas razones para promover formas económicas alternativas. Dicho esto, el capitalismo puede ser modulado en direcciones más o menos democráticas, y los Estados pueden hacer más o menos para nutrir o aplastar la igualdad política de la que depende la democracia.

¿Qué cosas, al margen de los elogios, hacen avanzar y protegen la igualdad política en este contexto? Leyes antidiscriminatorias que garanticen las condiciones adecuadas de existencia (ingreso, vivienda, salud)

⁷ *Ibidem.*

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

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

son cruciales para prevenir la privación de derechos por pura desesperación. También es vital el apoyo del Estado a una educación cívica de calidad, al voto y al acceso a cargos públicos para quienes de otra manera estarían impedidos de participar del poder político. La democracia también requiere constante vigilancia a fin de evitar que los que concentran la riqueza tomen el control del poder político. Estos (sean corporaciones o individuos) nunca dejarán de intentar lograr ese control, y una vez que alcanzan suficiente fuerza, no hay límites para sus prácticas egoístas, lo que puede incluir impedir que los pobres y los históricamente marginados realicen demandas políticas o incluso que voten.¹⁰ En resumen, una orientación hacia la democracia en el contexto de los Estados nación y el capitalismo requiere la financiación y apoyo del Estado a los bienes públicos —desde la salud hasta la educación de calidad—, la redistribución económica y una fuerte profilaxis contra la corrupción de la riqueza. Ni los mercados ni los que ganan con ellos pueden ser autorizados a gobernar por el bien de la democracia; ambos deben ser contenidos en interés de la igualdad política, base de la democracia.

¹⁰ Aunque muchas veces sean reflexivos, también toman la forma de proyectos bien preparados, como los desarrollados meticulosamente por James Buchanan, los hermanos Koch y el Instituto Cato, en los que el objetivo deliberado es reemplazar la democracia por el gobierno de los ricos blancos, así como capturar instituciones y discursos políticos para este fin. Véase Nancy MacLean, *Democracy in Chains: The Deep History of the Radical Right's Stealth Plan for America*, Nueva York, Viking, 2017. El fraude electoral y la supresión de votantes se han convertido en tácticas evidentes y directas del Partido Republicano en años recientes y fueron vividamente desplegadas en las elecciones parlamentarias de 2018. Sascha Meinrath, «Two Big Problems with American Voting That Have Nothing to Do with Russian Hacking», *The Conversation*, 6 de noviembre de 2017, disponible en <https://theconversation.com>; Germán López, «Voter Suppression Really May Have Made the Difference for Republicans in Georgia», *Vox*, 7 de noviembre de 2018, disponible en <https://www.vox.com>.

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

La democracia también requiere un fuerte cultivo de la sociedad como el lugar donde experimentamos un destino común más allá de las diferencias y la separación. Situado conceptualmente y en la práctica entre el Estado y la vida personal, lo social es donde ciudadanos de extracciones y recursos enormemente desiguales pueden juntarse y pensarse. Es donde se nos conceden derechos de ciudadanía y donde estamos reunidos (y no somos meramente cuidados) para la provisión de bienes públicos; donde las desigualdades históricamente producidas se vuelven manifiestas como acceso, voz y tratamientos diferenciados; así como el espacio donde esas desigualdades pueden ser parcialmente compensadas. La justicia social es el antídoto esencial contra las estratificaciones, las exclusiones, las abyecciones y las desigualdades, de otra manera despolitizadas, que acompañan a la despreocupación liberal por los asuntos comunes de los órdenes capitalistas; y es en sí misma una sencilla refutación de la imposibilidad de una democracia directa en Estados nación grandes o en sus sucesores posnacionales, como la Unión Europea.

Más que una persuasión ideológica, la justicia social —la modulación de los poderes del capitalismo, del colonialismo, de la raza, del género y otros— es todo lo que hay entre el sostenimiento de la promesa (siempre incumplida) de la democracia y el abandono total de esa promesa. Lo social es donde somos más que individuos o familias, más que productores económicos, consumidores o inversores, y más que meros miembros de una nación.

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

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

El ataque neoliberal a lo social, que vamos a examinar detenidamente, es clave para generar una *cultura antidemocrática desde abajo*, al mismo tiempo que para construir y legitimar *formas antidemocráticas de poder estatal desde arriba*. La sinergia entre las dos es profunda: una ciudadanía cada vez menos democrática y cada vez más antidemocrática está mucho más dispuesta a autorizar un Estado cada vez más antidemocrático. Mientras el ataque a lo social vence al entendimiento democrático de la sociedad sostenido por un pueblo diverso, igualmente acreditado para participar del autogobierno, la política se vuelve un campo de posicionamientos extremos y autoritarios, y la libertad se convierte en un derecho de apropiación, de disrupción e incluso de destrucción de lo social — su enemigo manifiesto —.

El ataque a la sociedad y a la justicia social en las décadas neoliberales es muy típico del proyecto de desmantelamiento y de desprecio del Estado social en nombre de individuos libres responsabilizados. Alcanzó un *crescendo* institucionalizado en el régimen de Trump, en el que agencias gubernamentales diseñadas para acompañar el bienestar social en las áreas de salud, servicios, educación, vivienda, trabajo, desarrollo urbano y medio ambiente estaban dirigidas por quienes se comprometieron a mercantilizar o eliminar esos bienes, en vez de protegerlos o administrarlos.¹² También tenemos la recientemente fundada Oficina para la Innovación Americana, liderada por el yerno de Trump, Jared Kushner. La presentación de la Casa Blanca de esta oficina como un «equipo SWAT dedicado

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

a organizar el gobierno con ideas empresariales» capta en una frase el desplazamiento del gobierno democrático hacia la gestión y el control (policial), junto con la desintegración de la sociedad en unidades de producción y de consumo.¹³

Al asumir el nuevo cargo, Kushner dijo: «El gobierno debería funcionar como una gran compañía estadounidense. Nuestra esperanza es que podamos alcanzar éxito y eficiencia para nuestros clientes, que son los ciudadanos». ¹⁴ Pero son las compañías, y no los clientes, las que buscan «éxito y eficiencia» —los clientes están en el extremo receptor del marketing y de las estrategias de relaciones públicas—. De esta forma, más que simplemente revelar su falta de conocimiento y experiencia políticas y su incapacidad para entender la democracia, Kushner tal vez inconscientemente haya confesado que si el gobierno funcionara como un negocio, especialmente el tipo de negocios de su padre y de su suegro, los ciudadanos-clientes se volverían sus objetos de ganancia, desprotegidos, explotables y manipulables.

La sociedad debe ser desmantelada

De todos los intelectuales neoliberales, Friedrich Hayek fue el que más sistemáticamente criticó la noción de lo social y la sociedad, y ofreció la crítica más sostenida a la socialdemocracia. La hostilidad de Hayek hacia lo social está sobredeterminada, podría decirse

¹³ Ashley Parker y Philip Rucker, «Trump Taps Kushner to Lead a SWAT Team to Fix Government with Business Ideas», *Washington Post*, 26 de marzo, 2017, disponible en <https://www.washingtonpost.com>.

¹⁴ *Ibidem*.

que demasiado, cuando busca bases epistemológicas, ontológicas, políticas, económicas e incluso morales. La misma noción de lo social le parece falsa y peligrosa, insignificante y vacía, destructiva y deshonestas, un «fraude semántico». La preocupación por lo social es la marca de todos los intentos descabellados de controlar la existencia colectiva, la prueba de la tiranía. Hayek considera a la «sociedad» una «expresión burda», la «nueva deidad frente a la que nos quejamos [...] si no cumple con las expectativas que ha creado».¹⁵ En el mejor de los casos, dice, la palabra tiene una nostalgia de mundos antiguos de asociaciones pequeñas e íntimas y presupone falsamente «una búsqueda en común de propósitos compartidos». En el peor de los casos, es una pantalla para el poder coercitivo del gobierno.¹⁶ La justicia social es un «espejismo», y la atracción hacia ella es «la amenaza más grave para la mayoría de los valores de una civilización libre».¹⁷

¿Cómo es posible que la sociedad y la justicia social sean todas estas cosas? ¿Y cuál es la raíz de la animosidad de Hayek contra la sociedad y la justicia social? La primera pista se encuentra en la frustración de Hayek respecto de la ambigüedad del significado moderno de «sociedad». El hecho de que denota tantos tipos diferentes de conexión humana «sugiere falsamente que todos

¹⁵ Hayek, *Law, legislation and liberty. Volume 2: The Mirage of Social Justice*, Chicago (IL), Chicago University Press, 1973, p. 69 [Citaremos de ahora en adelante la edición en inglés con nuestra traducción; ed. cast.: *Derecho, legislación y libertad. Volumen 2. El espejismo de la justicia social*, Madrid, Unión Editorial, 1988].

¹⁶ Hayek, *The Fatal Conceit: The Errors of Socialism*, Chicago (IL), University of Chicago Press, 1989, pp. 112, 113 [Citaremos de ahora en adelante la edición en inglés con nuestra traducción; ed. cast.: *La fatal arrogancia: los errores del socialismo*, Madrid, Unión Editorial, 2010].

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

esos sistemas son del mismo tipo», y Hayek ve algo más que imprecisión en el pasaje semántico de pequeños grupos electivos a los Estados nación.¹⁸ Al considerar que el origen latino del término (*societas*, de *soctus*) implica a un prójimo conocido o compañero, Hayek detecta un peligroso romance con un pasado perdido en su uso contemporáneo, en el que «sociedad» es usado inapropiadamente para denotar cooperación humana impersonal, no intencionada y sin diseño previo a escala masiva. La compleja interdependencia en la modernidad, dice Hayek, no surge del sentimiento de compañerismo o de una búsqueda común organizada, sino de individuos que siguen reglas de conducta que emanan de los mercados y las tradiciones morales.¹⁹ Llamar a esto «sociedad» combina equívocamente «formaciones tan completamente diferentes como la compañía de individuos en contacto personal constante y estructuras formadas por millones que están conectados solo por signos resultantes de cadenas de intercambio largas e infinitamente ramificadas».²⁰ Sin embargo, esta combinación, más que ser meramente equívoca, revela el «deseo oculto» por parte de la justicia social o por sus defensores de modelar los órdenes modernos sobre la base de nociones intencionadas y organizadas del bien —la sustancia del totalitarismo—.

Hayek vislumbra una segunda ilusión peligrosa en la idea y en la idealización de la sociedad. El concepto, dice Hayek, se basa en una falsa personificación de un conjunto de individuos y un falso animismo en el cual «lo que ha sido traído por procesos impersonales y espontáneos del orden extendido» es imaginado como

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

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

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

«el resultado de la creación humana deliberada».²¹ Tanto la personificación como el animismo generan la ilusión de que ciertas cosas son «de valor para la sociedad» y deberían ser apoyadas por el Estado (legitimando su amplio alcance y su poder coercitivo), cosas que pueden ser valoradas solo por individuos o grupos.²² La personificación y el animismo también llevan a la creencia de que la sociedad es más que los efectos de procesos espontáneos y que, por lo tanto, esta puede ser manipulada o movilizada como una totalidad; esta es la base del totalitarismo.²³ Se llega así a la creencia de que la sociedad es el producto de un diseño —mejorable por medio de un diseño más racional— que pondría trabas a las tradiciones y a las libertades evolucionadas que son la verdadera base del orden, la innovación y el progreso.²⁴

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

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

²² *Ibidem*, pp. 76-78.

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

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

Mientras más dependiente sea la posición de individuos o grupos de las acciones del gobierno, más van a insistir en que los gobiernos apunten a algún esquema reconocible de justicia distributiva; y en tanto los gobiernos más traten de alcanzar algún patrón de distribución deseable, más deberán sujetar bajo su control la posición de diferentes individuos y grupos. Si la creencia en la «justicia social» gobierna la acción política, este proceso se acercará progresivamente y cada vez más a un sistema totalitario.²⁵

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

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

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

²⁷ *Ibidem*, p. 68.

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

Los mercados y la moral, para Hayek, revelan también la verdadera naturaleza de la justicia —su preocupación exclusiva por la conducta, más que por los efectos o resultados—. La justicia trata solo sobre los principios correctos, universalmente aplicados, y no sobre las condiciones o los asuntos del Estado.²⁹ La justicia tampoco tiene nada que ver con el esfuerzo compensatorio. Hayek incluso considera que el utilitarismo se equivoca en este punto, especialmente John Stuart Mill, a quien critica por haber escrito que una «sociedad justa debería tratar igual de bien a todos los que lo hayan merecido».³⁰ De forma más significativa, ataca a Horatio Alger por popularizar la idea de que la mejor defensa del capitalismo es la recompensa para los que trabajan duro.³¹ De hecho, Hayek declara en repetidas oportunidades que los mercados recompensan las con-

²⁸ *Ibidem*, p. 79.

²⁹ *Ibidem*, pp. 31-36

³⁰ *Ibidem*, p. 63.

³¹ *Ibidem*, p. 74.

tribuciones, nada más.³² Tales contribuciones, como la riqueza o la innovación, pueden o no ser el fruto de grandes esfuerzos e, inversamente, largos e intensos trabajos pueden dar muy poco.³³ Hayek sabe que esto puede resultar decepcionante, pero sostiene que no es injusto —la confusión de lo primero y lo segundo es el gran error de los socialdemócratas—.

Los sistemas de la moral tradicional son paralelos a los mercados en muchos sentidos, agrega Hayek, especialmente en su provisión de un orden sin diseño y su colocación de la justicia en el ámbito de las reglas, más que en resultados. Las tradiciones morales generan un «sistema de valores heredado», que es «un dispositivo para superar nuestra ignorancia constitucional», una ignorancia que se refiere tanto a la vasta incognoscibilidad del mundo como a todas las consecuencias de nuestras acciones.³⁴ Si lo supiéramos todo, si pudiéramos anticipar todos los efectos de la acción, y pudiéramos acordar «la importancia relativa de [...] los fines», dice Hayek, «no habría necesidad de reglas», incluyendo aquellas de la conducta moral.³⁵ Las reglas morales son valores últimos, no porque resuelvan el problema de los hechos incognoscibles y fines no compartidos, sino porque proveen de códigos para la acción a pesar de este problema —son un tipo peculiar de deferencia a la incognoscibilidad—. Como tales,

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

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

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

³⁵ *Ibidem*, p. 8.

sin embargo, estas reglas solo pueden guiar la conducta moral; no pueden por sí solas generar un orden moral. En el mismo sentido en que el esfuerzo puede ser inconmensurable con la recompensa en el terreno económico, «la conducta moral no necesariamente gratifica los deseos morales» de resultados particulares.³⁶ Esto puede parecer desgraciadamente injusto e incluso poco razonable, como lo es perder repetidamente en un juego de azar.

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

³⁶ *Ibidem*, p. 74.

³⁷ *Ibidem*, p. 34.

³⁸ *Ibidem*, pp. 74, 118.

azar. Así, describe «el juego» que hará avanzar la civilización, satisfará deseos, difundirá información, ofrecerá libertad, y será por completo «sin diseño», aun cuando sea capaz de mejorar con el tiempo:

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

Ahora estamos en posición de entender lo que Hayek considera tan peligroso en los militantes por la justicia social que reharían el mundo según un plan racional o grandes cálculos morales. Estos se nutren de la «fatal arrogancia» de la sociedad y de los mal orientados principios de igualdad para atacar los dos pilares gemelos de la civilización: la moralidad tradicional y los mercados competitivos. Están además motivados por una forma de primitivismo social e intelectual que imagina a un director detrás de «todo proceso autoordenado» y no tienen la madurez para desentrañar la evolución histórica y la cooperación social que exceden el diseño intencionado.⁴⁰ Son infantiles también al demandar igualdad de resultados. Inapropiadamente someten la moralidad a estándares racionales y confunden mercado y justicia moral con resultados, en vez de reglas. Intervienen en los mercados de maneras que dañan la innovación, el

³⁹ *Ibidem*, p. 71

⁴⁰ *Ibidem*, pp. 62-63

desarrollo y el orden espontáneo.⁴¹ Más que estar meramente desorientada, la justicia social ataca la justicia, la libertad y el desarrollo civilizatorio asegurado por los mercados y la moral. Si la creencia en lo social y en la administración política de la sociedad es lo que nos lleva por este camino, entonces la sociedad debe ser desmantelada.

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

Este último giro, desconocido particularmente para los estadounidenses, requiere una breve elaboración. El ordoliberalismo, conocido por sus raíces como

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

⁴² Michael White, «Nick Clegg's 'Politics of Envy': A Brief History», disponible en *The Guardian*, 29 de agosto de 2012, <https://www.theguardian.com>.

Escuela de Friburgo, presentó un constructivismo más abierto —en cuanto al Estado, la economía y el sujeto— que cualquier otra variante del neoliberalismo. La desmasificación estuvo entre estos proyectos: el objetivo era desafiar el proceso, que los ordoliberales creían inherente al capitalismo, a través del cual se genera una población que cada vez más piensa y actúa como masa. Al llamar a este proceso «proletarización» (aceptando gran parte de la explicación histórica de Marx pero oponiéndose a sus valores políticos y esperanzas), ellos consideraban que el capitalismo genera una fuerza social desindividualizada e incluso desterritorializada factible de rebelarse contra este, con la demanda de un Estado social o de una revolución socialista. La desmasificación ordoliberal apuntaba a contrarrestar la proletarización al empresarializar (y por lo tanto al reindividualizar) a los trabajadores, por un lado, y por el otro al readecuar a los trabajadores a las prácticas de autoaprovechamiento familiar. Reenraizamiento y autoaprovechamiento es como Wilhelm Röpke se refirió a estas prácticas y a las medidas que las facilitaban, las cuales desarrollarían un nuevo «marco antropológico» para hacer a los trabajadores «más resilientes de cara a las recesiones económicas». ⁴³ «Anclados en la comunidad y en la familia», serían capaces de aguantar lo que el colega de Röpke, Alexander Rustow, denominó la «sociedad fría» del precio económico y la competitividad de factores. ⁴⁴ Este anclaje

⁴³ Wilhelm Röpke, *The Moral Foundation of Civil Society*, New Brunswick (NJ), Transaction Books, 2002, p. 32, citado en Werner Bonefeld, «Human Economy and Social Policy: On Ordo-Liberalism and Political Authority», *History of the Human Sciences*, núm. 26(2), 2013, p. 114.

⁴⁴ Alexander Rustow, *Die Religion der Marktwirtschaft*, Berlín, LIT, 2009, p. 65; y Rustow, *Freiheit und Herrschaft: Eine Kritik der Zivilisation*, Münster, LIT, 2005, p. 365, citado en Bonefeld, «Human Economy and Social Policy»..., p. 114. Véase también Rustow, «Social

también impide que los trabajadores «sean presa de la locura proletaria» que demanda «la manzana podrida del Estado de bienestar».⁴⁵

A finales del siglo XX, la «desmasificación» fue reemplazada por la «empresarialización» neoliberal y la «capitalización humana» de los sujetos, en tanto las reformas políticas apuntaban a transferir casi todo aquello provisto por el Estado social a individuos y familias, fortaleciéndolos de paso.⁴⁶ Tres cosas importantes ocurren por medio de estas estrategias. Primero, la empresarialización, o lo que los franceses y británicos llamaron «responsabilización», produce un sujeto que Foucault denominó «una multitud de empresas» o lo que, en su forma financiarizada, Michel Feher llama «un portafolio de autoinversiones» designado para mantener o acrecentar el valor del capital humano.⁴⁷ (Este portafolio incluye cuidado infantil, educación, salud, apariencia y pensiones). Segundo, en lugar de las estrategias pastoriles de Röpke para construir resiliencia, según las cuales en los hogares urbanos se deben plantar huertos y criar pollos, los trabajadores de hoy desproletarizados y desindicalizados entran a la economía colaborativa y del contrato, donde transforman sus posesiones, su tiempo, sus conexiones, y a sí mismos en fuentes de capitalización. Alquilar cuartos en Airbnb, conducir para Lyft o Uber, hacer trabajo *freelance* para Task Rabbit, compartir una

Policy or Vitalpolitik» y en Thomas Biebricher y Frieder Vogelmann (eds.), *The Birth of Austerity: German Ordoliberalism and Contemporary Neoliberalism*, Londres, Rowman and Littlefield, 2017, pp. 163-175.

⁴⁵ Bonefeld, «Human Economy and Social Policy»..., p. 114.

⁴⁶ Melinda Cooper lo denomina el retorno de las leyes británicas para pobres. Véase *Family Values: Between Neoliberalism and the New Social Conservatism*, Nueva York, Zone Books, 2017, capítulo 3.

⁴⁷ Michel Feher, *Rated Agency*, Nueva York, Zone Books, 2018, pp. 180-181. Véase también Michel Feher, «Self-Appreciation; or, The Aspirations of Human Capital», *Public Culture*, núm. 21 (1), 2009, pp. 27-28.

bicicleta, una herramienta o un coche, o simplemente al administrar una variedad de fuentes de ingresos de medio o corto plazo, los individuos o los hogares intentan sobrevivir a los recortes económicos y a las recesiones. Tercero, mientras las inversiones sociales en educación, vivienda, salud, cuidado infantil y seguridad social decrecen, se reasigna a la familia la responsabilidad de sostener a todo tipo de dependientes —jóvenes, adultos mayores, enfermos, desempleados, estudiantes endeudados, adultos deprimidos o adictos—. ⁴⁸

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

Hayek hoy: la libertad y lo social

Si la crítica de Hayek a la justicia social fue iconoclasta en las décadas de posguerra, hoy se ha convertido en el sentido común de un robusto conservadurismo.

⁴⁸ Cooper, *Family Values*, *op. cit.* Véase también Janet Halley y Libby Adler, «You Play, You Pay: Feminists and Child Support Enforcement in the U.S.», en Janet Halley, *et al.*, *Governance Feminism: Notes from the Field*, Minneapolis (MN), University of Minnesota Press, 2019.

En abril de 2018, el secretario de Vivienda y Desarrollo Urbano Ben Carson se negó a aplicar la Ley de Vivienda Justa de 1968, condenándola como «ingeniería social». En su diseño original, la ley buscaba, de hecho, remediar décadas de prácticas discriminatorias contra los inquilinos, así como otras formas de discriminación racial y segregación en la venta y alquiler de casas, y en la financiación pública y privada.⁴⁹ En esa misma primavera, el primer ministro canadiense Justin Trudeau también fue cuestionado por su «ingeniería social», en este caso por disponer que la policía y los militares eliminaran los obstáculos para el acceso de las mujeres a puestos altos y que los funcionarios de gobierno usaran lenguaje inclusivo al dirigirse a sus representados.⁵⁰ Los ataques a los militantes y activistas de la justicia social — es decir, a cualquiera que cuestione las normas exclusivas y las distribuciones estratificantes— que son ubicuas en la derecha de hoy sirven para respaldar las reivindicaciones nativistas, supremacistas y nacionalistas sobre «quién construyó Occidente» y a quién pertenece.⁵¹

El asalto neoliberal a lo social, junto con su exclusiva identificación del poder con la coerción, produjo un consecuente reformateo del liberalismo. Al saturar

⁴⁹ Aparentemente, parte de lo que calificó a Carson para el puesto de secretario de Vivienda y Desarrollo Urbano fue su diatriba de 2015 contra la regulación de la era de Obama, que requería que una determinada parte de las viviendas sociales subsidiadas por el gobierno federal se construyeran en barrios con acceso a transporte público, puestos de trabajo y escuelas. Esto también fue criticado como «ingeniería social». «Ben Carson's Warped View of Housing», editorial, *New York Times*, 19 de diciembre de 2016, disponible en <https://www.nytimes.com>.

⁵⁰ Christie Blatchford, «Trudeau Government's Needless Obsession with Gender Is Exhausting», *National Post*, 21 de marzo, 2018, disponible en <https://nationalpost.com>.

⁵¹ Michael Taube, «No Boys Allowed, and No Girls Either», *Wall Street Journal*, 30 de mayo de 2018, disponible en <https://www.wsj.com/articles/no-boys-allowed-and-no-girls-either-1527717077>

el Estado y el discurso popular, el ataque neoliberal a la justicia social, la reforma social y la previsión social desafió la igualdad, relanzó las guerras culturales y produjo una desorientación masiva en la izquierda. Si no hay tal cosa como la sociedad, sino solo individuos y familias regidos por los mercados y la moral, entonces no hay tal cosa como el poder social que genera jerarquías, exclusión y violencia, y ni hablar de subjetividad en la clase, el género o la raza. Fuera del marco neoliberal, por supuesto, el lenguaje de lo social es lo que hace manifiestas las desigualdades; el terreno de lo social es donde las sujeciones, las abyecciones y las exclusiones son vividas, identificadas, cuestionadas y potencialmente rectificadas. Fuera del marco neoliberal, el poder social se basa en lo que Marx identificó como relaciones de explotación y dominación, lo que Foucault identificó como fuerzas de subjetivación y construcción social, o lo que la teoría crítica de la raza, feminista y queer identificó como gramáticas de subordinación y de abyección. Como cualquier estudioso serio de la desigualdad sabe, lo social es el terreno vital de la justicia porque es donde las historias y las jerarquías condensadas de una región, nación o civilización particular son reproducidas. Aprender las jerarquías sociales es la única manera de entender el acto de arrodillarse como protesta durante el himno o la afirmación de que las vidas negras importan (#BlackLivesMatter), el alto índice de suicidio entre adolescentes queer o entre mujeres que trabajan más por menos. Asimismo, lo social es lo que nos vincula de maneras que exceden los lazos personales, el intercambio de mercado, o la ciudadanía abstracta. Es donde nosotros, como personas o como nación, practicamos o no la justicia, la decencia, la civilidad y el cuidado más allá de los códigos instrumentales del

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

Cuando la racionalidad neoliberal logra hacer desaparecer las jerarquías sociales, las reivindicaciones críticas frente a ellas no son nada más que lloriqueos inofensivos y sin fundamento. Al mismo tiempo, la reducción neoliberal de la falta de libertad a la coerción muestra los principios de igualdad e inclusión (y las leyes basadas en ellos) como una tiránica corrección política. Así, hoy tenemos un liberalismo que niega los poderes estructurales de dominación —«si las mujeres quieren ser ingenieras y los latinos quieren ser filósofos, nada se lo impide»— y señala como distorsiones del funcionamiento espontáneo de los mercados y la moral todos los esfuerzos por generar ambientes equitativos e inclusivos. La consistencia lógica se basa en el supuesto de que el poder se limita a la coerción y que la libertad es equivalente a la ausencia de la ley y sus dictados.

En resumen, con el ascenso de la razón neoliberal, el ataque a lo social —en su propia existencia y en su pertinencia como campo de la justicia— ha sido tan relevante como las más conocidas facetas del neoliberalismo (por ejemplo, el antiestatismo) a la hora de construir poder corporativo, legitimar la desigualdad y lanzar un nuevo ataque frontal contra los integrantes más vulnerables de la sociedad. Por un lado, deslegitimar la preocupación por la igualdad más allá de la igualdad formal legal y la preocupación por el poder más allá de la coerción explícita, cubrió a este nuevo significado y práctica de la libertad con el exclusivo manto del derecho. Esta libertad no solo sobrepasa otros principios políticos: es todo lo que hay. Por otro lado, la libertad arrancada de lo social no solo se vuelve ilimitada, sino que es ejercida legítimamente sin preocupación por el contexto social

o las consecuencias, sin límites, civilidad o cuidado por la sociedad como un todo o por los individuos dentro de ella. Cuando la consigna «la sociedad no existe» se vuelve sentido común, hace invisibles las normas sociales y las desigualdades generadas por los legados de la esclavitud, el colonialismo y el patriarcado. Permite la efectiva privación de derechos (y no solo el sufrimiento) producido por la falta de vivienda, de sistema de salud y de educación. Y también permite los ataques a cualquier remanente del tejido social en nombre de la libertad.

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

La universidad está lejos de ser el único lugar donde la derecha conquista un filo estratégico a través de la permanente deslegitimación, por parte de la razón

⁵² Toni Airaksinen, «"Social Justice Warriors" Are Ruining Engineering, Prof Warns», *Campus Reform*, 4 de agosto de 2017, disponible en <https://www.campusreform.org/?ID=9543>; George Leef, «Social Justice Has Invaded Engineering», *National Review*, 2 de agosto de 2017, disponible en <https://www.nationalreview.com>.

neoliberal, de los conceptos de lo social y de la sociedad. Consideremos la controversia que estalló en el semestre de otoño de 2017 después de que un ingeniero de software de Google, James Damore, hiciera circular una nota argumentando que las «diferencias de personalidad» explican por qué tan pocas mujeres tienen puestos de ingeniería y liderazgo dentro de la empresa.⁵³ Debido a las diferencias inmutables que emanan del sexo biológico «en todas partes del mundo», escribió Damore, los esfuerzos de Google por reclutar y promover a más mujeres en esos campos estuvieron mal orientados —fueron «injustos, divisorios y malos para los negocios»—.⁵⁴ Despedido de inmediato de Google por violar reglas de la compañía sobre «promover estereotipos de género», Damore les llevó juicio y también se convirtió en una *cause célèbre* de la derecha —pero no solo por lo que escribió o por el precio que pagó por eso—. Por el contrario, el reclamo de haber sido primero avergonzado públicamente y luego despedido por sus perspectivas lo convirtió en un ícono de la libertad en una «cultura construida para suprimirla».⁵⁵ La derecha aplaudió su rechazo a la explicación social de la desigualdad, celebró su insistencia en que la preponderancia de los hombres en el sector de la tecnología y en los escalones superiores de las empresas se basa en la naturaleza y está confirmada por el mercado, promovió su creencia de

⁵³ Daisuke Wakabayashi, «Contentious Memo Strikes Nerve Inside Google and Out», *New York Times*, 8 de Agosto de 2017 disponible en <https://www.nytimes.com>; Paul Lewis, «'I See Things Differently': James Damore on His Autism and the Google Memo», *The Guardian*, 17 de noviembre de 2017, disponible en <https://www.theguardian.com>.

⁵⁴ Kate Conger, «Exclusive: Here's the Full 10-Page Anti-Diversity Screed Circulating Internally at Google», *Gizmodo*, 5 de agosto de 2017, disponible en <https://gizmodo.com>.

⁵⁵ Aja Romano, «Google's Fired 'Politically Incorrect' Engineer Has Sparked a Broad Ideological Debate», *Vox*, 9 de agosto de 2017, disponible en <https://www.vox.com>.

que las políticas igualitarias ponen trabas a la justicia, la cohesión social y el desarrollo económico, igualmente amplificó su vivo testimonio de que una izquierda supuestamente totalitaria impone perspectivas y políticas conformistas y censoras.

En resumen, la crítica neoliberal de la sociedad y la justicia social en nombre de la libertad y las normas morales tradicionales se ha convertido hoy en día en el sentido común de una fuerte cultura neoliberal. En un extremo, está la «píldora roja» de la ideología de la llamada «derecha alternativa» (*Alt-Right*); en su forma más moderada, está la convicción de que la vida está determinada por la genética, la responsabilidad personal y la competencia de mercado. Dentro de este sentido común, lo social es el enemigo de la libertad y los activistas por la justicia social son los enemigos del pueblo libre. Sin embargo, como hemos visto, el ataque a lo social — su existencia y su pertinencia como espacio de justicia — también desinhibe la libertad identificada con el neoliberalismo, transformándola de un simple libertarismo moral a un agresivo ataque contra la democracia. Permite el ejercicio de la libertad sin preocupaciones por el contexto social o sus consecuencias, sin el cuidado por la sociedad, la civilidad, los lazos sociales, y sobre todas las cosas, sin preocupación por el cultivo político del bien común. De esta manera, la consigna «no existe tal cosa como la sociedad» produce mucho más que cuestionar la socialdemocracia y el Estado de bienestar como modalidades de interferencia sobre el mercado que crean «dependencia» y un «derecho» equívoco. Hace más que propagar la noción de que los impuestos son un robo, en vez del material con el cual se mantienen la vida común y las cosas públicas.⁵⁶ Hace más que culpar a los pobres

⁵⁶ Bonnie Honig, *Public Things: Democracy in Disrepair*, Nueva York, Fordham University Press, 2017.

por su condición o a la «naturaleza» de las minorías y las mujeres de todas las razas por sus números mínimos en profesiones y posiciones de élite. La libertad sin la sociedad destruye el léxico por el cual la libertad se vuelve democrática, unida a la conciencia social y anidada en la igualdad política. La libertad sin la sociedad es un puro instrumento de poder, desprovisto de las preocupaciones por los otros, el mundo o el futuro.

Reducir la libertad a la licencia personal sin regulaciones en el contexto del rechazo de lo social y del desmantelamiento de la sociedad produce algo más. Consagra como libertad de expresión todo sentimiento, de base histórica y política, de (pérdida de) privilegio basado en la blanquitud, la masculinidad o el nativismo, a la vez que niega que sea un producto social, liberándolo de toda conexión con la conciencia social, el compromiso o sus consecuencias. El derecho al privilegio perdido en razón de la blanquitud, la masculinidad y el nativismo se convierte fácilmente en una rabia justificada contra la inclusión social y la igualdad política de los excluidos históricamente. Esta rabia a su vez se convierte en la expresión consumada de la libertad y de la norteamericanidad, o la libertad y la europeidad, o la libertad y Occidente. Con la igualdad y la solidaridad social desacreditadas y la existencia de poderes que reproducen las desigualdades históricas, las abyecciones y las exclusiones negadas, el supremacismo blanco masculino gana así nueva voz y legitimidad en el siglo XXI.

Ahora estamos en posición de captar cómo los nazis, el KuKluxKlan y otros nacionalistas blancos se reúnen públicamente en «actos de libertad de expresión», por qué un autoritario supremacista blanco en la Casa Blanca es identificado por sus votantes con la libertad

gracias a su «incorrección política», y cómo décadas de políticas y principios de inclusión social llegan a ser estigmatizadas como normas y reglas tiránicas impuestas por mafias de izquierda. ¿Qué pasa cuando la libertad se reduce a aseveraciones desnudas de poder y de derecho al privilegio, cuando la idea misma de la sociedad es rechazada, cuando la igualdad es desestimada y la democracia adelgazada en un privatismo liberal? No es solo que la justicia social sea menospreciada. Expresiones crudas y provocadoras del supremacismo se convierten en expresiones de libertad para cuya protección se escribió la Primera Enmienda. Pero no fue así. La Primera Enmienda fue una promesa de la democracia a los ciudadanos de que el Estado no intervendría en su conciencia individual, su fe y su voz política. No fue una promesa de proteger los ataques feroces a otros seres o grupos humanos, como tampoco fue una promesa de someter a la nación a una corporocracia o a una teocracia cristiana. Pero, como se argumentará con más detalle en los capítulos 4 y 5, una cultura neoliberal de la libertad asocial prepara el camino para ambas.

Hannah Arendt no ayuda

Críticas al concepto de sociedad y de lo social se han alzado desde otros cuarteles, además del de Hayek y los neoliberales: ninguna más notoria en la teoría política que la de Hannah Arendt. No nos demoraremos mucho aquí, porque nuestro interés por este problema no está en la teoría política, sino en las coordenadas de los poderes y el discurso político contemporáneos. Vivimos en tiempos neo-hayekianos y nunca hemos vivido en tiempos arendtianos. Igualmente, una breve

nota sobre Arendt vale la pena tanto por su influencia peculiarmente amplia sobre los filósofos políticos de izquierda, como porque la antipatía de Arendt hacia lo social coincide con la de Hayek en intensidad, si bien no en contenido. Para Hayek, lo social no existe; para Arendt, su inflado desarrollo moderno ha destruido la quintaesencia de las capacidades humanas para la libertad y la acción en la esfera pública.

La invectiva de Arendt contra lo social en *La condición humana* es muy conocida: ni privado ni público, argumenta, el alza y la valorización de lo social en la modernidad reduce la política a cuestiones de bienestar y genera formas de lo político según el modelo de un gigantesco hogar que provee las necesidades humanas. En las democracias sociales y en los socialismos, los humanos son reducidos a trabajadores y consumidores, criaturas de necesidad más que de libertad. Lo que aquí se pierde no es solo una forma más noble de vida política y una esfera protegida de lo privado, sino lo distintivo de nuestra propia especie en cuanto seres de acción y de intelecto. En *La condición humana*, casi no hay nada de malo en la modernidad que Arendt no atribuya a la usurpación del todo por lo social: la falta de autenticidad así como el conformismo; la acción reemplazada por la conducta y la narrativa épica reemplazada por la estadística; la desaparición de un reino cuyas coordenadas eran el riesgo y la distinción a favor de un reino donde imperan la igualdad y la mediocridad; el gobierno político como logro humano singular obstaculizado por el ascenso del «gobierno de nadie» de los mercados y las burocracias; la vida pública como el dominio de *arête* y *virtu* reemplazada por la sociedad centrada en el trabajo, «la única actividad humana necesaria para mantener la vida» que antes estaba

escondida en el hogar como algo vergonzoso; y la ciudadanía de los libres, orientada enteramente a la autodisciplina, que desaparece en las multitudes serviles cargadas de «un irresistible instinto de despotismo».⁵⁷

A pesar de todo su oprobio dirigido contra lo social en *La condición humana*, la condena más fuerte de Arendt contra los rasgos de lo social destructores de la libertad y la política aparece en *Sobre la revolución*. Entre las revoluciones políticas derivadas de la modernidad, sostiene, solo la Revolución norteamericana concretó su promesa emancipatoria. ¿Por qué? Solo la Revolución norteamericana evitó «la cuestión social, en su expresión más terrorífica de la pobreza de las masas».⁵⁸ La Revolución francesa, por contra, fue destruida cuando el grito de la libertad fue reemplazado por las demandas de los pobres por el pan, demandas que desbordaron la esfera de lo político con sus cuerpos y necesidades, y provocaron el terror.

Quando [la multitud] apareció en la política, la necesidad apareció con ella, y el resultado fue que el poder del Antiguo Régimen quedó impotente y la nueva república nació muerta; la libertad se rindió frente a la necesidad, a las urgencias de la vida misma...

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

⁵⁷ Hannah Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 2016.

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

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

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

La pobreza es algo más que carencia; es un estado de constante indigencia y miseria extrema cuya ignominia consiste en su poder deshumanizante; la pobreza es abyecta debido a que coloca a los hombres bajo el imperio absoluto de sus cuerpos, esto es, bajo el dictado absoluto de la necesidad, según la conocen todos los hombres a través de sus experiencias más íntimas y al margen de toda especulación. Bajo el imperio de esta necesidad, la multitud se lanzó en apoyo de la Revolución francesa, la inspiró, la llevó adelante y, llegado el día, firmó su sentencia de muerte, debido a que se trataba de una multitud de pobres.⁶⁰

La crítica de Arendt de lo social difiere significativamente de la de Hayek. El legado de la modernidad más dañino para la vida política, la sociedad, es el teatro de la producción, el bienestar social, las necesidades y las satisfacciones, más que de la acción, los hechos y la inmortalidad. Para Hayek, la sociedad es el producto de arrogantes hacedores del bien, racionalistas y despotas, aquellos con ambiciones de diseñar y dirigir la sociedad, antes que honrar la libertad y la tradición que permite su orden y su evolución espontáneos. Arendt quiere salvar la vida política de la intrusión de cuerpos y necesidades, de la economía y el conductismo, lo cual está a años luz del deseo de Hayek de salvar los mercados y la moral de los esquemas de la justicia social. Arendt idealiza la acción deliberada en la esfera pública; Hayek idealiza a los individuos moralmente

⁶⁰ Arendt, *Sobre la revolución...*, p. 79. Véase también Sheyla Benhabib, «The Personal Is Not the Political», *Boston Review*, 1 de octubre, 1999, disponible en <http://bostonreview.net/books-ideas/seyla-benhabib-personal-not-political>.

disciplinados tendentes a sus propios intereses. Arendt se preocupa porque la libertad se haya perdido por la conducta; Hayek se preocupa por su restricción por el poder del Estado y su disolución en culturas políticas de la dependencia. Para Hayek, lo social es una ficción tóxica que anima el monstruo destructor de la libertad de un Estado invasivo. Para Arendt, lo social es en sí mismo una fuerza devoradora, que Hanna Pitkin compara con la figura del «intento de un monstruo del mal [...] de debilitarnos, absorbernos y finalmente destruirnos, tragándose nuestra individualidad distintiva y convirtiéndonos en robots que mecánicamente sirven a sus propósitos».⁶¹

Aun a pesar de todas sus diferencias, algo conecta el odio a lo social compartido por Arendt y Hayek, algo más allá de su estado de alerta ante la emergencia del fascismo, de los proyectos de nacionalsocialismo y de los regímenes de Estado represivos, hasta las revoluciones proletarias. Arendt y Hayek denostan a los Estados dedicados a satisfacer las necesidades humanas y denostan la vida política, incluyendo la democracia, dirigida al bienestar humano. Ambos temen la conquista o la ocupación de lo político por las demandas de las masas desbordantes, demandas que les parece ponen en riesgo la libertad e incluso la civilización. Sobre todo, ambos rechazan el entendimiento crítico de la izquierda de lo social como el espacio moderno esencial de la emancipación, la justicia y la democracia. Para ambos, la libertad muere con el ascenso de lo social. La socialdemocracia y el comunismo de Estado son, de esta manera, puntos en un espectro de lo que Tocqueville denominó la «servidumbre regulada, suave y pacífica»

⁶¹ Hanna Pitkin, *The Attack of the Blob: Hannah Arendt's Concept of the Social*, Chicago (IL), University of Chicago Press, 1998, p. 4.

resultante de un estatismo administrativo que prepara las necesidades y esculpe los objetivos de un pueblo. Aunque Hayek afirme un individualismo ontológico y un privatismo liberal y Arendt sueñe con ciudadanos que «actúan de común acuerdo» para hacer un mundo en común, ambos comparten la convicción de que la cuestión social ha superado la vida política moderna y la sociedad ha superado al individuo. La libertad se basa en demonizar y finalmente derrotar lo social. La sociedad debe ser desmantelada.

La pérdida del imaginario político de lo social

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

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

Schmitt desarrolla este punto de manera diferente en *El Nomos de la Tierra*, donde dice: «Cada nuevo periodo y cada nueva época de la coexistencia de

⁶² Un ensayo fascinante de Alexander Somek, «The Social Question in a Transnational Context», me llevó a prestar atención a este argumento de Schmitt. LEOS Paper núm. 39/2011, junio de 2011, disponible en <http://eprints.lse.ac.uk/53215/1/LEQSPaper39.pdf>. Véanse pp. 47-48.

pueblos, imperios y países, de potentados y potencias de todo tipo, se basa en nuevas divisiones del espacio, nuevas delimitaciones y nuevas ordenaciones espaciales de la tierra».⁶³

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

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

⁶³ Carl Schmitt, *El Nomos de la Tierra. En el Derecho de Gentes del «Jus publicum europaeum»*, Buenos Aires, Editorial Struhart & Cía, 2005, p. 62.

Alexander Somek extrae una segunda idea de *Tierra y mar* de Schmitt. Es el vínculo que Schmitt establece entre órdenes espaciales y visión escatológica. Somek escribe: «Schmitt nos hace darnos cuenta de [...] que las alteraciones del orden del espacio también involucran [...] la dimensión espacial con la cual imaginamos el surgimiento de mundos mejores en el futuro».⁶⁴ Dicho simplemente, visualizamos futuros posibles desde y en términos de órdenes espaciales de nuestro presente, especialmente en términos de sus divisiones y coordenadas.⁶⁵ Esta idea es significativa al considerar las implicaciones del desmantelamiento de la sociedad y su sustitución por una esfera hinchada de moralidad tradicional y una operación expandida de los mercados. Si lo social desaparece de nuestras ideas, nuestro discurso y nuestra experiencia, desaparece de nuestras visiones del futuro, utópicas y distópicas. Imaginamos futuros nacionalistas autoritarios, futuros de redes virtuales, futuros tecnocráticos, futuros anarquistas, futuros cosmopolitas transnacionales y futuros fascistas. Hablamos en términos vagos sobre la «multitud» o «lo común», en ausencia de la democratización concreta de los poderes que albergan y por los cuales serían acompañados. Ninguno de ellos apunta a inventar las posibilidades de un gobierno democrático del siglo XXI alcanzado por y basado en parte en la democratización del poder social. Ninguno trabaja en el espacio del poder social, incluso si ese poder continúa generando

⁶⁴ Somek, *op. cit.*, p. 48.

⁶⁵ Sabemos esto por su reverso, en lo que Baudrillard llamó «el espejo de la producción» en la visión de Marx de la sociedad. A pesar de su apreciación casual de la libertad que toma forma más allá de la producción, Marx basó la vida y la libertad en la gigante organización de las masas trabajadoras que pobló su propio mundo. Véase Jean Baudrillard, *El espejo de la producción*, Barcelona, Gedisa, 1996.

dominación, estratificación, explotación, exclusión y abyección. Y ninguno nos reúne en tanto sociedad para deliberar sobre la sociedad y gobernar en común.

El lenguaje preciso es intercambiable —«lo social» y «la sociedad» son los únicos términos que se acercan a captar esos poderes y este encuentro—. Sin embargo, algo debe aproximarse a ellos para construir la igualdad política requerida por las aspiraciones democráticas. Es un signo del triunfo de la razón neoliberal el hecho de que, en décadas recientes, la gramática de lo social, incluyendo su importancia para la democracia, haya desaparecido en gran medida de las visiones de futuro de la izquierda (y no solo de la derecha). En Estados Unidos, Occupy Wall Street puede ser reconocido por haber vuelto a introducir lo social en el discurso público. Más recientemente, nuevas nociones de socialismo y proyectos como el Green New Deal se han movilizad para demandar la administración política de bienestar social, en sentido amplio. Pero la relación de lo social con el gobierno democrático sigue rota y ausente de estos importantes discursos de rebelión contra el intento del neoliberalismo de vencer a la sociedad y lo social.



2. La política debe ser destronada

Hoy en día los únicos poseedores de poder sin freno de ninguna ley que los obligue y que son guiados por las necesidades políticas de una máquina voluntariosa, son los así llamados legisladores. Pero esta forma predominante de democracia es en última instancia autodestructiva, porque impone sobre los gobiernos tareas sobre las cuales una opinión acordada por la mayoría no existe ni puede existir. Es por lo tanto necesario restringir estos poderes para proteger a la democracia respecto de sí misma.

Friedrich Hayek, «The Dethronement of Politics»¹

«Lo político» es un término acuñado en el siglo XX, inspirado en la obra de Max Weber y conjugado de manera diferente por Carl Schmitt, Hannah Arendt, Claude Lefort, Paul Ricoeur, Sheldon Wolin y Ernesto Laclau y Chantal Mouffe.² Estas diferencias no serán

¹ Hayek, *Law, Legislation, and Liberty, Volume 3: The Political Order of a Free People*, Chicago (IL), University of Chicago Press, 1979, p. 149.

² James Wiley ofrece una historia intelectual de «lo político» en *Politics and the Concept of the Political: The Political Imagination*, Nueva York, Routledge, 2016. Allí (pp. 3-4) observa que «el “concepto de lo político” fue acuñado en 1927 por Carl Schmitt», pero que el «concepto» es diferente del uso del término «lo político», que Wiley rastrea en

examinadas aquí, ni tampoco nos detendremos en la posibilidad de que la extensiva tematización de «lo político» en el siglo XX sea un caso del búho de Minerva volando al anochecer, aunque eso es lo que Arendt tácitamente argumentó y lo que Schmitt temía.³ De todos modos, nuestro foco de interés está en la importancia del término para pensar sobre la producción del presente por parte del neoliberalismo.

Al diferenciar lo político de la política, no se remite mayormente a instituciones o prácticas explícitas, no se quiere hacer coincidente lo político con los Estados ni se le reduce a las particularidades del poder político o del orden político. Más bien, lo político identifica un teatro de deliberaciones, poderes, acciones y valores donde la existencia común es pensada, formada y gobernada. Lo político concierne ineludiblemente al tejido de coordenadas de justicia y de orden, pero también de seguridad, de ecología, de urgencia y de emergencia. Las formas particulares de poder —sean legales o decisionistas, compartidas o autocráticas, sin escrúpulos o legítimas y responsables— son las marcas distintivas de lo político, pero son las formas específicas de la razón lo que le da forma en cualquier tiempo y espacio. Los poderes de lo político son (en su esencia) generados por la comunidad que lo convoca, pero no de la manera metódica y rastreable en la que los marxistas piensan que el trabajo genera plusvalía.⁴

una carta de Max Weber refiriéndose a «*das Politics*» como su antiguo «amor secreto».

³ «Cuando la filosofía pinta con sus tonos grises, ya ha envejecido una figura de la vida que sus penumbras no pueden rejuvenecer, sino solo conocer; el búho de Minerva solo alza su vuelo en el ocaso». G. W. F. Hegel, «Prefacio» a *Filosofía del derecho*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, p. 63.

⁴ A pesar de Marx, lo político no es un mero efluente del modo de producción, su superestructura, o el escenario sobre el cual se despliegan los conflictos de clase. A pesar de Schmitt, no es reductible a la distinción amigo-enemigo que organiza la guerra y la identidad

Tampoco estamos hablando de superestructura; lo político no es un mero reflejo de los poderes sociales, un escenario donde se juegan «las luchas reales» de la sociedad civil.⁵ Más bien, el poder político siempre materializa, y es formado por, una racionalidad distinta, una forma de razón y sus oclusiones, un conjunto de normas y sus efectos generativos. Como nos recuerda Michel Foucault, el poder no es independiente de la construcción de la verdad ni es asimilable a la verdad, y el poder político no es una excepción.⁶

A pesar de Schmitt y Arendt, lo político no tiene fundamentos ontológicos ni características históricamente inmutables. No es autónomo respecto de otras esferas o poderes; más bien poroso, impuro y sin barreras, está impregnado de fuerzas y valores económicos, sociales, culturales y religiosos. Aun así, lo político es singular al dirigir el destino, incluso la vida y la muerte, de mundos humanos y no humanos a gran escala. Es también un espacio distintivo de sentido para un pueblo, que genera identidad individual y colectiva de cara a otros. Sobre todo, solo lo político sostiene la posibilidad de la democracia, entendida como gobierno del pueblo.⁷ La

nacional. A pesar de Arendt, lo político no es distinto de la violencia ni es básicamente un terreno donde alcanzar reconocimiento o inmortalidad a través de discursos y hechos. A pesar de Weber, lo político no está definido por su recurso único a la violencia, ni está centrado en el Estado. Y, a pesar de Wolin, lo político no es pertinente solo para sociedades libres y para proyectos de bienestar, ni es distinguible de la política por su aparición excepcional o episódica.

⁵ Karl Marx, *La ideología alemana*, Buenos Aires, Santiago Rueda Editores, 2005.

⁶ «El poder nos somete a la producción de la verdad y solo podemos ejercer el poder por la producción de verdad [...] Tenemos que producir la verdad del mismo modo que, al fin y al cabo, tenemos que producir riquezas, y tenemos que producir una para poder producir las otras». Michel Foucault, clase del 14 de enero de 1976, en *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*, Buenos Aires, FCE, 2001, pp. 33-48.

⁷ El ejercicio del poder democrático, escribe Sheldon Wolin, implica «la máxima participación entre iguales» y está «lejos del ejercicio del

democracia sin lo político es un oxímoron; el reparto del poder que implica la democracia es un proyecto únicamente político que requiere cultivo, renovación y apoyo institucional. La legitimidad de la democracia sale de vocabularios y mandatos exclusivamente políticos.

Los pensadores neoliberales observaban lo político con cautela, y como veremos en profundidad en breve, fueron abiertamente hostiles a sus variantes soberanas y democráticas. El neoliberalismo apunta así a limitar y contener lo político, separándolo de la soberanía, eliminando su forma democrática y debilitando sus energías democráticas. De sus aspiraciones «posideológicas» y su afirmación de la tecnocracia a su economización y privatización de las actividades gubernamentales, de su oposición desenfrenada al «estatismo» igualitario a su pretendida deslegitimación y contención de las demandas democráticas, de su objetivo de restringir el voto a su intento de limitar claramente ciertos tipos de estatismo, el neoliberalismo busca limitar y desde-mocratizar lo político.⁸ Para este fin, los neoliberales impulsaron Estados e instituciones supranacionales despolitizados, leyes que «encasillarían y protegerían el espacio de la economía mundial», modelos de gobernanza basados en principios empresariales, sujetos orientados por el interés y disciplinados por los mercados y la moral.⁹

La gestión, la ley y la tecnocracia, en lugar de la deliberación democrática, la protesta y el reparto del poder: muchas décadas de esta hostilidad multifacética

crudo poder de la masa». Wolin, «Democracy and the Political» en Nicholas Xenos (ed.) *Fugitive Democracy and Other Essays*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 2016, p. 249.

⁸ Las cada vez más frecuentes prácticas de supresión de votantes en las elecciones de Estados Unidos amplían prácticas neoliberales anteriores de limitar el derecho al voto y de restringir el alcance de la democracia electoral.

⁹ Quinn Slobodian, *Globalists*, *op. cit.*, p. 92.

contra la vida política han generado en poblaciones neoliberalizadas, en el mejor de los casos, una extendida desorientación respecto del valor de la democracia y, en el peor de los casos, oprobio respecto de ella. Pero, en tanto lo político ha sido defenestrado y atacado, pero no extinguido, mientras la democracia misma ha sido adelgazada y desvalorizada, las energías y los poderes políticos no democráticos y antidemocráticos en órdenes neoliberalizados han incrementado su magnitud e intensidad. Así, los efectos neoliberales tales como la creciente desigualdad y la inseguridad han generado inflamados populismos de derecha y demagogos políticos en el poder, que no se corresponden con los sueños neoliberales de ciudadanías pacificadas y ordenadas, economías desnacionalizadas, Estados austeros y fuertes, e instituciones internacionales dedicadas a facilitar la acumulación de capital y a estabilizar la competencia.¹⁰

Hay, por un lado, una obviedad en la afirmación de que el ataque neoliberal a la vida política contribuyó a las rebeliones antidemocráticas de hoy en día. Las políticas neoliberales buscan aflojar el control político de los actores económicos y de los mercados, reemplazando la regulación y la redistribución con libertad de mercado y derechos de propiedad sin restricción. Los años de Reagan-Thatcher tomaron su forma del refrán que afirma que «el gobierno es el problema, no la solución» para los problemas económicos y sociales, un refrán que se convirtió en el pretexto para el recorte de impuestos, para desmantelar el Estado de bienestar y para desatar las riendas del capital respecto de cualquier clase de restricción, incluyendo aquella impuesta por el poder de negociación sindical. El desafío al control político llegó más lejos, no obstante, al desdemocratizar la cultura política

¹⁰ Crisis financieras, económicas y de seguridad han agregado leña al fuego que se dirige contra las democracias constitucionales, augurando su reemplazo con nuevos regímenes del siglo XXI.

y los sujetos en ella. En las elecciones presidenciales de 2000, George W. Bush se convirtió en un ícono de este proceso por ser el primer MBA de la historia en asumir la presidencia.¹¹ Otro ícono surgió durante la campaña de 2016, el de un promotor inmobiliario que se valió de su falta de conocimiento y de experiencia política como una razón para hacerlo presidente. La guerra que Donald Trump declaró a la «ciénaga de Washington» y su promesa de traer los principios empresariales y «el arte del negocio» al Salón Oval se complementaron con la ambición de su principal secuaz, Steve Bannon, de «deconstruir el Estado administrativo», y con las agendas de privatizaciones de sus convocados al gabinete, muchos de los cuales tenían entre poca y ninguna experiencia política antes de asumir el liderazgo de las agencias de gobierno.¹² La demonización neoliberal del «estatismo» también provee las bases para las alianzas, de otro modo improbables, entre libertarios económicos, plutócratas, anarquistas armados de derecha, vigilantes autoconvocados del KuKluxKlan, fanáticos provida y promotores de la educación en casa.¹³ En resumen, mientras el principio de «sacarnos de encima al gobierno» mutó en

¹¹ John Solomon, «Bush, Harvard Business School, and the Makings of a President», *New York Times*, 18 de junio, 2000, disponible en <https://www.nytimes.com/2000/06/18/business/bush-harvard-business-school-and-the-makings-of-a-president.html>

¹² Philip Rucker y Robert Costa, «Bannon Vows a Daily Fight for "Deconstruction of the Administrative State"», *Washington Post*, 23 de febrero, 2017, disponible en <https://www.washingtonpost.com>; Paul Waldman, «Donald Trump Has Assembled the Worst Cabinet in American History», *Washington Post*, 19 de enero, 2017, disponible en <https://www.washingtonpost.com>; Jenny Hopkinson, «Trump Hires Campaign Workers Instead of Farm Experts at USDA», *Politico*, 21 de septiembre, 2017, disponible en <https://www.politico.com>; Eugene Robinson, «Surprise: Trump's Newest Cabinet Nominee Has No Relevant Experience», *Washington Post*, 29 de marzo, 2018, disponible en <https://www.washingtonpost.com>.

¹³ Véase David Neiwert, *Alt-América: The Rise of the Radical Right in the Age of Trump*, op. cit. Sobre el «estatismo» como el mejor amigo de los progresistas y el enemigo de la libertad, véase Mark Levin, *Liberty and Tyranny: A Conservative Manifesto*, Nueva York, Threshold Editions, 2010.

una animosidad generalizada hacia lo político, también animó un movimiento que afirma un liberalismo autoritario en algunas esferas y un moralismo autoritario en otras. Esta sería la versión corta de la narración acerca de cómo desde el neoliberalismo llegamos al presente.

Por otro lado, hay muchas cosas que no se alinean en el argumento de que la antipolítica neoliberal generó el crecimiento del autoritarismo antidemocrático por todo el Euroatlántico. ¿Cómo, precisamente, la atracción popular hacia caudillos políticos y el clamor por Estados de ley y orden nacen de una racionalidad que figura el poder político concentrado como el supremo peligro contra los mercados y la libertad? El creciente ultranacionalismo, ¿no señala acaso un corte radical con el neoliberalismo? ¿No es por eso que tantos expertos han oído la sentencia de muerte al neoliberalismo con el Brexit, la elección de Trump y el ascenso de la derecha nacionalista en Europa?¹⁴ ¿Y cómo cuadrar la intensa polarización política de nuestros tiempos con una racionalidad antipolítica y antidemocrática en el gobierno?

Para apreciar cómo la razón neoliberal contribuyó al ascenso de la derecha antidemocrática, tenemos que examinar con más detalle su ataque a la forma democrática de lo político. ¿Cuáles son los contenidos precisos de la desconfianza del neoliberalismo respecto de lo político y su hostilidad hacia la democracia? ¿Es su objeción central al poder político en cuanto tal, al estatismo expansivo, a la soberanía, a la democracia o a todos estos juntos?¹⁵ ¿Está el neoliberalismo en gran medida

¹⁴ Véase Cornel West, «Goodbye, American Neoliberalism. A New Era is Here», *The Guardian*, 17 de noviembre, 2016, disponible en <https://www.theguardian.com>; Michael A. Peters, «The End of Neoliberal Globalization and the Rise of Authoritarian Populism», *Educational Philosophy and Theory*, núm. 50(4), 2018, pp. 323-25; Martin Jacques, «The Death of Neoliberalism and the Crisis in Western Politics», *The Guardian*, 21 de agosto, 2016, disponible en <https://www.theguardian.com>.

¹⁵ Thomas Biebricher, *The Political Theory of Neoliberalism*, Stanford, Stanford University Press, 2019, es inmensamente útil para responder

preocupado por contener los poderes de los Estados nación para construir los poderes de las federaciones supranacionales e instituciones que organizan el capitalismo global, como sostiene Quinn Slobodian?¹⁶ ¿O su oposición a lo político es más profunda, enraizada en la preocupación por elevar otros dominios y poderes: tradición, mercados, moralidad, pero quizá también ciencia y técnica?¹⁷ ¿Cómo actúa su oposición al poder político y especialmente al poder político democrático? ¿Qué puntos ciegos y efectos no intencionados podría introducir esta aversión al poder y a la dinámica política en su propio proyecto? ¿Cómo termina cediendo ante las fuerzas plutócratas y fascistas que intentaba cercar y el afecto de la masa politizada que intentaba calmar? ¿Qué es lo que politiza o despolitiza, intencionada o inadvertidamente, de manera que semejante furia populista se convierta en su propio engendro? ¿Qué otras fuerzas se intersectan con la racionalidad neoliberal —órdenes de género y de raza dentro de Occidente, el imaginario imperial-colonial constitutivo de Occidente, el nihilismo, el desarraigo, la desublimación— que ceden a formaciones claramente indeseables para fundadores intelectuales del neoliberalismo, la cuales trataron de prevenir con su reformulación del liberalismo y el capitalismo?

La antipolítica neoliberal

Los intelectuales neoliberales diferían en sus antagonismos contra lo político, especialmente en sus esfuerzos por reconfigurar la relación Estado-economía

a esta pregunta, y me baso extensamente en este texto y en William Callison, «Political Deficits: The Dawn of Neoliberal Rationality and the Eclipse of Critical Theory», *op. cit.*, en este capítulo.

¹⁶ Slobodian, *Globalists*, *op. cit.*

¹⁷ Para una aproximación neoliberal de ciencia, técnica y lo político, véase Biebricher, *The Political Theory of Neoliberalism*, *op. cit.* y Callison, «Political Deficits», *op. cit.*

y limitar la democracia. Milton Friedman y Friedrich Hayek presentaban lo político como un dominio peligrosamente autoexpansivo que tenía que ser limitado de forma fuerte, al tiempo que era conformado a los propósitos neoliberales. Los ordoliberales se acercaban a Carl Schmitt, trataban de construir el Estado fuerte requerido para el orden y la estabilidad económicos, a la vez que le daban una forma tecnocrática y lo aislaban de las demandas democráticas. Exploraremos algunas de estas especificidades en breve. Lo que hace posible unirlos es que todas y cada una perciben las libertades individuales y los mercados, junto con la moralidad tradicional, como amenazados por los intereses y los poderes coercitivos, rebeldes y arbitrarios albergados en lo político. También todas objetaban la plataforma que lo político provee para los intereses que distorsionan los mercados, ya sean los del gran capital, las mayorías democráticas, los pobres o aquellos que promueven nociones del bien común. Se oponían al diseño político de la sociedad, por lo tanto, a la mayor parte de las políticas públicas y los bienes públicos.¹⁸ De esta manera, todos ellos trataban de contener radicalmente los poderes políticos, al someter la política a coordinadas y medidas económicas, por un lado, y al ponerla bajo el yugo de los requerimientos del mercado, por otro. La economización de su tejido y la subordinación de sus poderes a la economía, juntas, controlarían sus peligros implícitos.

Sobre todo, los neoliberales se unieron para oponerse a la democracia fuerte —movimientos sociales, participación política directa o demandas democráticas al Estado— que ellos identificaban como totalitarismo,

¹⁸ Hayek y Friedman sospechaban de todos los engaños del conocimiento y la razón que usurpan el orden espontáneo, mientras que los ordos, que ponían más fe en las ciencias sociales, objetaban el carácter inherentemente acientífico de esos intentos, la dificultad de unirlos a la experticia y los mecanismos técnicos.

fascismo o el gobierno de las mafias. Para estos fines, Hayek cuestionaba la soberanía popular como incoherente y la propia noción de soberanía política como inapropiada para las sociedades libres. James Buchanan, fundador de la Teoría de la Elección Pública en la línea neoliberal de la Escuela de Virginia,¹⁹ denostaba los bienes públicos, especialmente la educación superior pública, por generar «demasiada democracia». Buchanan intentaba fortalecer los «derechos de los Estados» (del Sur) contra los mandatos federales de igualdad y antidiscriminación; propuso incluir los presupuestos equilibrados en la Constitución norteamericana, a fin de rechazar permanentemente las demandas democráticas de un Estado social.²⁰ Argumentaba directamente a favor de reducir los «excesos democráticos», entendía la importancia del fraude electoral y la supresión de votantes, y fusionó su proyecto de libre empresa con el proyecto del supremacismo blanco. Los ordoliberales querían esencialmente reemplazar la democracia por la tecnocracia y un fuerte Estado autónomo. Muchas escuelas del neoliberalismo afirmaban una «dictadura liberal» como un legítimo régimen transicional de la «democracia totalitaria» (la socialdemocracia) a la libertad. Sin embargo, el ataque neoliberal a la democracia a veces es menos osado. Incluye alterar los significados de la democracia,

¹⁹ La Teoría de la Elección Pública (Public Choice Theory) es una corriente del neoliberalismo que intenta utilizar la microeconomía para estudiar los problemas de las ciencias políticas con el objetivo de producir un marco institucional que reduzca el poder político frente a la sociedad civil y que limite las funciones del Estado. El economista James Buchanan desarrolló una aplicación de la teoría económica para estudiar las decisiones políticas y gubernamentales y la extendió al estudio de las decisiones de 1^os ciudadan*^s frente a las opciones del «mercado político». Por este desarrollo Buchanan ganó un Premio Nobel de Ciencias Económicas en 1986. [N. de la T.]

²⁰ Nancy MacLean, *Democracy in Chains: The Deep History of the Radical Right's Stealth Plan for America*, Nueva York, Viking, 2017, pp. 43-44, 67-70, *op. cit.*

reduciéndola a un «método» de establecer reglas, más que una forma de gobierno, restringiendo su alcance y separándola del gobierno.

Estrangular a la democracia resulta fundamental, no incidental, para el más amplio programa neoliberal. Las energías democráticas, creían los neoliberales, engordan de forma inherente lo político, lo cual amenaza la libertad, el orden espontáneo y el desarrollo, y en su forma extrema dan lugar al despotismo o el totalitarismo. Hasta el gobierno ordinario de mayorías democráticas da lugar al Estado redistributivo, administrativo, extralimitado y a un fuerte activismo democrático que cuestiona la autoridad moral y trastoca el orden desde abajo. La versión excepcionalmente adelgazada de la democracia que el neoliberalismo tolera se separa así de la libertad política, de la igualdad política y del reparto de poder entre ciudadanos, de la legislación tendente al bien común, de cualquier noción de interés público que exceda la protección individual de las libertades y la seguridad, y de las culturas de la participación.²¹

Claro que ningún intelectual neoliberal quería un Estado débil. Más bien, el doble objetivo era limitar el alcance y enfocar con precisión el trabajo del Estado.²² Mientras el Estado clásico liberal surge del modelo económico del *laissez-faire* y del modelo político del

²¹ Debilitar la democracia era entonces vital para lo que Foucault formuló como la reprogramación radical del liberalismo por parte del neoliberalismo, aunque el mismo Foucault le haya prestado escasa atención a la democracia. Michel Foucault, *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*, Buenos Aires, FCE, 2007.

²² El foco del Estado, como dijo un ordoliberal, debería ser entera y únicamente «la tarea de garantizar que la economía funcione de manera ordenada». Véase Christian Joerges, «Europe After Ordoliberalism» en Thomas Biebricher y Frieder Vogelmann (eds.), *The Birth of Austerity: German Ordoliberalism and Contemporary Neoliberalism*, Londres, Rowman and Littlefield, 2017, p. 198. Véase también Josef Hien y Christian Joerges, eds., *Ordoliberalism, Law, and the Rule of Economics*, Londres, Bloomsbury, 2017.

«vigilante nocturno», los neoliberales querían construir, consolidar y fijar legalmente un Estado unificado y fuerte, que según ellos la soberanía política desataría, la democracia desorientaría y dividiría, y que la burocracia mermaría. El Estado neoliberal tenía que ser austero, no soberano, y con visión nocturna, aislado de los intereses creados, los compromisos pluralistas y las demandas de las masas.²³ Las incompatibilidades de la democracia representativa con un Estado semejante son muchas. Resultan obvios el tráfico de influencias, la captación de ingresos y otras conductas para beneficio propio de poderosos intereses. El problema más serio, sin embargo, es el que presenta la cuestión de las clases trabajadoras y los pobres, dado su inevitable demanda de que la cuestión social sea dirigida por un Estado social.²⁴ A pesar de sus diferencias, los neoliberales convergieron en reconocer que la democracia representativa basada en el sufragio universal en grandes Estados nación capitalistas inevitablemente sería controlada por la clase numéricamente mayor, haciendo inevitable la socialdemocracia, incluyendo su tendencia totalitaria.

²³ Esta forma del Estado, como sostiene Thomas Biebricher, requería una nueva forma de teoría y práctica política en que los Estados se legitimaran, pero no saturados por la democracia (ahora limitada al sufragio universal y la igualdad ante la ley) y en la cual la acción del Estado estuviese siempre ligada al bienestar del orden del mercado.

²⁴ Como deja claro Callison, los ordoliberales se aproximaban a la cuestión social de manera un poco diferente, queriendo cooptarla, más que disolverla. Con su economía social de mercado de la «tercera vía», buscaban soluciones que fueran mejores que el socialismo o la socialdemocracia de la izquierda. Véase «Political Deficits», *op. cit.*, el capítulo sobre los ordoliberales. Véase también Jurgen Reinhoudt y Serge Audier (eds.), *The Walter Lippmann Colloquium: The Birth of Neoliberalism*, Cham, Suiza, Palgrave, 2018, donde la cuestión social se resalta fuertemente. Y como Callison y Slobodian argumentan en relación con la política alemana contemporánea, *Aufstehen* [una corriente de Die Linke contraria a la apertura de las fronteras. N. de E.] pone la cuestión social y el «Estado social fuerte» en el centro de su plataforma de una forma que deriva de las tradiciones ordoliberales y socialistas, de nuevo una estrategia de cooptación. Véase William Callison y Quinn Slobodian, «An Ordosocialism Rises in Germany», en prensa.

A menos que sean engañados, entrenados o efectivamente privados de su derecho a voto, los trabajadores y los pobres siempre lucharán contra los mercados en tanto son injustos en la distribución de oportunidades y recompensas. Esta clase puede ser engañada, sin embargo, especialmente recurriendo a privilegios y poderes como la blanquitud o la masculinidad, ya que es la libertad antes que la igualdad lo que reproduce y asegura esos poderes. Puede ser entrenada para aceptar la frase «no hay alternativa» como principio de realidad, de manera que las medidas a través de las cuales la racionalidad neoliberal guía la conducta del sujeto se vuelven inmutables. Puede ser privada de su derecho a voto a través de la supresión de votantes, el fraude electoral, las elecciones y legislaciones compradas, u otras maneras de aislar el poder legislativo de la voluntad o la responsabilidad democrática. El hecho de que cada una de ellas haya sido parte importante del paisaje político estadounidense durante las décadas neoliberales explica por qué y cómo la razón neoliberal tomó el control tan fácilmente sin un ataque abierto contra la democracia representativa.

En el pensamiento y la práctica neoliberal, la crítica de la democracia y de lo político está enmascarada como síntesis de la libertad individual, especialmente en Friedman y en Hayek. La restricción del alcance del poder político en nombre de la libertad justifica el rechazo del Estado regulador (al tiempo que hace del Estado mismo un sujeto de regulación) y el límite a la voz política del pueblo. Friedman ofrece este programa en el marco libertariano más conocido; Hayek está muy en sintonía con las complejidades del control del poder político; y los ordoliberales son muy claros en su propósito de despojar de democracia a un Estado orientado por el dispositivo que ellos llaman una «constitución económica». Cada uno de ellos está conforme con que el voto y las libertades personales constituyan

la medida de la democracia y, ya sea como infracción o como norma, cada uno apoya un liberalismo autoritario —un poder político antidemocrático que delimite las libertades privadas—. Consideremos ahora el pensamiento de cada uno más detalladamente.

Milton Friedman

De los intelectuales fundadores del neoliberalismo, solo Milton Friedman promueve la causa de la economía neoliberal a través de la «democracia», vagamente definida como «libertad política» o «libertad individual».²⁵ *Capitalismo y libertad* se dedica a establecer la incoherencia del socialismo democrático y la socialdemocracia: «Hay una conexión íntima entre economía y política [...] solo ciertas combinaciones de arreglos políticos y económicos son posibles, y [...] una sociedad socialista no puede también ser democrática, en el sentido de garantizar la libertad individual».²⁶ El argumento de Friedman sobre la codependencia de la libertad económica y la libertad política depende tanto de la sinergia como de la semejanza. Históricamente, insiste, la verdadera libertad política nació solo con el capitalismo, y los dos tipos de libertad están casi siempre unidos.²⁷ Asimismo, si una sociedad solo presenta una de las dos, incitará o asegurará la otra con el transcurso del tiempo.²⁸ Lógicamente, esta idea se basa en el hecho de que los mercados libres (el «capitalismo competitivo») requieren un gobierno limitado y una

²⁵ Milton Friedman, *Capitalism and Freedom*, Chicago (IL), University of Chicago Press, 1962, p. 8. [De ahora en adelante, se citará la edición en inglés con traducción nuestra; ed. cast.: *Capitalismo y libertad. Ensayos de política monetaria*, Madrid, Síntesis, 2012].

²⁶ *Capitalism and Freedom...*, p. 8.

²⁷ *Ibidem*, pp. 8-11.

²⁸ *Ibidem*, p. 11.

clara separación del poder económico respecto del poder político, que «de esta manera habilita una» forma de poder «para compensar la otra».²⁹ El capitalismo, según este esquema, promueve inadvertidamente la libertad al limitar y restringir al gobierno.

Sin embargo, aquí está en juego mucho más que el tamaño y el alcance de un gobierno. Para Friedman, cualquier tipo de ejercicio del poder político, incluyendo aquel de las mayorías populares, amenaza la libertad tanto en la vida política como en la vida económica. Por esta razón, se opone a casi toda legislación democráticamente promulgada. ¿Por qué? Para Friedman, el doble peligro que presenta el ejercicio del poder político atañe a su concentración inherente (los mercados, por contra, dispersan naturalmente el poder) y a su dependencia de la coerción (que los mercados evitan como opción). Además, el poder político requiere o refuerza la conformidad, mientras que el mercado «permite una amplia diversidad» —en vez de someterse a la mayoría, «cada hombre puede votar, por ejemplo, el color de la corbata que quiera y obtenerlo»—.³⁰ Reconociendo que alguna medida de poder político es necesaria para asegurar las sociedades y establecer tanto «las reglas del juego» como el arbitraje de los mercados (leyes de propiedad y contratos, política monetaria, etc.), para Friedman, todos los mandatos políticos son simples sustracciones de la libertad. «La amenaza fundamental para la libertad es el poder de coacción, ya esté en manos de un monarca, un dictador, una oligarquía o una mayoría momentánea».³¹ Incluso la legislación democrática compromete la libertad al imponer la voluntad de la mayoría sobre las minorías. Los mercados, en cambio, siempre permiten que las preferencias individuales prevalezcan, lo equivalente a obtener cualquier cosa por la que uno vote. Al

²⁹ *Ibidem*, p. 9.

³⁰ *Ibidem*, p. 15

³¹ *Ibidem*, p. 15

mismo tiempo, los mercados «sacan la organización de la economía del control de la autoridad política», permitiendo que «la fuerza económica resulte en un control del poder político más que en su refuerzo».³²

Friedman, más que otros neoliberales, se acerca a un puro libertarismo. Dicho esto, articula claramente su ideal compartido de separar el poder económico y el poder político, aun cuando afirme la importancia del Estado para facilitar las condiciones para los mercados. Coincide con ellos al identificar la vida política exclusivamente con la coerción y al reducir el significado de la libertad a la ausencia de coerción. Esto desacredita cualquier forma de democracia fuerte, y no solo la socialdemocracia. Por otro lado, Friedman se une a sus colegas a la hora de legitimar el autoritarismo político para forjar mercados liberalizados, como los regímenes instalados en el Chile pos-Allende y el Irak pos-Saddam.³³

Como veremos, al mancillar la «democracia» con una imagen de la coerción mayoritaria, por un lado, y al distinguir la importancia del poder del Estado para estabilizar los mercados respecto de la cuestión de la libertad personal, por el otro, tanto Friedman, como Hayek, eliminan de una vez el valor de la democratización del poder político.

Friedrich Hayek

La efectiva limitación del poder es el problema más importante del orden social. El gobierno es indispensable para la formación de tal orden únicamente a fin de proteger a todos de la coerción y la violencia de otros. Pero, mientras que, para lograrlo, el gobierno

³² *Ibíd.*, p. 15.

³³ Michael MacDonald y Darrel Paul, «Killing the Goose That Lays the Golden Egg: The Politics of Milton Friedman's Economics», *Politics and Society*, núm. 39(4), 2011, pp. 565-588.

reclama exitosamente el monopolio de la coerción y la violencia, él mismo se convierte en la mayor amenaza contra la libertad individual. Limitar este poder fue el principal objetivo de los fundadores del gobierno constitucional en los siglos XVII y XVIII. Pero la iniciativa de contener los poderes del gobierno fue inadvertidamente abandonada cuando se empezó a creer equivocadamente que el control democrático del ejercicio del poder proveía un resguardo suficiente contra su crecimiento excesivo.

Friedrich Hayek, *Derecho, legislación y libertad*, vol. 3.

La crítica de Hayek a Jean-Jacques Rousseau es incluso más feroz que sus críticas a Keynes y a Marx. Para Hayek, *El contrato social* contiene todos los principios responsables de engañar a los modernos sobre la naturaleza de la libertad y del gobierno —arranca la democracia del liberalismo, la incrusta en la soberanía popular y glorifica el Estado—. Con el dispositivo de la voluntad general, Rousseau también desata el poder legislativo, sin importar cuán peligrosas o discordantes respecto de la justicia puedan ser las acciones legislativas.

Hayek está a favor de lo que él denomina «tradición británica empírica y antisistemática» del pensamiento político moderno (que incluye a Burke tanto como a Locke y a la Ilustración escocesa) y detesta la tradición continental. Describe la primera como basada en «una interpretación de tradiciones e instituciones que han crecido espontáneamente» y a la última como malintencionadamente especulativa, racionalista, romántica y utópica.³⁴ En su época, dice, esta oposición aparece como la oposición entre la «democracia liberal» y la «democracia social o totalitaria».³⁵ Hayek entonces cita con aprobación *Los orígenes de la democracia totalitaria* de

³⁴ Hayek, *Law, legislation and liberty. Volume 3. The Political Order of a Free People...*, pp. 108, 110.

³⁵ Hayek, *Law, legislation and liberty. Volume 3, op. cit.*, p. 109.

Jacob Talmon: una tradición «encuentra la esencia de la libertad en la espontaneidad y la ausencia de coerción, la otra cree que se realizará solo en la búsqueda y la consecución de un propósito absoluto colectivo [...]. Una va por el crecimiento orgánico, lento, semiconsistente, la otra por la determinación doctrinaria; una por prueba y error, la otra por un único y forzado patrón válido».³⁶ Para Hayek, todo lo malo de la democracia republicana y de la socialdemocracia, para no mencionar el socialismo y el comunismo, está condensado en la crítica de Talmon. Los pecados de la tradición continental incluyen el doctrinarismo, el racionalismo, y la imposición deliberada de un plan y un propósito colectivo, que juntos ahogan al organicismo, el desarrollo espontáneo, la tradición y la libertad individual. El pecado capital de la tradición continental, sin embargo, es el culto de la soberanía popular, un concepto, como la sociedad, que Hayek llama una peligrosa «noción sin sentido».

La soberanía popular amenaza la libertad individual, permite un gobierno sin límites, y confiere supremacía precisamente a la esfera que necesita ser controlada, lo político.³⁷ Permite al poder legislativo funcionar sin control, excediendo su tarea de formular leyes universales de justicia, expandiendo inevitablemente los poderes de un Estado administrador al hacerlo.³⁸ Dado el peso de la soberanía popular, las legislaturas toman como su mandato promover «el interés público». Esta dedicación al interés público (otra «noción sin sentido», según Hayek) agranda al Estado y hace de

³⁶ *Ibidem*, p. 111.

³⁷ Hayek creía que la falta de límites de un gobierno puede ser compensada en alguna medida por la celosa separación de poderes en que las funciones del legislativo, el judicial y el ejecutivo sean asiduamente confinadas a sus tareas y se mantengan separadas.

³⁸ Hayek, *Law, legislation and liberty. Volume 3, op. cit.*, pp. 3, 40. Una vez más, el rol de la legislatura en una democracia es únicamente el de formular las reglas de conducta igualmente aplicables a todos. No puede tomar medidas o empoderar al Estado para hacer cosas.

los sobornos y los negociados una parte cotidiana de la cultura legislativa. Esto hace que el supuesto icono de la democracia, un cuerpo electo de legisladores, se invierta en su opuesto, gobernando a favor de intereses especiales y de forma corrupta.³⁹ Finalmente, como la práctica legislativa que excede la hechura de leyes universales expande el poder del Estado y reduce la libertad, la justicia se confunde. Por error llamamos «justo», dice Hayek, a cualquier cosa que los legisladores hagan, o cualquier cosa que pensamos que deberían hacer, más que reservar el término para lo que los antiguos griegos llamaban *isonomía*, la «ley igual para todos».⁴⁰

Tal es la avalancha que resulta de la soberanía popular: libera al poder legislativo de límites y de la justicia, expande el poder estatal sin cesar, instala los intereses y las prácticas corruptas en el gobierno. Para prevenir este desastre, Hayek pondría límites radicales a lo político, sobre todo despojando totalmente a la democracia liberal de la soberanía. El error de la soberanía popular, escribe, «no se basa en la creencia de que cualquier poder que haya debe estar en manos del pueblo, y de que sus deseos deberán ser expresados por las decisiones de la mayoría, sino en la creencia de que esa fuente última de poder debe ser ilimitada, es decir, *la idea misma de soberanía*».⁴¹ La soberanía, ilimitada por naturaleza, es directamente incompatible con un gobierno limitado y con el «destronamiento de la política», que son ambos necesarios para una economía y un orden moral florecientes. Asimismo, la propia noción de soberanía se basa en una «falsa interpretación constructivista de la formación de las instituciones humanas que intenta buscar el origen de todas en un diseñador original o en algún otro acto deliberado de voluntad».⁴² De esta manera, Hayek

³⁹ Hayek, *Law, legislation and liberty. Volume 3, op. cit.*, pp. 32-33.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 40.

⁴¹ *Ibidem*, p. 33. Las cursivas son mías.

⁴² *Ibidem*, p. 33.

concuera con Schmitt en que la soberanía es un concepto teológico secularizado, pero, a diferencia de Schmitt, considera la soberanía como falsa y peligrosa *porque* es teológica. Para Hayek, las instituciones políticas no surgen de actos de voluntad, sino de «la existencia de ciertas opiniones entre la gente acerca de lo que está bien y lo que está mal». ⁴³ Y agrega, «como todo poder se basa en opiniones preexistentes, y solo durará lo que prevalezcan esas opiniones, no hay una fuente real personal de ese poder, al igual que no hay ninguna voluntad deliberada que lo haya creado. La concepción de la soberanía se basa en una construcción lógica engañosa». ⁴⁴

Dicho de otra manera, para Hayek, la capacidad creativa y el poder creador siempre emergen desde abajo, orgánica, espontánea y auténticamente. La contención y la represión de esta capacidad y de este poder — contención y represión que él considera como la esencia de lo político — vienen desde arriba y son artificiales, aunque sean peligrosamente veneradas como generativas. (Hayek está en guerra con Hobbes en este punto). La soberanía es teológica porque formula la *creación* desde arriba, ya sea de Dios, el rey o el Estado. Hayek hace así responsable al concepto del delirio de que las sociedades deban ser formadas por lo político, del siempre creciente Estado resultante de este delirio, y sobre todas las cosas, del ideal democrático demencial del poder del pueblo. La soberanía identificada con el pueblo y depositada en el Estado democrático intentará hacerse realidad. ⁴⁵

Hayek construye su argumento sobre el papel fáctico de la soberanía en los Estados democráticos

⁴³ *Ibidem*, p. 33.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 33.

⁴⁵ Por cierto, hay una dimensión teológica en la propia ontología del poder de Hayek, que consiste en la espontánea emanación de perspectivas y prácticas evolucionadas con el tiempo. Como la crítica de Marx a Hegel, y siguiéndola en muchos aspectos, la suya es una teología crítica de una cosmología política teológica.

modernos a través de una revisión crítica de la historiografía del progreso. La noción de soberanía política, escribe, no existió en Occidente «hasta el advenimiento del absolutismo en el siglo XVI». ⁴⁶ Cuando derrocaron a los monarcas, los demócratas adoptaron el absolutismo de gobierno representando ostensiblemente al pueblo. De esta manera, el consenso popular, que se suponía que era un control para el poder político, «vino a ser percibido como la única fuente del poder». ⁴⁷ El resultado fue el poder político ilimitado «por primera vez investido del aura de legitimidad», una legitimidad perversamente provista por la democracia. ⁴⁸

Por aclarar, Hayek no está diciendo que el absolutismo o la soberanía sean inherentes a la democracia. Por el contrario, su argumento es que históricamente en Occidente, la democracia heredó acríticamente estos principios de su antecesor, incitada por el cuento de hadas de que la soberanía popular significa «que un pueblo actúa junto [...] y que eso es moralmente preferible a las acciones separadas de los individuos». ⁴⁹ Hayek desmiente las dos partes de este cuento de hadas con su idea de que la ficción de la soberanía popular sirve solo para consagrar el absolutismo con una legitimidad democrática. En otras palabras, la democracia apegada a la soberanía popular «aún debe cortarle la cabeza al rey» en la teoría o en la práctica política, y consecuentemente no logra concretar la libertad que promete. ⁵⁰

⁴⁶ Hayek, *Law, legislation and liberty. Volume 3*, p. 34.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 35.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 35.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 35.

⁵⁰ Curiosamente, este ataque a la soberanía es compartido por muchos en la izquierda, incluyendo, aunque no solamente, la izquierda anarquista. Véase, por ejemplo, Giorgio Agamben, *Homo sacer: el poder soberano y la nuda vida*, traducción y notas de Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia, Pre-textos, 1998; y Michael Hardt y Toni Negri, *Multitud: guerra y democracia en la era del imperio*, Barcelona, Editorial Debate, 2004. Véase también Thomas Biebricher sobre el problema

El movimiento de despojar a la democracia de la soberanía popular puede sugerir que Hayek sigue a Friedman, al reducir directamente la democracia al liberalismo. Sin embargo, en *Los fundamentos de la libertad* hace otra cosa. Hayek distingue claramente liberalismo de democracia, sosteniendo que el único principio que comparten es la igualdad ante la ley.⁵¹ Más allá de esto, «el liberalismo es una doctrina sobre lo que debería ser la ley; la democracia, una doctrina sobre la manera de determinar qué será la ley».⁵² La democracia es un «método de gobierno —específicamente, el gobierno de la mayoría—», mientras que el liberalismo «se refiere al alcance y al propósito del gobierno».⁵³ Cita a Ortega y Gasset en una nota al pie: «La democracia responde a esta pregunta: “¿Quién debe ejercer el poder público?” [...] El liberalismo, en cambio, responde a esta otra pregunta: “ejerza quienquiera el poder público, ¿cuáles deben ser los límites de este?”».⁵⁴

Más que simplemente distinguirlos, empero, Hayek identifica fuertes tensiones entre liberalismo y democracia. El liberalismo, dice, se preocupa por «limitar los poderes coercitivos de todo gobierno», mientras que la democracia limita al gobierno solo según la opinión de la mayoría.⁵⁵ El liberalismo está comprometido con una forma particular de gobierno, mientras que la democracia está comprometida con el pueblo. El liberalismo

de la soberanía en el neoliberalismo, «Sovereignty, Norms, and Exception in Neoliberalism», *Qui Parle*, núm. 23(1), 2014; disponible en https://www.researchgate.net/publication/305752853_Sovereignty_Norms_and_Exception_in_Neoliberalism

⁵¹ Hayek, «Majority Rule», en *The Constitution of Liberty*, Chicago (IL), Chicago University Press, 1960. [De ahora en adelante citaremos la edición en inglés con traducción nuestra. La edición en castellano es: *Los fundamentos de la libertad*, Madrid, Unión Editorial, 2019. N. de T.]

⁵² Hayek, «Majority Rule», en *The Constitution of Liberty...*, p. 167.

⁵³ *Ibidem*, pp. 167, 168.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 57.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 166.

«acepta el gobierno de la mayoría como un método de decisión pero no como una autoridad que determina lo que debe ser». Para un demócrata, «el hecho de que la mayoría quiera algo es base suficiente para verlo como algo bueno». ⁵⁶ No es así para un liberal.

Por encima de todo, Hayek argumenta, la democracia y el liberalismo tienen opuestos radicalmente diferentes. El opuesto de la democracia es el autoritarismo, el poder político concentrado pero no necesariamente ilimitado. El opuesto del liberalismo es el totalitarismo, el control completo de todos los aspectos de la vida. Esto hace al autoritarismo compatible con una sociedad liberal —libertad, moral tradicional, una esfera privada protegida—. A la vez, el totalitarismo puede ser puesto en práctica y administrado por mayorías democráticas. Si la democracia totalitaria y el liberalismo autoritario son posibilidades lógicas y, de hecho, históricas, se vuelve razonable para Hayek unirse a sus colegas neoliberales en la aceptación de la legitimidad del autoritarismo en la transición al liberalismo, justificando así a Pinochet o a Bremer, y los golpes y las guerras que los instalaron. ⁵⁷

Además de autorizar el liberalismo autoritario, estos dos pares de opuestos —democracia *versus* autoritarismo y liberalismo *versus* totalitarismo— son los que generan la noción, de otro modo paradójica, de los «excesos de la democracia». Todos los neoliberales usaban esta frase para cuestionar los movimientos sociales de la década de 1960 y un ampliado «alcance de la acción estatal guiada por la decisión democrática». ⁵⁸ De forma repetida, Hayek declara que la democracia es un método para tomar decisiones, «no un bien en sí mismo» o un principio de aplicación general. «Mientras que un

⁵⁶ *Ibidem*, p. 167.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 166.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 170.

demócrata dogmático ve como algo deseable que todos los temas posibles sean decididos por el voto de la mayoría, el liberal cree que hay límites definitivos para el espectro de cuestiones que deberían ser decididas así». ⁵⁹ ¿La «concepción crucial» de los demócratas dogmáticos? «Soberanía popular». ⁶⁰ Sin embargo, fue el infame Informe de la Comisión Trilateral de 1975 el que popularizó la acusación de los «excesos de democracia». La declaración del informe, de que la democracia estaba en crisis *debido a* su alcance e ilimitadas energías, estaba en línea directa con el guion neoliberal; vinculaba el aumento de las demandas ante el Estado social con el decreciente respeto por las funciones autónomas y la autoridad del Estado, tratando simultáneamente a ambos como síntomas y daños de este exceso. ⁶¹ Los autores coinciden en este punto: «La vitalidad de la democracia en Estados Unidos en la década de 1960 produjo un aumento sustancial en la actividad gubernamental y una rebaja sustancial en la autoridad gubernamental». ⁶²

Si demasiada democracia significa demasiado Estado social, combinado con demasiado poco respeto por la autoridad política, este último problema inducido por la sustitución de las funciones familiares por el Estado social y de la ley moral por la justicia social, resulta claro que el objetivo de Hayek de poner límites al gobierno excede ampliamente el respeto y la protección de los mercados. Las reglas de conducta que han evolucionado de forma orgánica, basadas en principios compartidos heredados, no solo deben permanecer intactas, sino que también se vuelven inevitables. El respeto por la propiedad privada, las normas de género y

⁵⁹ *Ibidem*, p. 170.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 171.

⁶¹ Slobodian, *Globalists, op. cit.*, p. 92

⁶² Informe de la Comisión Trilateral..., p. 64, disponible en http://www.trilateral.org/download/doc/crisis_of_democracy.pdf

otras creencias tradicionales son las verdaderas bases para una sociedad libre, moral y ordenada. Así es cómo Hayek las convierte en un límite para el gobierno, especialmente para la democracia:

Es la aceptación de principios comunes lo que hace de un conjunto de personas una comunidad. Y esta aceptación común es la condición indispensable para una sociedad libre. Un grupo de hombres normalmente deviene una sociedad no por darse leyes a sí mismos sino por obedecer las mismas reglas de conducta. Esto significa que el poder de la mayoría está limitado por aquellos principios mantenidos comúnmente y que no hay poder legítimo más allá de ellos.⁶³

«No hay poder legítimo más allá de ellos»; con esta frase, Hayek reúne todos los «principios comúnmente sostenidos», y no solo aquellos que aseguran los mercados para limitar el poder político. Esos principios son aquello que cortará la cabeza al rey, esto es, eliminará la soberanía política y la soberanía de lo político.

Debería resultar claro a estas alturas que Hayek va mucho más allá de criticar la socialdemocracia y la soberanía popular o proteger el mercado en su destrocamiento de lo político. Rechaza radicalmente, y de hecho invierte, la formulación de Aristóteles de que la vida política hace libres a los humanos. Rechaza la fórmula de Rousseau para alcanzar la libertad moral y política a través del contrato social, e incluso rechaza la tradición contractualista liberal de legitimación. Para Hayek, nuestra libertad no está fundada ni en la ley ni en la política, sino en principios de conducta y opinión, en evolución y muchas veces desarticulados, que forman un pueblo cohesionado, principios que «libremente» aceptamos y a los que nos atenemos. El

⁶³ Hayek, «Majority Rule», en *The Constitution of Liberty...*, p. 171.

poder político —concentrado, ejercido desde arriba— niega esta libertad con coerción y perturba, suprime o reemplaza a través del artificio y el racionalismo a esos principios comunitarios que han evolucionado y han sido probados. La democracia agrava esos daños con el gobierno de las mayorías y de intereses privados enmascarados como intereses públicos. De esta manera, lo político en general y la democracia en particular encuentran sus límites en los principios comúnmente sostenidos que hacen y unen a las comunidades.

La preocupación de Hayek por la amenaza generada por la democracia a las normas comunitarias de evolución orgánica, y no solo a la libertad, revela la lógica que sostiene lo que la izquierda muchas veces ve como inconsistencia o hipocresía de la derecha actual, es decir, su intento de apuntalar las libertades individuales a la vez que expande el alcance de los valores tradicionales. Pero ambos anidan de manera bastante compatible en la doctrina que ofrece Hayek. Al desdemocratizar el Estado y extraerlo del ámbito de la igualdad, no solo los mercados sino también los principios comúnmente sostenidos de un pueblo, desde las normas raciales a las religiosas, pueden ser legítimamente protegidas de la interferencia del Estado y pueden legítimamente gobernar la conducta. Evitar los mandatos de eliminación de segregación racial en las escuelas a través del control local o la privatización (a través del sistema del cheque escolar a fin de matricular a los niños en escuelas privadas, escogidas idológicamente, en lugar de en las escuelas públicas); negarse a proveer servicios relacionados con la contracepción, el aborto o el matrimonio igualitario a través de la figura de la «objeción de conciencia»; mantener la iconografía cristiana en o cerca de edificios públicos; todas estas maniobras son habilitadas por el límite puesto a lo político cuando se superpone con las normas de la comunidad o las libertades individuales (o como se argumentará

en el capítulo 4, donde las normas de la comunidad están codificadas jurídicamente y mantenidas *en tanto* libertades individuales).⁶⁴ En su historia de la Escuela de la Teoría de la Elección Pública del neoliberalismo, Nancy MacLean rastrea las estrategias del Instituto Cato dirigidas a resistir o repeler la legislación federal de igualdad racial en el Sur de Estados Unidos.⁶⁵ Las estrategias se inspiraban en los derechos ampliados de los Estados (normas de la comunidad), las libertades de la Primera Enmienda (libertad individual) y la privatización de escuelas, parques, piscinas y más (libertad de mercado). Estas estrategias ejemplifican la resistencia antidemocrática del neoliberalismo a la igualdad social y económica. También revelan hasta qué punto la democracia neoliberalizada, despojada de la soberanía y de la legislación por el bien común, desapegada de la búsqueda del interés público o de la justicia social, incapacitada para interferir en las libertades individuales, los mercados y las normas comunitarias, tiene poco que hacer y poco poder para hacerlo.⁶⁶

⁶⁴ Dado su organicismo inspirado en Burke, Hayek podría avergonzarse de la estrategia por la cual la imposición de las normas de la comunidad ha llegado a pasar como libertades individuales: la Primera Enmienda convertida en una herramienta de destrucción de las leyes democráticas de inclusión, igualdad y antidiscriminación; al tiempo que los valores devienen derechos, más que obligaciones. Aun así, seguramente aprobaría la invocación de las libertades de mercado y la tradición como las bases de la crítica a esas leyes. Estaría a favor, también, del resurgimiento y la relegitimación de las afirmaciones y estructuras de autoridad en la familia y en la sociedad civil, y tal vez incluso de los roles de la legislatura y los juzgados para asegurar los derechos individuales y la moralidad tradicional por encima de las demandas de justicia social y de «equidad» económica.

⁶⁵ MacLean, *Democracy in Chains*, *op. cit.*, capítulos 4-6.

⁶⁶ La triple versión resumida de Hayek sobre la democracia es que ofrece una transición de poder pacífica, salvaguarda la libertad individual y provee de incentivos para una ciudadanía educada y, por lo tanto, funcionarios de gobierno talentosos. Véase Hayek, «Majority Rule», *op. cit.*, pp. 172-174.

Los ordoliberales

La formulación ordoliberal de lo político es compleja e internamente diversa. Nos concentraremos solo en su interés por construir un Estado fuerte y tecnocrático, su ansiedad respecto de la democracia, y su versión del liberalismo autoritario.⁶⁷ Al hacer este examen, es muy importante tener en cuenta que los ordos comparten el recelo de Friedman y Hayek respecto de lo político, pero no su rechazo a la soberanía del Estado. Ellos intentan desdemocratizar el Estado y reemplazarlo por otro basado en la experticia técnica, dirigido por autoridades competentes y orientado por los principios de una economía liberalizada y competitiva.⁶⁸

La idea de una «constitución económica» es la exclusiva contribución ordoliberal a la teoría neoliberal de la relación Estado-economía. Como veremos, esto no constituye un documento literal, sino una manera de orientar al Estado a fin de sostener el marco de trabajo, los elementos esenciales y las dinámicas de los mercados, especialmente la competencia y los mecanismos de fijación de precios.⁶⁹ El objetivo de la constitución económica es comprometer al Estado con el liberalismo económico; la confesión del ordoliberalismo es que este compromiso no es natural ni está garantizado, si bien debe ser asegurado políticamente —el capitalismo, como lo entendieron los ordos, no tiene una forma única—. De esta manera, el Estado orientado por una

⁶⁷ Hay muchos trabajos recientes muy buenos sobre la compleja conceptualización ordoliberal de lo político. En *The Political Theory of Neoliberalism*, Thomas Biebricher ofrece un análisis excelente y en profundidad de la novedosa concepción ordoliberal de la política. En «Political Deficits», Callison también desarrolla una explicación. Véase el capítulo 3.

⁶⁸ Varios economistas que trabajan para la Unión Europea se identifican directa o indirectamente como ordoliberales.

⁶⁹ Biebricher, *The Political Theory of Neoliberalism*, *op. cit.*, pp. 38, 133.

constitución económica que asegure el liberalismo económico es lo opuesto de lo que llaman el «Estado económico» (y lo que nosotros llamamos el «Estado social»), que perciben con el doble vicio de ser un Estado débil y debilitador del capitalismo. El Estado ordo ideal es autónomo respecto de la economía, pero dedicado a ella; en contraste, el Estado económico/social está integrado en la economía, socavando la autonomía y la capacidad política y distorsionando los mercados.⁷⁰

Esto deja claro ya que los ordos están igualmente preocupados por el daño que la democracia inflige tanto al Estado como a los mercados.⁷¹ El «Estado económico» sufre de la ausencia de una voluntad independiente de formación y ejecución; se somete a poderosos intereses de los grupos (incluidos los trabajadores y los pobres) por un lado, al tiempo que es golpeado por vicisitudes económicas, por el otro. «Cada depresión económica sería sacude al propio Estado», escribe Walter Eucken, «demostrando el encadenamiento del Estado a la economía».⁷² Un Estado semejante no puede «tomar sus propias decisiones» o «concretar intereses puramente estatales», y tales Estados también «restringen la iniciativa del emprendedor», asfixian las fuerzas de desarrollo y paralizan al «regulador de la economía, el sistema de precios». Los daños a la economía merman a su vez las capacidades del Estado envuelto en ella.⁷³

⁷⁰ Walter Eucken, «Structural Transformations of the State and the Crisis of Capitalism» en Biebricher y Vogelmann (eds.), *The Birth of Austerity...*, p. 59.

⁷¹ «La transformación del Estado liberal en un Estado económico», sostiene Eucken, «tuvo gran significación para la vida tanto del Estado como de la economía». Eucken, «Structural transformations...», *op. cit.*, p. 59. Énfasis en el original.

⁷² Eucken, «Structural Transformations of the State and the Crisis of Capitalism», *op. cit.*, p. 59.

⁷³ *Ibidem*, pp. 60, 70.

Si los ordos son los únicos entre los neoliberales en sostener que los Estados sociales son débiles, que se deben a determinados compromisos y carecen de poder independiente en pro de la economía, comparten con los otros la convicción de que la democracia es la raíz del problema. Eucken condena abiertamente la «democratización del mundo y la consecuente liberación de los poderes demoníacos de los pueblos».⁷⁴ La «destrucción de los Estados liberales», sostiene, fue «producida forzosamente [...] por las masas» que demandaban «intervencionismo y un Estado económico», lo cual llevó «a lo contrario de lo que buscaban: el debilitamiento del Estado y la desorganización de la economía».⁷⁵

La solución ordo a este problema incluye aislar al Estado tanto de la democracia como de la economía. Esto se logra al hacer de la constitución política un *ethos* motivador más que un documento soberano y al suplementar esta constitución política con una económica. La constitución política, escribe Franz Böhm, «establece el *telos* duradero de la nación, de manera que las bases organizativas se consideran no tanto por su utilidad técnica, como por su concordancia con el espíritu y el genio de la nación».⁷⁶ Lejos de establecer principios legales, la constitución política codifica el espíritu de «un pueblo que se crea durante un largo periodo de tiempo a través de la sangre y de la experiencia histórico-emocional».⁷⁷ Esta codificación de «la particular perspectiva moral del pueblo, o el mejor espíritu del pueblo», que Böhm a veces llama «el poder del pueblo», no es precisamente una formulación de derechos y poderes

⁷⁴ *Ibidem*, p. 69.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 69

⁷⁶ Franz Böhm, «Economic Ordering as a Problem of Economic Policy and a Problem of the Economic Constitution» en Biebricher y Vogelmann (eds.), *The Birth of Austerity...*, p. 118.

⁷⁷ Böhm, «Economic Ordering as a Problem of Economic Policy and a Problem of the Economic Constitution», *op. cit.*, p. 118.

individuales y colectivos. Hay aquí, por tanto, un claro desvío de la democracia en la formulación burkeana que Böhm ofrece: la constitución política compromete al Estado a proteger la continuidad del espíritu, la historia y la experiencia de una nación. (Poner en práctica este compromiso es exactamente lo que los partidos blancos nacionalistas europeos se proponen demandar al Estado, aunque esta variante no sea la que Böhm tenía en mente).

El suplemento a la constitución política provisto por la constitución económica, que Böhm denomina «técnico-práctica», es requerido en parte porque «la buena voluntad y la moral social que salen de la comunidad económica no pueden dominar por sí solas el desafío de la economía nacional».⁷⁸ Las economías capitalistas no se sostienen o se dirigen por sí mismas, y los mismos capitalistas no pueden proveer el manejo que la economía requiere. La constitución económica también es necesaria porque la comunidad político-moral hace frente a «una opción específica entre una variedad de órdenes económicos posibles».⁷⁹ Esta opción, agrega Böhm, debe ser práctica, funcional y estar aislada de las demandas del momento. Su aplicación y administración requieren, en contrapartida, un plan de acción técnico para un orden técnico manejado por expertos técnicos.⁸⁰ El compromiso, consagrado constitucionalmente, con la economía de mercado debe sujetar a los actores estatales consistentemente y a lo largo del tiempo, al igual que la constitución política sujeta a los

⁷⁸ *Ibidem*, p. 118.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 119.

⁸⁰ Las dos constituciones se limitan y se complementan mutuamente. La reveladora metáfora de Böhm acerca de su relación deriva de un pueblo en guerra. La constitución política provee «coraje y disciplina», mientras la constitución económica provee «principios tácticos y liderazgo estratégico». Ambas son necesarias. Böhm, «Economic Ordering as a Problem of Economic Policy and a Problem of the Economic Constitution», *op. cit.*, p. 118.

actores estatales al espíritu de la nación. Ambas limitan y dirigen el Estado. Ninguna empodera al pueblo o promulga la democracia.

En su insistencia en la experticia técnica a fin de guiar la acción estatal desinteresada en nombre de los mercados, los ordos no comparten la suspicacia de Hayek sobre la ciencia en este terreno.⁸¹ Antes al contrario, la complejidad de dirigir el capitalismo requiere conocimiento especializado y experto, comparado por los ordos con el conocimiento necesario para mantener cualquier máquina compleja.⁸² En contraste con los ideólogos que administran un plan económico, sostiene Eucken, los tecnócratas que administren un estado capitalista estarán empapados en la teoría económica y sus aplicaciones.⁸³ Sin embargo, estos expertos (apropiadamente) no tienen autoridad política, ni la capacidad de diseminar su conocimiento en tanto poder. De ahí la importancia de construir en el Estado ordoliberal lo que Böhm denomina «una clara e inexpugnable expresión de voluntad política». Böhm escribe:

Los únicos órdenes a la altura de esta tarea son aquellos generados por una voluntad política consciente e inteligente, y por una decisión de liderazgo autorizada fundada en el conocimiento experto: no hay lugar aquí para un crecimiento silencioso, para una manera ordenada de hacer las cosas desde el seno de la economía misma, o de abajo hacia arriba. Esas torres de Babel sociales

⁸¹ Biebricher, *The Political Theory of Neoliberalism*, op. cit., pp. 30, 45, y capítulo 4.

⁸² Böhm escribe: «a más dinámica se vuelve la vida económica, más estable debe ser su orden. Se puede hacer una comparación con una máquina: a más compleja sea la máquina, y más intrincadamente interdependiente sea el movimiento de sus partes separadas, más precisa debe ser su construcción». Böhm, «Economic Ordering as a Problem of Economic Policy and a Problem of the Economic Constitution», op. cit., p. 116.

⁸³ Eucken, «Structural Transformations of the State and the Crisis of Capitalism», op. cit., p. 70.

[...] solo pueden resultar en un inútil balbuceo de lenguas si el ordenamiento ideal —el único elemento que intenta representar unidad y dar sentido al todo en todas sus partes— no está basado en la frase: ¡todo obedece mis órdenes!⁸⁴

Böhm está describiendo un tipo de hobbesianismo neoliberalizado: un Estado que comprende autoridad y decisionismo basado en un conocimiento técnico económico dirigido a condicionar y corregir los mercados. El acuerdo de la Unión Europea, notablemente cercano a esta visión a la hora de administrar su crisis fiscal tras 2008, ha llevado a varios académicos a sostener que la UE se ha convertido en una forma de gobierno ordoliberal.⁸⁵ Si esto es correcto, su «déficit democrático» es ahora una parte intrínseca, no fortuita ni fácilmente resoluble, del proyecto.⁸⁶

Lo que debería estar claro en este punto es que, en contraste con Hayek y Friedman, el liberalismo autoritario-tecnocrático no es una fase transicional para los ordos, sino la forma gubernamental apropiada para el capitalismo moderno. Los Estados ordoliberales no pueden acoger la participación ciudadana o el reparto del poder democrático; más bien, están formados por «una expresión clara e inexpugnable de voluntad política» basada en la experticia técnica.⁸⁷ Dirigir el capitalismo requiere un manejo no político y no democrático por parte de autoridades competentes que intervienen

⁸⁴ Böhm, «Economic Ordering as a Problem of Economic Policy and a Problem of the Economic Constitution», *op. cit.*, p. 117. Énfasis agregado.

⁸⁵ Brigitte Young, «Is Germany's and Europe's Crisis Politics Ordoliberal and/or Neoliberal?» en Biebricher y Vogelmann (eds.), *The Birth of Austerity*.

⁸⁶ Sobre el ADN ordoliberal de las instituciones de la UE, véanse los ensayos compilados en Hien y Joerges (eds.), *Ordoliberalism, Law and Rule of Economics...*

⁸⁷ Böhm, «Economic Ordering as a Problem of Economic Policy and a Problem of the Economic Constitution», *op. cit.*, p. 117.

«no en el mercado sino para el mercado [...] en las condiciones del mercado».⁸⁸

Esta «tercera vía» económica (ni *laissez-faire* ni regulación o propiedad del Estado) es posible solo si el Estado está aislado de los intereses políticos y de la toma de decisiones democráticas. Aun así, este Estado no democrático no necesita ser antiliberal, ni siquiera en una crisis, ni cuando sus rasgos autoritarios destacan claramente. La imposición de medidas de austeridad y otras políticas que golpean, desplazan o destituyen a ciertas poblaciones pueden evitar tocar las libertades individuales. Asimismo, el propio mercado está ordenado liberalmente por los principios microeconómicos de la competencia y del mecanismo eficiente del precio.⁸⁹

Si las recetas ordoliberales para un Estado neoliberal difieren de las de Hayek y Friedman, las tres escuelas del neoliberalismo comparten el rechazo a una democracia fuerte y a la noción amplia de lo político sobre la que descansa la democracia.⁹⁰ Comparten, también, el objetivo de sujetar el poder político al

⁸⁸ Johana Oksala, «Ordoliberalism and Governmentality» en Biebricher y Vogelmann (eds.), *The Birth of Austerity, op. cit.*, p. 187. Este es, por supuesto, el neoliberalismo que iluminó a Foucault sobre su radical inversión de la relación estado-economía liberal.

⁸⁹ En este sentido, un académico escribe: «El ordoliberalismo pone de relieve una tradición de neoliberalismo estadocéntrico, que dice que la libertad económica es una libertad ordenada, que argumenta que el Estado fuerte es la forma política de los mercados libres, y que concibe la competencia y la empresa como tarea política». Werner Bonefeld, «Freedom and the Strong State: on German Ordoliberalism», *New Political Economy*, núm. 17(5), 2012, p. 633. Hasta ciertos aspectos del trumpismo podrían ser vistos como un tipo de ordoliberalismo aspiracional en su constelación de principios empresariales, su ataque a la «ciénaga de Washington», su autoritarismo y su esfuerzo por gobernar por decreto combinados con las odas a la libertad individual. Claramente, el nacionalismo económico, el cortejo de los favoritos, y las bases impetuosas e ideológicas, antes que científicas, de las decisiones no complacerían a los ordos.

⁹⁰ William Callison sostiene esta tesis en detalle en «Political Deficits», *op. cit.*

apoyo del liberalismo económico y del orden moral. Incluso el estatismo fuerte del ordoliberalismo está limitado en este sentido. Así, Christian Joerges analiza la diferencia entre el schmittismo (y su apoyo implícito al nazismo) y el ordoliberalismo: Schmitt buscaba «establecer la prioridad de la política sobre la economía sin consideración por la ley, mientras que los ordoliberales querían prescribir un marco legal estable para la economía que la política tuviera que respetar».⁹¹

¿Qué fue lo que salió mal?

El sueño neoliberal era el de un orden global de flujos liberados y de acumulación de capital, naciones organizadas por la moralidad tradicional y los mercados, y Estados orientados casi exclusivamente a este proyecto. Centrado en los requerimientos de los mercados que no son estables por sí mismos ni competitivos de forma duradera, el Estado neoliberal, con su compromiso con la libertad y al legislar solo reglas universales, también protegería la moralidad tradicional contra las incursiones de racionalistas, planificadores, redistribuidores y otros igualitaristas. A este fin, la democracia estaría divorciada de la soberanía popular y degradada de fin a medio con el objetivo de facilitar la transferencia pacífica del poder.⁹² La ciudadanía estaría limitada al voto, la legislación dedicada a generar reglas universales y a tribunales de arbitraje.⁹³ En esta visión, dentro de los

⁹¹ Joerges, «Europe After Ordoliberalism», *op. cit.*, p. 199.

⁹² Hayek, «Gobierno de la mayoría», *op. cit.*, p. 170.

⁹³ Böhm escribe: «Las decisiones que no tienen un ideal específico sustantivo y que dejan que el proceso económico se desarrolle al margen de un objetivo claro y un orden técnico no equivalen a una constitución económica». En su lugar, «lo que forma el verdadero núcleo de una constitución económica» es «una norma directriz, que guíe los acontecimientos económicos en una dirección políticamente deseable». Böhm, «Economic Ordering», *op. cit.*, p. 117.

Estados-nación, el *demos* no gobernaría, pero tampoco, crucialmente, lo haría el capital o sus segmentos más poderosos. Para los neoliberales, la plutocracia no es más amistosa que la democracia en relación con un proyecto de Estado racionalmente orientado a asegurar el dominio de los mercados y la moral. Tanto las democracias como las plutocracias instrumentalizarán a los Estados según sus intereses, debilitando su capacidad de dirección, a la vez que expanden su alcance y penetración en la sociedad, comprometiendo así la salud de la economía, la competencia y la libertad.⁹⁴

Un Estado neoliberal debidamente constituido, al estar desdemocratizado y despojado de la soberanía, ve fortalecida su autoridad y apaciguada políticamente su ciudadanía. La tarea del Estado de asegurar las condiciones para los mercados se complejiza a la par que la economía, volviendo esencial la tecnocracia y degradando el valor o incluso la posibilidad de participación democrática. La tecnocracia también sirve como freno contra los inevitables esfuerzos de los poderosos actores del mercado a la hora de distorsionar la competencia. De ahí viene el sueño ordo de un orden autoritario liberal, regido por una constitución económica y guiado por tecnócratas. De ahí, el objetivo de Hayek de una estricta separación de poderes, severas restricciones al alcance legislativo, y el desplazamiento de la soberanía del Estado por los principios de los mercados y la moral. De ahí el esfuerzo de la escuela de Teoría de la Elección Pública por dirigir y contener al poder legislativo a través de una enmienda de presupuesto equilibrado y el uso de «cerraduras y candados» dirigidos a proteger al capitalismo de la protesta o de la interferencia democrática.⁹⁵

⁹⁴ Tanto las democracias como las plutocracias introducirán distorsiones en la esfera económica, la última fundamentalmente a partir de la búsqueda de la renta, la primera fundamentalmente a través de la redistribución.

⁹⁵ MacLean, *Democracy in Chains*, *op. cit.*, capítulo 10.

El objetivo de dismantelar la sociedad, asfixiar la democracia y sujetar y reprogramar el Estado era el de neutralizar una panoplia de fuerzas corruptoras — poderosos actores del mercado, igualitaristas e ingenieros sociales, y masas ignorantes y mitificadoras—. Sin embargo, las cosas se desviaron en el neoliberalismo realmente existente, como lo hicieron en las revoluciones marxistas del último siglo, lo cual es una razón de la confusión acerca de qué es el neoliberalismo y de quién es la culpa de sus desastres económicos y políticos. La democracia ha sido estrangulada y degradada, sí. No obstante, el efecto ha sido el opuesto al de los objetivos neoliberales. En vez de estar aislado de la economía, y por lo tanto ser capaz de dirigirla, el Estado está cada vez más instrumentalizado por el gran capital —todas las grandes industrias, desde la agricultura y el petróleo hasta las farmacéuticas y las finanzas, metieron mano en las ruedas legislativas—. En vez de apaciguadas políticamente, las ciudadanías se hicieron vulnerables a la movilización demagógica nacionalista condenando la soberanía estatal limitada y la facilidades supranacionales a la competencia global y la acumulación de capital. Y en vez de poblaciones espontáneamente ordenadas y disciplinadas, la moral tradicional se ha convertido en un grito de guerra, muchas veces vaciada de sustancia al ser instrumentalizada para otros fines. Al tiempo que los poderes y energías políticas antidemocráticas en las democracias constitucionales crecieron en magnitud e intensidad, dieron lugar a una forma monstruosa de vida política, a merced de poderosos intereses económicos y del fervor popular, sin coordenadas, ni espíritu, ni responsabilidades democráticas o ni siquiera constitucionales, y por lo tanto, sin los límites o la limitación buscada por los neoliberales. Así es como los partidarios del «gobierno limitado» se han transformado en partidarios de un exorbitante poder del Estado y del crecimiento de su gasto.

¿Por qué el «destronamiento de la política» de los neoliberales descarriló? ¿Qué es lo que no pudieron calcular o considerar, o qué lo envenenó desde fuera?⁹⁶ William Callison sostiene que la oclusión del dominio de lo político, de sus dinámicas y poderes, resultan en un «déficit» tanto en la teoría como en la práctica neoliberales.⁹⁷ El oprobio hacia lo político y lo democrático impidió a los neoliberales teorizar ambos dominios con cuidado, lo cual hizo a su proyecto intrínsecamente vulnerable (por ejemplo, a la continua dominación por parte de intereses del gran capital, especialmente, pero no solo, los de las finanzas) y también los volvió incapaces de anticipar la metamorfosis del neoliberalismo por parte de poderes políticos sin escrúpulos, incluyendo rebeliones antidemocráticas contra sus efectos. No fueron solo los intelectuales fundadores del neoliberalismo los que tuvieron ese «déficit político». Los economistas, los legisladores, los políticos y los tecnócratas que lanzaron el neoliberalismo como un proyecto global en los años noventa estaban profundamente comprometidos con sus rasgos antipolíticos «posideológicos», lo cual es una de las razones por las cuales fueron tan despectivos con las críticas políticas y tan desdeñosos con las protestas políticas.⁹⁸

⁹⁶ Los conservadores del libre mercado contemporáneos, como Mark Levin y Jonah Goldberg, reconocen algo más que una eterna lucha política entre la derecha y la izquierda, o entre progresistas y conservadores, o igualitaristas y libertarios.

⁹⁷ Callison, «Political Deficits», *op. cit.*

⁹⁸ Incluso aquellos que pronunciaron tempranas advertencias acerca de la «demasiada globalización» —Joseph Stiglitz, Emmanuel Saez, Paul Krugman, Dani Rodrick— se concentraban por lo general más en los daños sociales y económicos (particularmente en la deslocalización laboral y la creciente desigualdad) que en los daños a la democracia. Solo más tarde escribirían sobre los modos en que el neoliberalismo generó plutocracia dentro de las naciones o el ascenso de una oligarquía financiera internacional vívidamente ilustrada por los Panamá Papers y los Paradise Papers, que filtraron información detallada de la riqueza oculta de las élites globales. Tampoco

En su imposibilidad de lidiar profundamente con lo político, el neoliberalismo comparte perversamente aspectos cruciales del marxismo. No solo ninguno de los dos teorizan adecuadamente la vida política, sino que ambos rechazan el lugar de la libertad (que ambos desean, aunque de manera diferente) en el terreno político, y ambos fetichizan la independencia de «la economía» respecto del discurso político.⁹⁹ Por encima de todo, ambos combinan su crítica deconstructiva y normativa de los poderes políticos (más que los administrativos de los que quieren hacer uso) con la fulminación práctica de estos poderes «después de la revolución».

Un resultado de la repetición neoliberal del fracaso marxista a la hora de abordar la vida y el poder político es su deformación por parte de aquello que ignora.¹⁰⁰ El neoliberalismo realmente existente presenta a los Estados en tanto dominados por todo tipo de grandes intereses económicos y forzados a dirigirse a una población ferviente de rencor, furia y resentimiento, por no mencionar sus necesidades materiales. Hayek imaginaba un orden de poderes gubernamentales estrictamente limitados y separados, mientras que hoy los juzgados hacen la ley, las asambleas legislativas toman medidas políticas y el ejecutivo emite «órdenes» para trabajar en torno a ambas. Los ordos imaginaban un

anticiparon qué espantosos regímenes podrían formarse a partir de los pueblos y las culturas políticas antidemocráticas que el neoliberalismo engendró.

⁹⁹ Timothy Mitchell, «Fixing the Economy», *Cultural Studies*, núm. 12(1), 1998, pp. 82-101, y Mitchell, «The Character of Calculability», capítulo 3, en *Rule of Experts: Egypt, Techno-Politics, Modernity*, Berkeley (CA), University of California Press, 2002.

¹⁰⁰ Aparte de sus paralelismos con Marx, podríamos percibir el intento del neoliberalismo de eliminar el rol del poder político del ordenamiento de la sociedad y de eliminar lo político del ámbito de la justicia en cierta continuidad con Platón. A pesar de la severa crítica neoliberal al diseño social, el neoliberalismo comparte el intento platónico de reemplazar la vida política con (míticos) órdenes orgánicos y armoniosos atendidos por metafísicos del Estado.

orden que subordinaría la democracia a la tecnocracia en la formulación de políticas. En cambio, la legislación en Estados Unidos está dominada por la necesidad de satisfacer tanto a los donantes de las campañas como a un electorado enojado, con la resultante de una cultura política de tráfico de influencias y amiguismo para los plutócratas y migajas para las bases. En la política norteamericana de hoy, ya que los partidos políticos deben atraer votantes, pero están comprometidos con los donantes, tiran del Estado en dos direcciones. Solo algunos grandes donantes están comprometidos con los valores morales tradicionales, y no muchos «votantes morales» están entusiasmados con los recortes impositivos a las corporaciones.¹⁰¹ Se pueden hacer tratos, por supuesto, y las relaciones contractuales entre estas fuerzas están ahora tan normalizadas que nada sorprende; los más vulgares plutócratas agachan la cabeza cuando es necesario, y los más ardientes fundamentalistas religiosos ponen sus creencias entre paréntesis cuando los aprietos políticos así lo requieren. Grupos opositores al aborto y al matrimonio igualitario, o que intentan recristianizar las escuelas públicas a través del sistema de cheques, de la imposición de rezos o de guerras por los libros de texto, muchas veces usan este lenguaje explícitamente.¹⁰² Como se sugerirá en el capítulo 5, no obstante, esto hace emanar e intensifica un nihilismo que más adelante compromete tanto el programa moral como el económico del neoliberalismo.

¹⁰¹ Peter S. Goodman, «Bottom Line for Davos Elite: Trump Is Good for Business», *New York Times*, 24 de enero, 2018, disponible en <https://www.nytimes.com/2018/01/24/business/trump-davos-follow-the-money.html>

¹⁰² Susan Harding, *The Book of Jerry Falwell: Fundamentalist Language and Politics*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 2001. Véase también, Michael Tackett, «White Evangelical Women, Core Supporters of Trump, Begin Tiptoeing Away», *New York Times*, 11 de marzo, 2018, disponible en <https://www.nytimes.com/>; y Jeremy Peters y Elizabeth Dias, «Shrugging Off Trump Scandals, Evangelicals Look to Rescue GOP», *New York Times*, 24 de abril, 2018, disponible en <https://www.nytimes.com/>.

Cuatro décadas de racionalidad neoliberal han resultado en una cultura política profundamente anti-democrática. Más que sometida a una semiótica economizante, como sostuve en *El pueblo sin atributos*, la democracia es explícitamente demonizada y al mismo tiempo desguarnecida de protección contra sus peores tendencias.¹⁰³ Se la descalifica desde arriba y desde abajo, desde la izquierda y la derecha —Silicon Valley y las élites de las finanzas por momentos la denigran tan ferozmente como los autoritarios y los nacionalistas blancos, aunque por diferentes razones—. ¹⁰⁴ Con la democracia así degradada y reducida, el ejercicio del poder político, si no desaparece, está cada vez más privado de modulación por parte de una de liberación informada, de compromiso, responsabilidad y legitimación por voluntad popular. La *Realpolitik* gobierna, con el resultado de que las maniobras políticas groseras, los negociados, el marketing político, la propaganda engañosa y la indiferencia ante los hechos, el argumento y la verdad, todos siguen desacreditando lo político y siguen desorientando a la población sobre el significado o el valor de la democracia. «Interferencias rusas en las elecciones»: en este contexto la frase no tiene el carácter escandaloso que hubiera tenido en otra era de democracia liberal. Lo mismo ocurre con la supresión de votantes, la remoción de las Cortes y del poder legislativo, que se normalizaron y se

¹⁰³ Wendy Brown, *El pueblo sin atributos. La secreta revolución del neoliberalismo*, Barcelona, Malpaso, 2018.

¹⁰⁴ Sobre la «política» de Silicon Valley, véase David Brokman, *et al.*, «Predispositions and the Political Behavior of Wealthy Americans: Evidence From Technology Entrepreneurs», disponible en <https://www.gsb.stanford.edu/>; Keith Spencer, *A People's History of Silicon Valley: How the Tech Industry Exploits Workers, Erodes Privacy, and Undermines Democracy*, San Francisco, Eyewear Publishing, 2018; L. Gordon Crovitz, «Silicon Valley's "Suicide Impulse"», *Wall Street Journal*, 28 de enero, 2013, disponible en <https://www.wsj.com/>; y Alexis C. Madrigal, «What Should We Call Silicon Valley's Unique Politics?», *The Atlantic*, 7 de septiembre, 2017, disponible en <https://www.theatlantic.com/>.

convirtieron en vehículos a través de los cuales el liberalismo plutocrático autoritario se vio asegurado.¹⁰⁵ A más desvinculada esté la democracia respecto de los estándares de veracidad, de lo razonable, de responsabilidad y de la solución de los problemas a través de la comprensión y negociación de las diferencias, más se desacredita como resultado. En combinación con el declive de la calidad de vida en el Norte Global, que fue un rasgo predecible de la globalización neoliberal, y con un futuro existencialmente amenazado, el ataque de la ira populista contra la democracia es inevitable, pero quizá, también, sea el menor de los peligros en el horizonte. Consideraremos algunos de esos peligros en el capítulo 5.

¹⁰⁵ Zack Beauchamp, «The Wisconsin Power Grab Is Part of a Bigger Republican Attack on Democracy», *Vox*, 6 de diciembre, 2018, disponible en <https://www.vox.com>; Ian Bruff, en «The Rise of Authoritarian Liberalism», *Rethinking Marxism*, octubre de 2013, cuenta la historia del ascenso del liberalismo autoritario y la vulnerabilidad al populismo que producen, en el contexto europeo.

3. La esfera personal protegida debe ampliarse

Existe [...] una herencia moral, que es la explicación del dominio del mundo occidental, una herencia moral que consiste esencialmente en la creencia en la propiedad, la honestidad y la familia, cosas que no pudimos ni nunca hemos sido capaces de justificar intelectualmente [...]. Debemos retornar a un mundo en el que no solo la razón, sino la razón y la moral, como socias igualitarias, deban gobernar nuestras vidas, donde la verdad de la moral sea simplemente una tradición moral, la del Occidente cristiano, que ha creado la moral en la civilización moderna.

Friedrich Hayek, discurso en la Sociedad de Mont Pèlerin, 1984¹

«Dios, familia, nación y libre empresa» es un mantra conservador conocido. Estos compromisos, sin embargo, no cohabitan fácilmente fuera del binarismo de la Guerra Fría en el que el socialismo se asume como opuesto a cada uno de ellos y de esa manera los amarra juntos. El entusiasmo por el mercado ha sido típicamente animado por su promesa de innovación,

¹ 3 de marzo de 1984; está disponible en inglés en <https://www.margaretthatcher.org/document/117193>

libertad, novedad y riqueza, mientras que una política centrada en la familia, la religión y el patriotismo ha sido autorizada por la tradición, la autoridad y el control. El primero innova y trastoca, el último asegura y sostiene.² Asimismo, incluso antes de la globalización, el capital ha ignorado por lo general los credos y las fronteras políticas, mientras que el nacionalismo los ha fetichizado. Consecuentemente, la mayoría de los académicos han abordado los compromisos de la derecha con las políticas neoliberales y con sus valores como si fueran por carriles separados.³ La relación entre ambos ha sido teorizada de diferentes maneras, como suplementarios, híbridos genealógicos, en resonancia, convergencia contingente, o mutua explotación. Cada abordaje será repasado brevemente a continuación.

Suplementarios: Irving Kristol, apodado el abuelo del neoliberalismo, abordó el proyecto político de apuntalar los valores morales como un suplemento esencial para los mercados libres. Hacia el final de la década de 1970, hizo el famoso «dos hurras» al capitalismo por la libertad y la riqueza que prometía, pero se contuvo con la tercera ovación, porque «las sociedades de consumo

² Tocqueville abordó la relación entre libertad y religión como una tensión constitutiva de la democracia norteamericana y, significativamente, como una fuente para su propia salud: «En el mundo moral, todo aparece clasificado, coordinado, previsto y decidido de antemano. En el mundo político, todo está agitado, puesto en duda y es incierto [...] Lejos de perjudicarse, esas dos tendencias, en apariencia tan opuestas, caminan de acuerdo y parecen prestarse mutuo apoyo. La religión ve en la libertad civil un noble ejercicio de las facultades del hombre [...] La libertad ve en la religión a la compañera de sus luchas y de sus triunfos; la cuna de su infancia y la fuente divina de sus derechos. Considera a la religión como la salvaguardia de sus costumbres y a las costumbres como garantía de las leyes y la prenda de su propia duración». Alexis de Tocqueville, *La democracia en América*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 2005, p. 64.

³ Las fracturas en la gobernanza de la derecha también pueden entenderse a lo largo de esa misma falla geológica, inclinándose hacia el libertarismo y el libre intercambio, por un lado, y el moralismo estatista y el nacionalismo, por el otro.

están vacías de sentido moral o son directamente nihilistas». ⁴ Un programa político-moral explícitamente conservador es necesario, sostuvo, para contrarrestar estos efectos, y para contrarrestar la contribución del capitalismo a la «sostenida decadencia de nuestra cultura democrática [...] rebajándose a nuevos niveles de vulgaridad». ⁵ Este nihilismo y degradación convierten los temas morales en «candidatos apropiados para la atención del gobierno». ⁶ Concretamente, esto implica promover los valores tradicionales en las familias, las escuelas y los espacios cívicos, afirmar la influencia religiosa en la vida política y cultivar el patriotismo. Más allá, la política neoconservadora se dirige a la necesidad de un Estado fuerte para promover el interés nacional. ⁷ Una vez más, en esta perspectiva, ninguno de estos Estados y proyectos están naturalmente asegurados o apoyados por el capitalismo. Más bien, deben complementarse.

Híbridos: siguiendo a Kristol, en un trabajo previo, abordé el neoliberalismo y el neoconservadurismo en Estados Unidos como dos racionalidades políticas distintas. ⁸ Si bien presentaban algunas características formales superpuestas, argumenté, tienen efectos convergentes a la hora de generar una ciudadanía antidemocrática que «no ama y no quiere ni libertad política ni igualdad social [...] no espera la verdad ni la responsabilidad por parte del gobierno y las acciones estatales», y «no le molesta la exorbitante concentración de poder económico [...] ni las formulaciones antidemocráticas

⁴ Véase Irving Kristol, *Two Cheers for Capitalism*, Nueva York, Basic Books, 1978.

⁵ Irving Kristol, «The Neoconservative Persuasion», *Weekly Standard*, 11 de agosto, 2003, disponible en <https://www.washingtonexaminer.com/weekly-standard/the-neoconservative-persuasion>

⁶ *Ibidem*, p. 4.

⁷ *Ibidem*, pp. 4-5.

⁸ Wendy Brown, «American Nightmare», *Political Theory*, núm. 34(6), 2006, pp. 690-714.

de alcance nacional en el país o en el exterior».⁹ Aunque salgan de diferentes fuentes y aborden propósitos diferentes, las dos racionalidades se combinan para producir oscuras fuerzas de desdemocratización.

Resonancia: William Connolly teoriza la «resonancia» entre el cristianismo evangélico contemporáneo y la cultura capitalista. A diferencia de las lógicas de la consecuencia, la dialéctica, la conspiración o incluso la genealogía, sostiene Connolly, la resonancia consiste en «complejidades vigorizadas por la mutua imbricación e involucramiento en las que elementos hasta ahora no conectados o lejanamente asociados *se pliegan, se doblan, se mezclan, se emulsionan y se convierten uno en el otro*, forjando un ensamblaje de calidad resistente a los modos clásicos de explicación».¹⁰ Connolly está especialmente interesado en la «disposición espiritual existencial» —vehemencia y crueldad, extremismo ideológico, y la «presteza para crear o justificar escándalos contra cualquiera que se oponga a su visión de mundo»— compartida por los agresivos religiosos evangélicos y los abanderados del neoliberalismo.¹¹

Una década más tarde, en la revista *Político*, Tim Alberta ofreció una versión diferente de la resonancia entre los trabajadores blancos «Biblia en mano» y el rico presumido, no religioso, divorciado tres veces, «agarracochos», expropietario de casinos que ellos apoyaron como presidente. Los evangélicos, insiste Alberta, se identifican profundamente con Trump por su experiencia compartida de haber sido despreciados por las élites culturales y atacados por las fuerzas mundanas. «Tanto él como ellos han sido sistemáticamente atacados en la plaza pública, varias veces por los mismos

⁹ *Ibíd.*, p. 692.

¹⁰ William Connolly, *Capitalism and Christianity, American Style*, Durham (NC), Duke University Press, 2008, pp. 39-40. Énfasis en el original.

¹¹ Connolly, *op. cit.*, p. 42.

adversarios», especialmente aquellos que vienen de la academia, del espectáculo y de los medios.¹² Trump se refiere muchas veces a esta experiencia compartida de difamación cuando habla para multitudes de blancos evangélicos, y los militantes evangélicos hacen menciones frecuentes a las burlas de sus oponentes y a las ridículas caracterizaciones de sus creencias.¹³

Convergencia: Melinda Cooper estudia la convergencia entre neoliberalismo y conservadurismo social en el espacio de la familia tradicional: «A pesar de sus diferencias en prácticamente todos los otros temas, los neoliberales y los conservadores sociales estaban de acuerdo en que los lazos familiares deben ser incentivados, y en el límite, reforzados».¹⁴ Cooper ve a ambos apegados a las leyes isabelinas para pobres, según las cuales, entre otras cosas, «la familia, y no el Estado, cargaría con la responsabilidad primaria de invertir en la educación, la salud y el bienestar de los niños».¹⁵ Si bien los neoconservadores promovían los valores familiares por razones morales y los neoliberales por razones económicas, sus agendas se convirtieron en políticas a través de las cuales la «obligación natural» y el «altruismo» de las familias sustituirían al Estado de bienestar y operarían como «un primitivo contrato de seguro mutuo y [...] un necesario contrapeso a las libertades del mercado».¹⁶

¹² Tim Alberta, «Trump and the Religious Right: A Match Made in Heaven», *Político*, 13 de junio, 2017, disponible en <https://www.politico.com>.

¹³ Jeremy Peters y Elizabeth Dias, «Shrugging Off Trump Scandals, Evangelicals Look to Rescue GOP», *op. cit.*

¹⁴ Melinda Cooper, «All in the Family Debt: How Neoliberals and Conservatives Came Together to Undo the Welfare State», *Boston Review*, 31 de mayo, 2017, p. 2. Este artículo es un resumen del libro de Cooper, *Family Values: Between Neoliberalism and the New Social Conservatism*, Nueva York, Zone Books, 2017.

¹⁵ Melinda Cooper, «All in the Family Debt», *op. cit.*, p. 2.

¹⁶ Cooper, *op. cit.*, p. 4.

Asimismo, para los intelectuales y legisladores neoliberales, la familia no era solo una red de seguridad, sino también un contenedor disciplinario y una estructura de autoridad. Les interesaba que pudiera boicotear los excesos democráticos y el colapso de la autoridad que creían incitados por las provisiones del Estado social, especialmente las de bienestar y la educación superior pública. Si los individuos volvieron a depender de las familias para todo, desde los hijos extramatrimoniales a los costes de la universidad, ellos también serían sometidos nuevamente a su autoridad, moralidad y disciplina económica.¹⁷

Explotación mutua: en las últimas décadas, los académicos Nancy MacLean, Michael Lienesch, Susan Harding, Linda Kintz y Bethany Moreton anticiparon lo que la campaña de Trump de 2016 puso brillantemente en práctica.¹⁸ Cada uno contribuye a entender cómo los tradicionalistas cristianos pudieron ser comprados por los neoliberales interesados en otras agendas, desde la desregulación de las industrias, hasta los recortes de

¹⁷ Cooper desarrolla este argumento convincentemente en su análisis del objetivo de restaurar la autoridad política y familiar a través de la privatización de la educación superior pública. Véase *Family Values*, capítulo 6, especialmente pp. 232-241. Véase la explicación de Nancy MacLean que lo corrobora, *Democracy in Chains...*, pp. 102-106. Janet Halley y Libby Adler proveen un penetrante análisis teórico y empírico de las transformaciones de las leyes de apoyo a la infancia, a veces a iniciativa de feministas, que surgen en la era neoliberal. Véase Halley y Adler, «You Play, You Pay: Feminists and Child Support Enforcement in the U.S.», en *Governance Feminism: Notes from the Field*, *op. cit.*

¹⁸ MacLean, *Democracy in Chains...*; Michael Lienesch, *Redeeming America: Piety and Politics in the New Christian Right*, Chapel Hill (NC), University of North Carolina Press, 1993; Susan Harding, *The Book of Jerry Falwell: Fundamentalist Language and Politics*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 2000; Linda Kintz, *Between Jesus and the Market: The Emotions That Matter in Right-Wing America*, Durham (NC), Duke University Press, 1997; Bethany Moreton, *To Serve God and Walmart: The Making of Christian Free Enterprise*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2010.

impuestos a las corporaciones y el cuestionamiento de leyes y políticas de igualdad racial.¹⁹ Nancy MacLean señala que la Teoría de la Elección Pública de la Escuela de Virginia, fuertemente financiada por los hermanos Koch, entendió la importancia de reclutar cristianos evangélicos para el proyecto de enfrentar a la democracia con una plutocracia de hombres blancos.

MacLean escribe:

El cinismo predominó en la decisión de Koch de hacer las paces [...] con la derecha religiosa a pesar del hecho de que tantos pensadores libertarios [...] fueran ateos que despreciaban a aquellos que creían en Dios. Pero los organizadores que movilizaron a los evangélicos blancos a la acción política —hombres como el Reverendo Jerry Falwell, Raloh Reed y Tim Phillips—, ya eran empresarios por sí mismos, por eso pudieron hacer causa común. Los empresarios religiosos estuvieron felizmente de acuerdo de vender libertarismo económico a sus feligreses —sobre todo, la oposición a la escuela pública y el llamamiento a la provisión familiar o la caridad en lugar de la asistencia del gobierno—. ²⁰

La campaña de Trump, particularmente Steve Bannon, captó tempranamente la importancia del voto blanco evangélico. Y después de asumir la presidencia, Trump nunca dejó de echar leña al fuego de sus votantes —sobre el aborto, el matrimonio igualitario, la identidad de género, Jerusalén y el poder ampliado de las iglesias en la vida cívica, educativa y política—. Solo el 17 % de los estadounidenses son evangélicos hoy en día, pero esta población constituye la mitad de las bases de Trump.²¹ Tim Alberta escribe: «Los evangélicos no

¹⁹ MacLean, *Democracy in Chains...*, pp. XXVI-XXVII.

²⁰ *Ibidem*, p. XXVII.

²¹ Daniel Cox y Robert Jones, «America's Changing Religious Identity», *PRRI*, 6 de septiembre, 2017 disponible en <https://www.prrri.org/wp-content/uploads/2017/09/PRRI-Religion-Report.pdf>. Véase también

creen que Trump sea uno de ellos, como sí lo fueron los anteriores presidentes Carter y Bush hijo, pero nunca un presidente los complació tan directamente». Ralph Reed, director de la Coalición por la Fe y la Libertad, quien lideró la batalla de los evangélicos por rescatar al juez Kavanaugh, nominado a la Corte Suprema, de acusaciones de acoso sexual y que argumentó contra la sanción a Arabia Saudita después del asesinato del periodista Jamal Khashoggi, es muy claro al referirse a la diferencia entre creencias religiosas y el carácter de las luchas políticas necesarias para reafirmarlas.²² Jerry Falwell hijo, director de la Liberty University, personaje crucial a la hora de encauzar el voto evangélico hacia Trump, es igualmente franco: «Los conservadores y los cristianos deben dejar de votar a los “buenos”. Podrán ser grandes líderes cristianos pero los Estados Unidos necesitan luchadores como @realDonaldTrump en todos los niveles del gobierno xq los liberales fascistas demócratas solo juegan para sí mismos y muchos líderes republicanos son una panda de cagones!».²³

La explotación mutua entre fanáticos religiosos (y sus seguidores) y la ambiciosa política irreligiosa no es algo inédito; Maquiavelo fue uno de sus más brillantes y primeros cartógrafos.²⁴ No obstante, el explícito

Allison Kaplan Somer, «Armageddon? Bring It On: The Evangelical Force Behind Trump's Jerusalem Speech», *Haaretz*, 11 de diciembre, 2011, disponible en <https://www.haaretz.com>.

²² «Jimmy Carter iba a la iglesia con nosotros. Pero nunca luchó por nosotros. Donald Trump lucha. Y lucha por nosotros». Hablaré de esto más extensamente en el capítulo 5. Alberta, «Trump and the Religious Right: A Match Made in Heaven», *op. cit.*

²³ Harriet Sherwood, «“Toxic Christianity”: The Evangelicals Creating Champions for Trump», *The Guardian*, 21 de octubre, 2018, disponible en <https://www.theguardian.com>.

²⁴ *El Príncipe* y los *Discursos sobre Tito Livio* se refieren muchas veces a proyectos de esta mutua explotación. La comedia de Maquiavelo *Mandragola* presenta a un cura corrupto que quiere usar su autoridad eclesiástica para suspender la virtud cristiana. Leída como una alegoría política, *Mandragola* es un relato extraordinario de los pactos forjados para llevar adelante la ambición política y religiosa.

transaccionalismo y la politización de los mismos valores religiosos son expresiones llamativas de un nihilismo que será considerado con más detalle en el capítulo 5. La abierta tolerancia de los valores ajenos, a cambio de llevar a cabo la propia agenda moral intolerante es posible solo cuando paradójicamente los valores morales han perdido su peso moral, cuando «los valores mismos se han devaluado», como dijo Nietzsche. Esto es lo que ciertamente quedó expuesto en la elección especial de diciembre de 2017 a senadores nacionales en Alabama: en un esfuerzo por derrotar al «demócrata sin Dios» que luchó contra el KuKluxKlan siendo un joven abogado, los evangélicos votaron abrumadoramente por un acusado de pedofilia que quería criminalizar el aborto y la homosexualidad e igualaba el Corán con el *Mein Kampf*.²⁵ El nacionalismo cristiano contemporáneo contiene este contractualismo en su núcleo: «La idea de que Dios puede usar a cualquiera siempre que se estén promoviendo ideales o valores nacionalistas cristianos», explica un sociólogo de la religión, «se refiere únicamente a la búsqueda de poder y a lo que sirve a ese propósito en el momento político».²⁶ La creencia de que Dios ha elegido explícitamente a Donald Trump como su instrumento para dar lugar a un mundo más cristiano o al fin de los tiempos es común entre los evangélicos blancos.²⁷

²⁵ Richard Fausset y Jess Bidgood, «Five Alabama Voters on Why They Support Roy Moore», *New York Times*, 8 de diciembre, 2017, disponible en <https://www.nytimes.com>.

²⁶ Andrew Whitehead, sociólogo, citado en Sarah Bailey, «“A Spiritual Battle”: How Roy Moore Tested White Evangelical Allegiance to the Republican Party», *Washington Post*, 13 de diciembre, 2017 disponible en <https://www.washingtonpost.com>. Véase también Robert Jones, *The End of White Christian America*, Nueva York, Simon and Schuster, 2016.

²⁷ Tara Isabella Burton, «Christopher Maloney, Director of In God We Trust, on Why Evangelicals (Still) Support Donald Trump», *Vox*, 26 de octubre de 2018, disponible en <https://www.vox.com>; y Sherwood, «Toxic Christianity», *op. cit.*

Cada una de las explicaciones mencionadas ilumina aspectos importantes del presente político. Ninguna de ellas, sin embargo, aprehende el lugar de la moralidad tradicional —que asegura y emana de la familia— en la razón neoliberal. Mientras que algunos ordoliberales formularon este lugar en su preocupación por «re-encardinar» al sujeto proletarizado en la autoridad y la provisión familiares, este adquiere su articulación teórica más fuerte en la obra de Friedrich Hayek. Para Hayek, la relación de los mercados y la moral en el proyecto neoliberal no tiene nada que ver con suplementos, hibridización, resonancia, convergencia o explotación mutua. Más bien, los mercados y la moral, igualmente importantes para una civilización pujante, están enraizados en una ontología común de órdenes espontáneamente evolucionados transmitidos por la tradición. Esta ontología presenta una compatibilidad perfecta entre disciplina y libertad, herencia e innovación, evolución y estabilidad, autoridad e independencia. Asimismo, lejos de constituir un programa compensatorio para contrarrestar los estragos del capitalismo, Hayek busca cultivar y extender «convenciones y costumbres de relaciones humanas» para constituir un bastión crucial contra los diseños equívocos de los militantes de la justicia social y el despotismo de un Estado extralimitado a los que esos diseños inevitablemente dan lugar.

Friedrich Hayek sobre la tradición

Para Hayek, la libertad requiere la ausencia de coerción explícita por parte de otros humanos, ya sea directamente o a través de instituciones políticas.²⁸ La libertad para Hayek no es emancipación, no es poder

²⁸ «La libertad se refiere solamente a la relación de hombres con otros hombres, y su única infracción es la coerción de otros hombres». Hayek, «Liberty and Liberties», *The Constitution of Liberty*, *op. cit.*

para llevar a cabo la propia voluntad, y no es un derecho. De hecho, no es ni siquiera elección.²⁹ Significativamente, tampoco es independencia de las tradiciones que generan reglas de conducta y los hábitos que las siguen.³⁰ En uno de sus cuadernos, Hayek escribe: «La restricción es una condición, no es lo opuesto de la libertad».³¹ Pero, ¿qué clase de restricción puede ser no coercitiva? No aquellas dispuestas por decisión política o impuestas por una persona sobre otra, sino más bien aquellas «comúnmente aceptadas por los miembros de un grupo en el cual las reglas de la moral prevalecen». Aunque esto parezca un detalle menor, Hayek concluye en esta nota: «La demanda de “liberación” de estas restricciones es un ataque contra toda libertad posible entre seres humanos».³² La libertad de Hayek, entonces, no tiene nada que ver con la emancipación de normas sociales o poderes aceptados. En vez de eso, es la capacidad no coaccionada para la iniciativa y la experimentación dentro de los códigos de conducta generados por la tradición y consagrados en la justa ley, los mercados y la moralidad.³³ En la línea de Edmund Burke, a quien moderniza vía Darwin, Hayek se maravilla ante la capacidad de la tradición para producir armonía social e integración, junto con los medios para el cambio, todo sin recurrir a la coerción de instituciones o grupos.

La libertad, más que limitada por la tradición moral, es en parte constituida por ella. En cambio, la libertad moral, más que desafiada por los esquemas de justicia impuestos políticamente, es destruida por ellos. Este marco plantea el escenario para dismantelar

²⁹ *Ibidem*, pp. 60-61.

³⁰ Hayek, *The Fatal Conceit*, *op. cit.*, p. 14.

³¹ Steven Horwitz, «Hayek and Freedom», *Foundation for Economic Education*, 1 de mayo, 2006, disponible en <https://fee.org/articles/hayek-and-freedom/>

³² *Ibidem*, p. 26.

³³ Hayek, «Freedom, Reason and Tradition», *The Constitution of Liberty*, *op. cit.*, p. 115.

una democracia fuerte en nombre de la libertad y los valores morales. La tradición es paralela a la ontología de los mercados. Por momentos, Hayek llega a identificar los mercados como una forma de tradición: ambos «espontáneamente» producen orden y desarrollo sin depender de un amplio conocimiento o razón y sin una voluntad rectora que los desarrolle, los mantenga o los dirija. Ambos son antirracionalistas (ni diseñados por la razón ni completamente capturados por ella) sin ser irracionales.³⁴ «Nos encontramos», escribe Hayek, «en un gran marco de instituciones y tradiciones — económicas, legales y morales— en el que nos insertamos al obedecer ciertas reglas de conducta que nosotros nunca hicimos, y que nunca hemos entendido».³⁵ Estas cualidades del desarrollo espontáneo no intencionado impiden que la tradición vulnere nuestra libertad y la provee de su capacidad de desarrollo y adaptación ordenada a condiciones cambiantes. Estas cualidades no comprometen, sino que se corresponden con un liberalismo no kantiano en el cual somos agentes morales, aunque no seamos moralmente autónomos.³⁶ Aíslan las normas emanadas de la tradición de la necesidad de su defensa por la razón o las razones para su legitimidad.

³⁴ *Ibidem*, p. 113.

³⁵ Hayek, *The Fatal Conceit*, *op. cit.*, p. 14.

³⁶ El verdadero liberalismo, que Hayek asocia con la tradición empirista liberal británica, está construido sobre el entendimiento de la agencia moral. En contraste, la tradición republicana francesa, que Hayek ubica en el origen de la «democracia totalitaria», persiguió el ocultamiento de un orden utópico racionalista. Hayek, «Freedom, Reason and Tradition», *op. cit.*, p. 229. Junto con Burke, Hayek toma la supervivencia de la tradición como evidencia de su valor. A diferencia de Burke, Hayek se nutre mucho de la biología evolucionista para su argumento. Hayek no adopta el darwinismo social, sino que ve el principio biológico de la evolución a través de la adaptación y la competencia como la base de toda dimensión del orden social humano. La evolución de las culturas o las civilizaciones emana de dinámicas que son tanto internas como externas a las tradiciones (permitiéndoles adaptarse y transformarse, aun conservando sus fundamentos) y toma la forma de la competencia entre tradiciones (permitiendo a las tradiciones exitosas prevalecer y a las otras morir). Hayek, *The Fatal Conceit*, *op. cit.*, pp. 23-27.

Al compartir la insistencia de Burke de que lo que preserva la sociedad es orgánico a ella, Hayek también reconoce variedad en las tradiciones culturales y advierte contra el intento de importar elementos de una tradición a otra. Dicho esto, el darwiniano de Hayek cree que las tradiciones no solo evolucionan internamente, sino que también compiten externamente entre sí. Solo aquellas centradas en la familia y la propiedad, insiste, sobrevivirán en esta competencia.³⁷ Lo mismo, también, se aplica a las libertades individuales: las tradiciones que no logran presentarlas de manera prominente están condenadas. Esto no es así solo porque los humanos desean libertad, sino porque la libertad fortalece la tradición (al promover adaptaciones innovadoras), mientras que la tradición se ancla en la libertad (al promover las convenciones y el orden). Esta simbiosis también se revela en negativo. Aquellos que buscan reemplazar las prácticas e instituciones tradicionales por otras deliberadamente planificadas son los «enemigos de la libertad», en la medida en que buscan imponer reglas de conducta diseñadas por pocos para muchos y reemplazar el diseño inteligente generado espontáneamente por la tradición, por un diseño racional inevitablemente imperfecto.³⁸ Para Hayek, entonces, la tradición promueve un modo libre de vida en contraste con el modo organizado por el poder político: promueve la libertad individual a través del cumplimiento voluntario de las normas, al igual que a través de la innovación, y se sostiene protegiendo la libertad contra la política. «Aunque pueda parecer paradójico», concluye, «una sociedad libre exitosa siempre será en gran medida una sociedad orientada hacia la tradición».³⁹

³⁷ Hayek, *The Fatal Conceit*, op. cit., p. 137.

³⁸ Hayek, «Los poderes creativos de una civilización libre», *The Constitution of Liberty*, op. cit., p. 120.

³⁹ *Ibidem*, p. 122.

Necesitamos detenernos en esta paradoja aparente. Si bien Hayek insiste en la tradición como la base adecuada para el orden social y las normas de conducta, no se refiere al pasado como si este poseyera una sabiduría o una autoridad intrínseca. En vez de eso, «la visión evolucionista se basa en la noción de que el resultado de la experimentación de muchas generaciones puede incorporar más experiencia que la que posee cualquier hombre». ⁴⁰ Las tradiciones que desarrollan las mejores maneras de vivir juntos no surgen de la autoridad del pasado, sino de la experimentación y evolución que la libertad permite. Al mismo tiempo, la tradición promueve la libertad y evita la coerción solo porque con la tradición «existe un alto grado de conformidad voluntaria». ⁴¹ *Conformidad voluntaria*, dos términos que importan mucho en la formulación de Hayek. Por un lado, la tradición produce conformidad a través de la conducta habitual, más que la «adhesión consciente a reglas conocidas». Por otro lado, la naturaleza voluntaria de la conducta es lo que hace dinámica la tradición, así como también un espacio de libertad. «Es esta flexibilidad de las reglas voluntarias la que en el campo de la moral hace posible una evolución gradual y un crecimiento espontáneo», y «tal evolución es posible solo con reglas que no sean ni coercitivas ni impuestas deliberadamente [...]. Reglas de este tipo permiten el cambio gradual y experimental». ⁴²

El énfasis de Hayek en la competencia, el desarrollo, la libertad, la innovación y el cambio como elementos fundamentales de la tradición sugiere que su definición misma de la tradición sale del modelo del mercado, no solo del organicismo y la autoridad

⁴⁰ *Ibidem*, p. 122.

⁴¹ *Ibidem*, p. 123.

⁴² En este sentido, la esclavitud podría ser abolida o se podría garantizar el voto a las mujeres en correspondencia con la evolución de la apreciación de la libertad universal en el liberalismo. *Ibidem*, p. 124.

burkeanos. Igualmente importantes, sin embargo, los mercados son en sí mismos una *forma* de tradición para Hayek, lo cual agrega otra capa a su legítimo aislamiento de la intervención política. De hecho, el orden generado por los mercados encarna el orden de la tradición: evolucionista, libre, incompreensible, no intencionado, voluntario, pero socialmente integrado de la mejor manera. Somos disciplinados y orientados por reglas del mercado, nadie está al mando, y nadie ejerce coerción sobre nosotros dentro de ellas.

Ni una mente maestra, ni un diseño ni un vigilante imponen o aseguran la tradición, y aun así, Hayek reconoce, es la religión la que casi siempre la codifica y la transmite. «¿Cómo podrían las tradiciones que a la gente no le gustan o que no entienden, cuyos efectos normalmente no aprecian y no pueden ver ni prever, y contra las que igual están combatiendo fervorosamente, continuar siendo transmitidas de generación en generación?»⁴³ Las mistificaciones religiosas proveen el conducto: «Les debemos la persistencia de ciertas prácticas, y la civilización que ha resultado de ellas, en parte al apoyo de creencias que no son verdaderas [...] en el mismo sentido en que pueden serlo las afirmaciones científicas».⁴⁴ Percatándose del terreno resbaladizo en el que está, Hayek se mueve rápidamente para llamar a las creencias religiosas «verdades simbólicas» que promueven la supervivencia y el florecimiento. Dios, especula, puede ser una especie de clave necesaria para una cosmología que de otra forma sería demasiado compleja de aprehender, describir o incluso imaginar. «Quizá lo que mucha gente quiere decir cuando habla de Dios sea solo una personificación de esa tradición moral o de va-

⁴³ Hayek, *The Fatal Conceit...*, pp. 135-136. Hay, por cierto, una confesión aquí de que la tradición es una mordaza más pesada para la conducta y que implica más desagrado y resistencia de lo que la noción de «conformidad voluntaria» sugeriría.

⁴⁴ *Ibidem*, pp. 136-137.

lores que mantienen viva su comunidad». ⁴⁵ Además, la ficción de la religión es muy superior al «delirio racionalista» de que podemos usar nuestra razón para diseñar órdenes morales. ⁴⁶ Si las mistificaciones y reificaciones religiosas son atajos para preservar las tradiciones de las que depende la civilización, insinúa él, que así sea.

Pero Hayek no puede ser tan optimista acerca del rol de la religión y las creencias religiosas para reproducir la tradición. Los engaños religiosos de la personificación y el animismo son precisamente lo que él busca dismantelar en las concepciones populares de la intencionalidad, el diseño y la voluntad soberanos. Como vimos en el capítulo 2, Hayek comparte la apreciación de Schmitt sobre los fundamentos teológicos de la soberanía política; contra Schmitt, sin embargo, Hayek también ubica el profundo error y el daño de la soberanía en sus formulaciones teológicas del poder. Hayek escribe: «La pretendida necesidad lógica de semejante fuente ilimitada de poder simplemente no existe». Por el contrario:

La creencia en tal necesidad es producto de la falsa interpretación constructivista de la formación de la institución humana que intenta rastrear el origen de todo en un diseñador o en algún acto deliberado de voluntad. La fuente básica del orden social, sin embargo, no es una decisión deliberada de adoptar ciertas reglas comunes, sino la existencia entre la gente de ciertas opiniones acerca de lo que está bien y está mal. Lo que hizo posible la Gran Sociedad no fue una imposición deliberada de reglas de conducta sino el crecimiento de tales reglas entre los hombres que tenían poca idea de cuáles serían las consecuencias de su cumplimiento general. ⁴⁷

⁴⁵ *Ibidem*, p. 140.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 137.

⁴⁷ Hayek, *Law, legislation and liberty. Volume 3: The Political Order of a Free People...*, p. 33.

Si la soberanía política está enraizada en la creencia errónea de que las sociedades están ordenadas por voluntad y diseño, esta creencia debe ser desmontada. Así busca Hayek desafiar, conceptual y prácticamente, la versión antropomorfizada de una voluntad divina inscrita en la soberanía política.

Plegar la tradición al liberalismo, tal y como hace Hayek, coloca así al liberalismo en un camino peligroso desde la perspectiva del propio Hayek. Su relanzamiento del liberalismo retira la autoridad de la vida política y la atribuye a normas y prácticas encarnadas en la religión. Lo político, despojado de la soberanía y del interés público, está confinado a generar reglas universalmente aplicadas (mejor cuando son codificaciones de normas emanadas de la tradición) y técnicas que tienen el estatuto de ser prácticas, más que verdaderas. La tradición asegurada por la religión, por otro lado, adquiere el manto de irrefutabilidad y de verdad simbólica, al tiempo que sirve como límite para lo político. Esta formulación explica un aspecto de la racionalidad que organiza nuestra problemática actual: la verdad, retirada de la vida política, es entregada a los postulados morales y religiosos fundamentados en la autoridad de la tradición.⁴⁸ El efecto consiste en separar la verdad de la responsabilidad (una receta para el autoritarismo), refutar la igualdad y la justicia con la tradición, y eliminar la legitimidad de la soberanía popular.

Pero aún el dilema de Hayek no ha sido resuelto. Si la peligrosa y ficticia creencia en la soberanía atribuye a un poder de arriba lo que es espontáneamente generado desde abajo, el hecho de que la religión asegure la

⁴⁸ La sustitución de las verdades públicas por la autoridad de la creencia tradicional y religiosa es exactamente la fórmula que permite a la Corte Suprema habilitar que los que considera temas «controvertidos» como el aborto y la homosexualidad se conviertan en asuntos de «discurso» protegido y de este modo hace retroceder la ley de igualdad. El capítulo 4 explora este fenómeno en detalle.

tradicción continúa siendo un serio problema. Su crítica de la soberanía deconstruye una visión del mundo religioso-política que presenta omnisciencia, omnipotencia, un plan maestro, y una voluntad maestra. Con su insistencia en que cada una es un peligroso error ontológico, apunta a afirmar la libertad contra el mandato político, los individuos contra el colectivo, el desarrollo espontáneo contra el diseño social racional. Busca desreificar la sociedad como nada más que individuos y busca destronar la política para que los mercados y la moral puedan retomar su lugar puro y correcto. Sin embargo, el Estado no es la fuente ni el encargado de hacer cumplir la moralidad —ese camino hobbesiano solo inflaría el poder del Estado y convertiría la ley moral en mandatos no libres y restricciones en lugar de la conformidad voluntaria a las convenciones—. La moralidad de cualquier tipo dictada por el Estado, ya sean mandamientos religiosos o principios seculares de justicia social, es la marca del totalitarismo. De esta manera, el Estado puede asegurar solo los *prerrequisitos* de la vida moral: libertad, propiedad, reglas universales de justicia y deferencia política hacia la tradición. No puede legislar la conducta moral ni las creencias.⁴⁹

¿Cómo, entonces, recuperar los principios de la moral tradicional de los efectos corrosivos del capitalismo (y de las décadas de corrupción por parte del Estado social, a partir del cual el orden de Hayek habría de levantarse), cuando el Estado neoliberal no puede legislar la moralidad ni ser un moralista? ¿Cómo emplear la ley y el Estado para apuntalar la autoridad de la tradición sin violar su naturaleza orgánica y su

⁴⁹ El hecho de que el Estado no pueda legislar la moral se convierte en un problema serio cuando la democracia social ha separado la moralidad tradicional de su organicismo. ¿Cómo es exactamente que esta moral «volvería a crecer» para un orden hayekiano sin la ayuda del Estado? Este es también un problema para los ordoliberalistas y los neoconservadores, para quienes el capitalismo arrasa con la base de la moral incluso sin la intervención del Estado social.

voluntarismo? ¿Cómo minimizar la coerción política a la vez que asegurar el «gobierno» de la tradición? Hay tres técnicas en el arsenal de Hayek: limitar el poder legislativo para generar reglas universales y excluirlo de hacer leyes y políticas de interés público; desacreditar el discurso de la justicia social como si fuera un delirio totalitario; y expandir lo que Hayek llama «la esfera personal protegida» para ampliar el alcance de la moralidad tradicional más allá de los confines de la Iglesia y la familia. Juntas, estas tres técnicas garantizan las reivindicaciones de la tradición y el espacio social y el poder de sus libertades peculiares restringiendo a la vez las reformas enraizadas en el racionalismo, la planificación u otras formulaciones no orgánicas del bien común. Juntas promueven la moralidad tradicional y los mercados mientras contienen el alcance de lo político y restringen las reformas democráticas de la sociedad.

Las primeras dos técnicas, analizadas en los primeros capítulos, son límites directos sobre el Estado. La tercera, que es tanto un límite como un tipo de acción del Estado, es la única que en verdad puede restaurar la moral tradicional en una sociedad donde el Estado social la ha dañado o desplazado. Es precisamente la técnica que, en décadas recientes, ha sido usada en órdenes ejecutivos, legislación y sentencias, que empoderan al mercado y a los postulados de la moralidad tradicional contra aquellos de la igualdad, el laicismo y el bien común. «Expandir la esfera personal protegida» es la novedosa contribución de Hayek al neoliberalismo y a reformatear el tradicionalismo en tanto libertad.

El poder coercitivo del Estado, escribe Hayek en *Los fundamentos de la libertad*, es bloqueado más efectivamente al designar esferas y actividades que está prohibido tocar.⁵⁰ Más allá de este interés por asegurar una «esfera

⁵⁰ Hayek, «Coercion and the State», en *The Constitution of Liberty*, *op. cit.*, p. 206-207.

protegida de una persona o personas», una idea conocida en todas las formas de liberalismo, el objetivo de Hayek es agrandar los contenidos y dominios de esta esfera. Hayek designa específicamente toda actividad dentro de ella como privada, por tanto resguardada de la intervención del Estado y de las normas democráticas.⁵¹ «El reconocimiento de la propiedad», escribe Hayek, es «el primer paso para delimitar la esfera privada protegiéndonos de la coerción» pero, agrega, «no debemos pensar que esta esfera consiste exclusivamente, o mayormente, en cosas materiales».⁵² Por el contrario, a través de su formación única a partir de la aceptación de «reglas generales que gobiernan las condiciones bajo las cuales los objetos o las circunstancias se vuelven parte de la esfera protegida de una persona o personas», esta esfera nos brinda «protección contra la interferencia de nuestras acciones» desde un abanico de fuentes.⁵³ Pone una muralla que deja fuera ese monstruo de poder coercitivo, el Estado, pero también la coerción a través de normas democráticas como la igualdad, la inclusión, el acceso a los servicios y a la justicia social. De este modo es como Hayek vincula la libertad con una moral tradicional difusa más allá de la familia y el espacio privado de culto. La libertad personal así expandida es el medio por el cual «los valores morales tradicionales solos pueden florecer».⁵⁴ La protección de la «esfera personal protegida», así ampliada, es el medio por el cual la tradición y la libertad repelen a sus enemigos —lo político y lo social, lo racional y lo planificado, el igualitarismo y el estatismo—. ⁵⁵ Ampliar el dominio en el que la

⁵¹ *Ibidem*, p. 207.

⁵² *Ibidem*, p. 207.

⁵³ *Ibidem*, p. 207.

⁵⁴ Hayek, *Law, legislation and liberty. Volume 2: The Mirage of Social Justice*, *op. cit.*, p. 67.

⁵⁵ Hayek, «Freedom, Reason and Tradition», en *The Constitution of Liberty...*, p. 207.

libertad personal es correctamente irrestricta permite a las creencias y morales tradicionales, lo que Hayek llama «convenciones y costumbres de la interrelación humana», reclamar legítimamente, y de hecho recolonizar, lo cívico y lo social allí donde la democracia gobernara alguna vez.⁵⁶ Es una manera de recuperar el orden respecto de aquello que describe como la sintomática y peligrosa sustitución de la «palabra “social” por la palabra “moral” o simplemente “bien”». Hayek lee en esta sustitución la «creciente influencia de la concepción racionalista» de la naturaleza humana y el orden humano en lugar de tradiciones y reglas morales heredadas que no surgen de la razón, que no pueden ser completamente comprendidas por ella, y que no dependen del juicio individual.⁵⁷ La «atracción hacia lo “social”», dice Hayek irónicamente, «realmente involucra una demanda de que la inteligencia individual guíe la acción individual en vez de que lo hagan las reglas que han evolucionado en la sociedad».⁵⁸ Es un argumento para «prescindir de lo que podría verdaderamente ser llamado “social” (en el sentido de ser un producto de procesos interpersonales de sociedad)» y desterrar la tradición moral y sus efectos espontáneos del ordenamiento de la sociedad y de nuestra conducta.⁵⁹

Aquí debemos recordar qué es lo que está en juego en el intento de recuperar la sociedad organizada democráticamente con normas y códigos de conducta derivados del mercado y de las tradiciones morales. De las «convenciones y costumbres de la interrelación humana» albergadas por la tradición, Hayek escribe, «las reglas morales son lo más importante y de ninguna manera las únicas significativas».⁶⁰ Más bien, lo

⁵⁶ *Ibidem*, p. 123.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 127.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 127.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 127.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 123.

que está en juego son cosas tales como las normas heteropatriarcales y las formas de familia; las normas y enclaves raciales; la propiedad y la acumulación, la retención y transmisión de la riqueza —en resumen, todo lo que reproduce y legitima los poderes históricos y los órdenes de clase, parentesco, raza y género—. ⁶¹

Consideremos una vez más la importancia de la simetría ontológica que Hayek establece entre códigos morales y reglas de mercado. Ambos son prácticas evolucionadas, no simplemente naturales, pero son «buenas» porque son resultado de la evolución, porque están adaptadas y han pasado la prueba del tiempo. Ambos «conducen la conducta» (en la formulación de Foucault) o producen «un alto grado de conformidad voluntaria» (en la de Hayek) sin coerción. ⁶² Y ambos requieren que el Estado los asegure y los proteja con leyes de propiedad, matrimonio, contratos y herencia, mientras que a la vez constituyen límites contra la acción estatal.

Esta simetría de mercados y moral coloca al liberalismo de Hayek lejos del libertarismo o incluso de las formulaciones liberales clásicas. Lo mismo hace la afirmación de Hayek de las presiones conformistas de la moralidad tradicional; no comparte, por ejemplo, las preocupaciones de John Stuart Mill por el efecto de esa clase de conformismo sobre la libertad o la individualidad. ⁶³ Para Hayek, mientras estas presiones no sean coercitivas (que en este análisis define, contundentemente, como «siendo en el interés de alguien más antes que en el propio»), son legítimas y valiosas. Son especialmente importantes para cuestionar

⁶¹ Véase, por ejemplo, el uso que hace Edward Feser de la formulación de Hayek de la tradición para explicar la importancia de los tabúes de la homosexualidad y el sexo extramatrimonial. Edward Feser, «Hayek on Tradition», *Journal of Libertarian Studies*, núm. 17 (1), 2003.

⁶² Hayek, «Libertad, razón, tradición» en *Los fundamentos de la libertad...*, p. 123.

⁶³ John Stuart Mill, *Sobre la libertad*, Madrid, Tecnos, 2008, capítulo 1.

mandatos morales emanados de otras fuentes que no sean la tradición y que desafíen a la familia, la propiedad y la libertad.

Ya debería estar claro que la aversión de Hayek contra la socialdemocracia y el socialismo no deriva solamente de su apreciación de los mercados, que es ubicua en la historia del liberalismo. Tampoco deriva solamente de su miedo al poder expansivo del Estado, también ubicuo en el liberalismo clásico e intensificado por la experiencia del totalitarismo del siglo XX. Por el contrario, para Hayek, el gran error de la democracia se ubica en su intento de reemplazar un orden espontáneo, que ha evolucionado a lo largo de la historia, transmitido por la tradición, instalado en la costumbre, por un diseño maestro racional para la sociedad. Este es el error que malinterpreta la naturaleza de los seres humanos, la historia, el cambio y la cooperación social, por no mencionar la justicia y la libertad.⁶⁴ El neoliberalismo combate este malentendido al afirmar un orden enraizado en la tradición y la libertad; da esta pelea a través de un *ethos* y una práctica desregulatoria de amplio espectro, al demonizar los esquemas de justicia del Estado, al empoderar a la tradición contra tales esquemas y al oponerse a la misma idea de soberanía popular.

El neoliberalismo actual

Instalar los mercados y la moralidad donde alguna vez estuvieron la sociedad y la democracia, a través del principio de la libertad de la regulación del Estado: este es el sueño de Hayek. Esta visión también era central

⁶⁴ Hayek escribe: «La coerción a veces puede ser evitable solo porque existe un alto grado de conformidad voluntaria, lo cual significa que la conformidad voluntaria puede ser una condición del trabajo benéfico de la libertad». «Freedom, Reason and Tradition» en *The Constitution of Liberty*, *op. cit.*, p. 123.

para el liberalismo existente, especialmente para su desarrollo en Estados Unidos y Gran Bretaña. Tomó una forma diferente de la imaginada por Hayek y sus colegas, y la mitad moral del proyecto tendió a ser ignorada o rechazada por algunos ardientes defensores de la desregulación del mercado y la globalización. Esta puede ser una razón por la cual la privatización económica sigue siendo la cara conocida del neoliberalismo y mantiene velada la fuerza igualmente importante de la privatización constituida por la extensión del alcance de la «esfera personal protegida». De hecho ambas trabajan juntas conceptual y prácticamente: el desmantelamiento del Estado del bienestar normalmente va acompañado de la extensión de la esfera privada para deslegitimar el concepto de provisión del bienestar social y el proyecto de democratización de los poderes sociales de clase, raza, género y sexualidad. Mientras la vida cotidiana es mercantilizada en una dirección y «familiarizada», por otra, por medio de la racionalidad neoliberal, estos procesos gemelos cuestionan principios de igualdad, laicismo, pluralismo e inclusión, junto con la determinación democrática de un bien común.

En su estudio del desarrollo del neoliberalismo en Estados Unidos, Melinda Cooper ofrece ejemplos de este proceso en la reforma del Estado del bienestar, la financiación de la educación, en las «ligas de paternidad» (*Fatherhood Initiatives*), y el bienestar social «basado en la fe» (o la caridad religiosa).⁶⁵ Otros ejemplos incluyen:

- El sistema de *vouchers* o cheques escolares y las escuelas concertadas, en lugar de control público de la educación primaria y secundaria, permite a los padres elegir para sus hijos escuelas privadas «alineadas con sus valores» y así evitar organizaciones estudiantiles y currícula de las que abominan.⁶⁶

⁶⁵ Melinda Cooper, *Family Values*, op. cit., capítulos 3, 4 y 6.

⁶⁶ Valerie Strauss, «There Is a Movement to Privatize Public Educa-

Mientras que los *vouchers* compensan y aseguran la «elección» de las familias contra un público pluralista y laico, simultáneamente desafían la promesa de igualdad de oportunidades encarnada en la educación pública, su limitado pero importante contrapeso a lo que de otra forma sería una directa reproducción de clase (racializada). De esta forma encarnan la familiarización antidemocrática y la privatización económica de uno de los ámbitos más cruciales de la vida pública moderna.

- Las decisiones judiciales y las versiones estatales que proliferan a partir de la Ley de Restauración de la Libertad de Culto permiten que los mandatos religiosos desplacen los principios democráticamente promulgados de la igualdad, la inclusión y la no discriminación. Más que la «venganza de los perdedores» en temas tales como el aborto o el matrimonio igualitario, estos instrumentos empoderan los valores familiares cristianos para pasar por encima de los derechos reproductivos legalmente adquiridos de las mujeres, junto con la igualdad matrimonial y los derechos de las personas de género no normativo.⁶⁷ La expansión del alcance de la libertad de culto permite el rechazo de la igualdad y la restauración de supremacías y abyecciones reiteradas por la moralidad tradicional.
- Derogar la Enmienda Johnson de 1954, que prohíbe la participación directa o indirecta de las Iglesias y organizaciones sin ánimo de lucro en las campañas políticas, es una de las mayores promesas de Trump a sus bases evangélicas.⁶⁸ La derogación amplificaría

tion in America: Here's How Far It Has Gotten», *Washington Post*, 23 de junio, 2018, disponible en <https://www.washingtonpost.com>.

⁶⁷ Tim Wu, «The First Amendment as Loser's Revenge», disponible en https://www.law.berkeley.edu/wp-content/uploads/2018/11/The-First-Amendment-as-Losers-Revenge_Tim-Wu.pdf

⁶⁸ Emma Green, «Trump Wants to Make Churches the New Super PACs»,

el ya considerable poder político de las Iglesias mayores y más ricas, dotándolas de voz política tanto desde el púlpito como desde el capitolio.⁶⁹ La derogación sería para el cristianismo en política lo que fue la decisión de la Corte Suprema (en el caso de la ONG conservadora *Citizens United vs* la Comisión Federal Electoral)⁷⁰ para las corporaciones, con el beneficio adicional de permitir a los pastores de las mega-Iglesias incorporar directivas de votación en sus sermones.

La herramienta más poderosa para reemplazar al gobierno democrático por los mercados desregulados y la moralidad tradicional es arrancar la libertad de la sociedad y de la democracia, tal y como se rastrea en los capítulos 1 y 2. Las demandas de libertad han sido centrales para la estrategia de la derecha religiosa a fin de recristianizar la esfera pública desde principios de la década de 1990, pero han sido reforzadas y popularizadas en la década pasada. Algunas cosas que ahora se muestran como protecciones a la libertad individual incluyen: los derechos de las agencias de adopción y los diseñadores de camisetas a discriminar a las personas LGTB, el derecho de los «centros de crisis de embarazos» a mentir sobre el aborto y los anticonceptivos, el derecho de los parlamentos a realizar sesiones de oración cristiana, el derecho de los maestros y estudiantes cristianos de evangelizar en las clases, y el derecho de los profesores universitarios a referirse a sus estudiantes con los pronombres de *su* elección, y no los de ellos.

disponible en <https://www.theatlantic.com/politics/archive/2016/08/how-trump-is-trying-to-put-more-money-in-politics/493823/>

⁶⁹ John Daniel Davidson, «It's Time to Repeal The Johnson Amendment and Let Pastors Talk Politics», disponible en <https://thefederalist.com/2017/12/01/time-repeal-johnson-amendment-let-pastors-talk-politics/>

⁷⁰ Ese fallo permite a las corporaciones y organizaciones sin ánimo de lucro hacer intervenciones públicas en campañas electorales [N. de la T.].

Cuestionar las leyes de igualdad y antidiscriminación para proteger la libertad individual es la estrategia brillantemente afilada por la Alliance Defending Freedom (Alianza por la Defensa de la Libertad, ADF), el brazo más poderoso del evangelismo en Estados Unidos. (ADF Internacional lleva la causa a otras tierras y a otras cortes, nacionales e internacionales).⁷¹ La Alianza se dedica a desafiar las limitaciones encontradas por los cristianos para ejercer su fe expansiva y públicamente. Este trabajo incluye cuestionar las prohibiciones de exhibir crucifijos o el requerimiento de la educación sexual en las escuelas públicas; luchar contra el aborto legal; y sobre todo, tratar de impedir la protección de lo que los conservadores llaman «leyes SOGI» (leyes contra la discriminación por orientación sexual e identidad de género).⁷² Descrita por su fundador como el «ejército legal cristiano» y sostenida por contribuciones privadas de más de 50 millones de dólares por año, la ADF ha entrenado a miles de abogados y legisladores, jueces, fiscales, profesores y procuradores generales. Es la fuente de la más reciente legislación estatal y federal de libertad de culto, y sus abogados aparecen frecuentemente frente a la Corte Suprema y la Corte Europea de Derechos Humanos.⁷³

La retórica legal y popular de la ADF critica a un Estado extralimitado cuyos mandatos amenazan las libertades de los cristianos en la vida pública y comercial.

⁷¹ Véase ADF International, «Advocacy», disponible en <https://adfinternational.org/advocacy>; y Alliance Defending Freedom, «ADF Intl Defends Right to Life of Unborn Before European Court», 30 de abril 30, 2015, disponible en <http://www.adfmedia.org/News/PRDetail/9627>

⁷² Véase ADF International, «Advocacy». En principio, ADF apoya todas las formas de libertad de culto. Pero, de hecho, ha tomado muy pocos casos de no cristianos y ha apoyado fuertemente todas las «proscripciones del Islam» realizadas por el presidente Trump.

⁷³ Véase Alliance Defending Freedom, <https://www.adflegal.org>. También véase Sarah Posner «The Christian Legal Army Behind “Masterpiece Cakeshop”», *The Nation*, 28 de noviembre, 2017, disponible en <https://www.thenation.com>.

Así, mientras la ADF nacional invoca la libertad de culto o la libertad de expresión de forma genérica, la ADF no es como la ACLU (American Civil Liberties Union [Unión Estadounidense por las Libertades Civiles]): la libertad no es más que el velo bajo el cual trata de empoderar al cristianismo social y políticamente. Mientras insistía en que las creencias cristianas y sus voces son oprimidas por las agendas LGTB y de derechos reproductivos, la ADF también presentó un escrito en defensa de la segunda «proscripción» del Islam por parte de Trump, a cuyos críticos judiciales acusan de «examinar inapropiadamente los tuits de un actor gubernamental». ⁷⁴ Asimismo, los esfuerzos de la ADF por desmantelar las leyes de aborto y de identidad de género, combatir el matrimonio igualitario y permitir las oraciones y la iconografía cristiana en escuelas y municipalidades dejan claro que hay mucho más en juego al permitir que los pasteleros, farmacéuticos, maestros y activistas anti-aborto cristianos sigan los designios de su conciencia. ⁷⁵ La apuesta de la ADF es la de (re)cristianizar la cultura a través del cuestionamiento de los aparatos legales y políticos orientados al laicismo, el igualitarismo y la inclusión. Como una de las páginas web de ADF declara: «Tu fe no es algo privado, y es más que la misa del domingo. Es lo que eres, e influye en el modo en que vives cada día de la semana. Pero ahora hay intentos de eliminar la influencia de la moral religiosa en la sociedad al censurarla en la plaza pública. Las personas de fe están cada vez más amenazadas, castigadas y silenciadas por vivir simplemente de acuerdo con sus creencias». ⁷⁶

⁷⁴ Posner, «The Christian Legal Army Behind “Masterpiece Cakeshop”», *op. cit.*

⁷⁵ Alliance Defending Freedom, «Religious Freedom: Our First Freedom», disponible en <https://adflegal.org/issues/religious-freedom>.

⁷⁶ Alliance Defending Freedom, «Religious Freedom: Living Your Faith in the Public Square», disponible en <https://www.adflegal.org/issues/religious-freedom/public-square>

Otra entrada de la página web describe una agresiva guerra secular contra los fundamentos cristianos que forman las bases del sistema legal de Estados Unidos:

Los Padres Fundadores reconocieron que todas las personas tienen derechos inalienables que emanan del Creador. Esos derechos están basados en el concepto único judeocristiano de la dignidad inherente al hombre como criatura hecha a semejanza de Dios, dotado de razón, libre albedrío y un alma eterna [...] Mientras que las fuerzas seculares socavan las raíces judeocristianas de nuestra nación, la libertad de culto está crecientemente amenazada. La Alianza en Defensa de la Libertad [...] se opone a esos intentos de forzar a las personas a comprometer sus creencias o retirarse de la vida civil y política como el precio por seguir su fe.⁷⁷

El Programa de becas Blackstone Legal de la ADF, a través del cual forma nuevos cuadros de abogados en las escuelas de leyes, también inculca una formación en jurisprudencia orientada a cristianizar la cultura, no ya simplemente a proteger los derechos de los individuos. La ADF describe este programa como la oferta del «más alto nivel de formación en la visión cristiana de mundo y en derecho constitucional para ayudar a romper el control absoluto que la ACLU y sus aliados tienen sobre las escuelas de leyes y el sistema judicial de nuestra nación».⁷⁸ Los becarios de Blackstone deben ajustarse a la «Declaración de Fe y principios orientadores» de la ADF, lo cual incluye la afirmación de un Dios cristiano como el único dios y el rechazo de la transgeneridad, el matrimonio del mismo sexo y el derecho al aborto.⁷⁹

⁷⁷ Alliance Defending Freedom, «Religious Freedom: Our First Freedom», disponible en <https://www.adflegal.org/issues/religious-freedom/overview>

⁷⁸ Posner, «The Christian Legal Army Behind “Masterpiece Cakeshop”», *op. cit.*

⁷⁹ Alliance Defending Freedom, «Statement of Faith: Alliance Defending Freedom», disponible en <https://www.adflegal.org/about-us/careers/statement-of-faith>

Según el testimonio de un becario, el programa emplea la «Verdad de Cristo» para «recuperar el orden de la ley en los Estados Unidos».⁸⁰

Los compromisos y estrategias de la Alianza por la Defensa de la Libertad han sido cálidamente adoptados por la administración Trump. El propio presidente aparece frecuentemente con líderes de la ADF, y el vicepresidente Pence y varios miembros del gabinete actuales y pasados mantienen lazos estrechos con la organización. La secretaria de Educación Betsy DeVos es una gran espóncor. La influencia de la ADF está por todos lados en el nombramiento a cargos judiciales de la administración y es la mano más fuerte en el desarrollo de legislaciones cristianas. En julio de 2018, el entonces procurador general Jeff Sessions anunció el lanzamiento de un «grupo de tareas por la libertad de culto» con estas palabras:

Un movimiento peligroso, no detectado por muchos, está ahora cuestionando y erosionando nuestra gran tradición de libertad de culto [...]. Este no es un asunto menor. Debe ser confrontado y derrotado [...]. Hemos llegado al punto en que las cortes han sostenido que la moralidad no puede ser una base para la ley; en que los ministros están atemorizados de afirmar, como ellos lo entienden, el santo orden desde el púlpito; y en que un grupo puede activamente dirigirse contra grupos religiosos etiquetándolos como «grupos de odio» basados en creencias religiosas que sostienen de forma honesta.⁸¹

⁸⁰ Posner, «The Christian Legal Army Behind “Masterpiece Cakeshop”», *op. cit.*

⁸¹ U.S. Department of Justice, «Attorney General Sessions Delivers Remarks at the Department of Justice’s Religious Liberty Summit», 30 de julio, 2018, disponible en <https://www.justice.gov/opa/speech/attorney-general-sessions-delivers-remarks-department-justice-s-religious-liberty-summit>

La mayoría del Tribunal Supremo también afirma frecuentemente las formulaciones legales de la ADF, especialmente el uso de la Primera Enmienda como un medio tanto para expandir el poder de la moralidad tradicional como para rechazar las leyes democráticas. Sobre todo, como veremos en el capítulo 4, ha avalado la conversión estratégica de la ADF de la libertad de culto de un derecho privado a una libertad pública, constituyéndola como una fuerza pública y también permitiendo su extensión a negocios (grandes y pequeños) y municipalidades.

Los derechos son la punta de lanza con la cual los compromisos democráticos con la igualdad, la civilidad y la inclusión son cuestionados en las batallas legales neoliberales. Pero las fuerzas detrás de ellos, que dan curso a las incursiones contra la sociedad y la democracia, son los valores y demandas del mercado, combinados con aquellos del familiarismo cristiano heteropatriarcal.

Este uso de las libertades civiles consagra un modo específico de entrelazamiento entre libertad individual y moralidad tradicional, y no es exactamente lo que Hayek o los ordoliberales tenían en mente. De hecho, vale la pena notar que la «Declaración de Principios» de la Sociedad de Mont Pèlerin critica a una sociedad en la que «los derechos privados [...] se pueden convertir en la base de un poder depredatorio». La crítica del modo en que los derechos y «el discurso de los derechos» están desplazando a la deliberación democrática al estilo de la «charla de sobremesa casera [...] nacida de una historia familiar, y muchas veces étnica, compartida» también fue el tema de un importante libro de 1993 de Mary Ann Glendon, hoy miembro prominente del comité de ADF que parece haber abandonado su crítica anterior, orientada como estaba en su momento mayormente contra la izquierda.⁸²

⁸² Véase Sociedad de Mont Pèlerin, «Declaración de Principios», disponible en inglés en <https://www.montpelerin.org/statement-of-aims/>, y Mary

Mientras los derechos se convierten en un vehículo crucial para expandir la moralidad cristiana conservadora en la esfera pública, esta moralidad es desarraigada de la tradición y por lo tanto se desapega tanto de sus raíces orgánicas como de los efectos espontáneos que Hayek adjudicaba a la tradición. En vez de códigos de conducta evolucionados y adaptados a los cuales un pueblo entero «se ajusta voluntariamente», la moralidad —y no solo los derechos mismos— se politiza y se ve transformada en un arma. Tal politización altera el significado de «moralidad» y el modo de gobernar conductas, y a la vez incrementa su vulnerabilidad al contractualismo que simultáneamente supone e induce su deterioro nihilista. Nos dedicaremos a esto con más detalle en el capítulo 5.

Reconfigurar la nación como familia y como empresa privada

La privatización *económica* neoliberal es profundamente subversiva de la democracia. Genera y legitima la desigualdad, la exclusión, la propiedad privada de lo común, la plutocracia y el profundo debilitamiento del imaginario democrático.⁸³ El otro orden de la

Ann Glendon, *Rights Talk: The Impoverishment of Political Discourse*, Nueva York, Free Press, 1993. Glendon escribe: «La estridente retórica de los derechos que actualmente domina el discurso político en Estados Unidos aporta poco a la fuerte tradición de protección de la libertad individual por la cual Estados Unidos es justamente reconocido [...]. Contribuye a la erosión de los hábitos, prácticas y actitudes de respeto por los otros que son la última y más segura garantía de los derechos humanos». Además, «está convirtiendo el discurso político norteamericano en una parodia de sí mismo y cuestionando la mera noción de que la política puede ser conducida a través de la discusión y el compromiso razonados. Para la nueva retórica de los derechos se trata menos de la dignidad humana y la libertad que de deseos insistentes y sin fin». (p. 171)

⁸³ Este es el tema de mi libro anterior sobre neoliberalismo y democracia, *El pueblo sin atributos...*

privatización que hemos estado considerando, la privatización por familiarización y cristianización, logradas por la extensión de la «esfera personal protegida», subvierte la democracia con valores antidemocráticos de la moral, en vez de con valores antidemocráticos del capital.⁸⁴ La infame declaración de Thatcher de que «no existe tal cosa como “la sociedad”» concluye, después de todo: «solo individuos y sus familias».

Al poner en práctica este aspecto de la proclama, se declara la guerra a los principios e instituciones democráticos con una estrategia basada en la familia, más que en el mercado. Convierte la exclusión, el patriarcalismo, la tradición, el nepotismo y el cristianismo en desafíos legítimos a la inclusión, la autonomía, la igualdad de derechos, los límites en los conflictos de interés y el laicismo. Si bien ambos tipos de privatización se producen bajo la rúbrica neoliberal de expandir la libertad contra los dictados del Estado sobre la justicia social o el orden de mercado, la segunda es especialmente importante a la hora de generar la formación psíquica y política de una cultura política autoritaria hoy en día. Los ejes de la religión y la familia —jerarquía, exclusión, homogeneidad, fe, lealtad y autoridad— adquieren legitimidad como valores públicos y forman la cultura pública al unirse a los mercados con el propósito de desplazar la democracia. Cuando este doble modelo de privatización se extiende a la nación misma, la nación se muestra a su vez como un negocio competitivo que necesita hacer mejores tratos y como un hogar inadecuadamente asegurado, asediado por extraños malintencionados. El nacionalismo de derechas oscila entre los dos. Consideremos los discursos de campaña de Trump sobre la historia de los malos negocios internacionales de Estados Unidos desde el comercio hasta la OTAN, de Irán a los acuerdos climáticos y su descripción de Estados Unidos

⁸⁴ Melinda Cooper, *Family Values...*

como un país atacado salvajemente por sus fronteras inseguras, así como su promesa de construir un muro en la frontera sur presentando una «grandiosa y bonita puerta grande» a través de la cual los visitantes legales pueden visitar o unirse a «nuestra familia».⁸⁵ Más adelante, establecería analogías entre el muro propuesto y las «paredes, rejas y portones» que los políticos ricos construyen alrededor de sus casas, «no porque odien a la gente del exterior, sino porque aman a la gente de su interior».⁸⁶ Lejos de lo público y lo democrático, la nación aparece de forma privada y familiarista, y el presidente como el *paterfamilias*. Consideremos también la campaña de 2017 de Marine Le Pen «Francia para los franceses», en la cual combinaba perfectamente los lenguajes económicos y familiaristas para describir la nación: «Somos los dueños de nuestro país», declaró en algunos actos en el este de Francia y «debemos tener las llaves para abrir la casa de Francia, para entreabrirla», o «para cerrar la puerta». «Esta es nuestra casa», le repondían cantando los asistentes al acto.⁸⁷ O como explicó uno de sus partidarios: «Ella no está contra los inmigrantes, solo está asegurando la justicia [...]. Es como cuando la nevera está tan llena que convidamos a los vecinos, pero cuando la nevera está vacía se lo damos a nuestros niños. La nevera de Francia está vacía». Y otro partidario de Le Pen, un alcalde que se describe como «moderado» de una ciudad pequeña, preguntó por «los jóvenes migrantes bien vestidos» en su ciudad: «¿qué están haciendo *chez moi* [en mi casa]?».⁸⁸

⁸⁵ Kevin Johnson, «Trump's "Big Beautiful Door" Is a Big, Beautiful Step in the Right Direction», *Time*, 29 de octubre, 2015, disponible en <https://time.com>

⁸⁶ «Full Transcripts: Trump's Speech on Immigration and the Democratic Response», disponible en inglés <https://www.nytimes.com>.

⁸⁷ Lauren Collins, «Letter from France: Can the Center Hold? Notes from a Free-for-All Election?», *New Yorker*, 8 de mayo, 2017, p. 26.

⁸⁸ Collins, «Letter from France: Can the Center Hold?»..., p. 24.

Cuando la nación se privatiza y familiariza de esta manera, se vuelve legítimamente intolerante contra las personas aborrecidas en el interior y contra los invasores del exterior; así es como el neoliberalismo planta las semillas de un nacionalismo del que formalmente abjura. El estatismo, el control policial y el autoritarismo también se ramifican, ya que la construcción de muros y la securitización de todo tipo es autorizada y requerida por esta privatización. Los muros y las rejas de los hogares, por supuesto, son los significantes visuales que demarcan lo privado de lo público, lo protegido de lo abierto, lo privado de lo común. Al mismo tiempo, al expandirse el dominio de lo privado, se requiere más y más protección del Estado a través de la ley, las fuerzas de seguridad públicas y privadas, las patrullas de frontera, la policía y los militares. De esta manera, el Estado de seguridad crece junto con la privatización y es legitimado por ella. De manera similar, los llamamientos nacionalistas a amurallarse frente a los refugiados y a expulsar a los migrantes recurrieron a la figura de la nación como un hogar en peligro, donde los principios de la justicia democrática y los derechos humanos no tienen ningún peso. Expandir la «esfera personal protegida» en nombre de la libertad no solo asegura entonces poderes antiigualitarios de clase, género, sexualidad y raza; genera un *imago* y un *ethos* de la nación que rechaza el orden público, pluralista, laico y democrático, en favor de un orden privado, homogéneo, familiarista.⁸⁹ El primero presenta un compromiso con una modesta apertura, diversidad, igualdad social y política y el gobierno de la ley. El último, especialmente en su forma tradicional, está amurallado y unificado, es homogéneo, jerárquico y autoritario.

⁸⁹ Hay algo irónico en que esta sea la secuela del «Estado nodriza» detestado por los liberales.

Como hemos visto, sin embargo, el juego de los mercados y la moral en el neoliberalismo actualmente existente es bastante diferente de lo que Hayek había imaginado. Los Estados dominados por las finanzas y otras poderosas industrias que producen legislación y acción estatal a su favor parten radicalmente del objetivo neoliberal de unas instituciones aisladas de los intereses particulares, a la vez que promueven la competencia y la estabilización (o en el caso de los ordoliberales, la conducción) del capitalismo. Los valores tradicionales, más que integrar espontáneamente la vida social y ordenar la conducta, son politizados, mercantilizados y usados de forma táctica. La moralidad en esta forma hace cortocircuito con la tradición y se desancla de la autoridad natural que Hayek imaginaba que crecería a través de instrumentos y discursos libertarios.⁹⁰ En vez de una civilización que se reproduce orgánicamente, que asegura los lazos sociales y gobierna la conducta, los valores tradicionales se vuelven un grito de guerra contra las élites sin dios, los igualitaristas, los laicistas y los musulmanes. Como insignias ostentadas por líderes políticos, religiosos y corporativos que continuamente son descubiertos violando esas conductas, los valores tradicionales son reducidos a una marca corporativa y política, al punto de que su ablación nihilista está casi completa.

Desenraizados de la tradición, los valores morales ven mermada su función integradora. Politizados como «libertades», pierden aquello que Hayek afirmaba como su restricción no coercitiva de la libertad, además de limitar las prácticas a las que se oponían. Convertidos en armas como prerrogativas individuales

⁹⁰ La fuerza de la tradición, nos recuerda Hayek, depende de «reglas y convenciones sin diseño, cuya significación e importancia en gran medida no entendemos», basadas en la «reverencia a lo tradicional». Hayek, «Freedom, Reason and Tradition», en *The Constitution of Liberty*, *op. cit.*, p. 236.

y corporativas contra las leyes de igualdad y antidiscriminación, se convierten en un medio para atacar y perturbar, en vez de fomentar los lazos sociales y la integración. El orden espontáneo y la aceptación común de las reglas de conducta a través de los cuales Hayek afirmaba la tradición como libre no tienen peso en la *lucha* por los valores tradicionales contra los valores democráticos. Por el contrario, las estrategias ganadoras para derogar las políticas de igualitarismo, diversidad y pluralismo recurren a las libertades individuales y corporativas aseguradas a través del estatismo, en vez de al orden espontáneo o a las reglas comúnmente aceptadas. Con su agraviada melancolía por un pasado fantasmático y un supremacismo agresivo, se rebelan contra, en vez de reproducir, el orden.

A una vuelta de tuerca de distancia, la actual gubernamentalidad hayekiana viene de la (de)formación en la batalla y en el encuadre estratégico del discurso de los derechos y del valor del pluralismo. El pensamiento de Hayek era intrínsecamente vulnerable en este punto. Su fórmula para pasar de una socialdemocracia a un orden neoliberal presentaba un tipo de autoritarismo político, que a duras penas podría reconstruir los cimientos de la tradición —organicismo, evolución, espontaneidad, libertad—, incluso cuando parloteaba de los principios tradicionales. De hecho, desde Weber sabemos que la racionalidad instrumental no puede mezclarse con la racionalidad tradicional sin destruirla —ese es el proceso que Weber llama «racionalización»—. ⁹¹ Por Dostoievski sabemos que la fe no puede politizarse sin convertirse en su opuesto —dictado y violencia—. ⁹² Dicho de otro modo, traer «de vuelta» la tradición es un oxímoron. Incluso en el entendimiento

⁹¹ Max Weber, *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2002.

⁹² Fiodor Dostoievski, *Los hermanos Karamazov*, Madrid, Alianza Editorial, 2011.

de Hayek, ¿qué queda de la «tradición» después de que la socialdemocracia haya hecho lo suyo con ella durante medio siglo? ¿Cómo puede una iglesia evangélica intensamente politizada, plagada de ambiciones contractualistas, capitalistas y vengativas, recuperar lo que Hayek valoraba por su modo orgánico, evolutivo, tácitamente aceptado de vincular comunidades y conductas? De manera importante, por lo tanto, la utopía de Hayek choca contra los conjuntos de lo político y de lo social que intenta vencer teórica y prácticamente. No podría «gobernar» sin deformación por parte de los poderes contra los que intentaba luchar y que también era necesario que ejerciera. William Callison llama a esto un «déficit político» en la racionalidad neoliberal.⁹³

Una segunda vuelta de tuerca más lejos de Hayek en las movilizaciones contemporáneas de la moralidad tradicional concierne a su actual uso por parte de aquellos para quienes la libertad no es un principio ni siquiera un deseo central, aquellos que podrían ser entusiastas del modo en que la autoridad de la Iglesia y del Estado forzaban a la obediencia y aseguraban el orden. Hayek intentaba reconciliar la libertad con la autoridad política y familiarista, no sacrificar la primera a la última. Su propia toma de distancia del conservadurismo es relevante en este punto. A los conservadores, sostiene en «Por qué no soy conservador», les importa la libertad solo selectivamente y están dispuestos a investir de poder al Estatal cuando se use para cosas que les convengan: «Un conservador no objeta la coerción o al poder arbitrario siempre que se los use para lo que él considera propósitos correctos».⁹⁴ Los conservadores comparten entonces con la izquierda dos cosas que a Hayek le resultan extremadamente peligrosas: la confianza en que ellos saben lo que es bueno para la sociedad y su voluntad

⁹³ William Callison, «Political Deficits», *op. cit.*

⁹⁴ Friedrich Hayek, «Por qué no soy conservador», en *Los fundamentos de la libertad*, *op. cit.*, p. 523.

de emplear el poder político para imponerlo. Este tipo de conservadurismo, especialmente feroz en la actual derecha religiosa, construye no solo la autoridad del Estado apoyada por los neoliberales, sino también su expansión y la extensión de su alcance, que tanto temían.

Hay una tercera vuelta de tuerca respecto de las formulaciones de Hayek de la moralidad tradicional en el neoliberalismo actual. Esta concierne a la imbricación de la moralidad con las energías reactivas de las heridas de los hombres blancos y sus desplazamientos, su función en tanto réplica contra aquellos que consideran responsables de sus heridas. Mientras las personas cosmopolitas urbanas defienden el feminismo, las sexualidades no normativas, las familias no tradicionales, el laicismo, las artes y la educación, los blancos agraviados de las zonas rurales rugen sin pensar demasiado contra el aborto, el matrimonio del mismo sexo, el Islam, los «ataques contra los blancos», el ateísmo y el intelectualismo. Esta no es la «tradicición», ni siquiera la moralidad que habla a través de ellos, sino el odio a un mundo que se percibe quiere arrasar el suyo.

Hayek dice que la tradición provee «orden sin órdenes» en forma de autoridad, jerarquía y reglas de conducta.⁹⁵ Esta abstracción, hecha concreta, es un recordatorio de que la tradición trae consigo las ordenanzas y estratificaciones generadas por las relaciones de propiedad, de parentesco, de casta, de raza, de género, de sexualidad y de edad. Ante cualquier otra cosa que ella provea y promulgue, los valores familiares «tradicionales» aseguran la supremacía masculina, la heternormatividad, y las lealtades étnico-raciales. En Estados Unidos, la «tradicición» sureña trae consigo los legados de la esclavitud y de Jim Crow,⁹⁶ incluso

⁹⁵ Hayek, «Law Commands and Orders», en *The Constitution of Liberty...*, pp. 228-229.

⁹⁶ Conjunto de leyes de finales del siglo XIX que regulaban la segregación y cuyo nombre popular fue «Jim Crow». Las medidas

cuando también puede traer ciertos modos de decoro y hospitalidad. Las «tradiciones» de los pueblos pequeños están construidas por lo general alrededor de la homogeneidad étnica, racial y religiosa, cuando no de las exclusiones explícitas.⁹⁷ Cuando las campañas por los valores tradicionales son alimentadas con rencor por el peligro o la pérdida, sus rasgos tienden a volverse osados y politizarse, vinculándose con la fidelidad a la nación y la civilización.⁹⁸ Esto es más evidente en los extremos: los grupos nacionalistas blancos de la derecha alternativa como Proud Boys [Chicos orgullosos] o Identity Evropa movilizan explícitamente valores familiares cristianos y la subordinación de las mujeres para la guerra contra el «genocidio blanco» (la mezcla racial que diluye la raza blanca). También expresan orgullo en lo que ellos identifican como el supremacismo blanco de los Padres Fundadores esclavistas de Estados Unidos.

Y aun así, el cóctel de la libertad desinhibida por desarraigo y la tradición politizada incita a un nihilismo contra el que la tradición se supone inocula. La formulación de Hayek, después de todo, era sobre la

apuntaban a actos y prácticas de todo tipo: desde la prohibición de matrimonios, instituciones educativas y sociedades económicas racialmente mixtas hasta la organización de una cotidianeidad estrictamente segregada. [N. de los E.]

⁹⁷ La contraofensiva de la derecha contra la «ideología de género» alrededor del mundo enfatiza el modo en que la tradición justifica las jerarquías de género en la actualidad. Por otro lado, el movimiento #MeToo revela las expectativas de privilegios sexuales de hombres sobre mujeres como algo «tradicional» desde Hollywood a Wall Street, y de Washington DC a Silicon Valley. La desestimación de Trump de su infame frase, «agarrarlas del coño», como una «charla de vestuario» registró un discurso sobre lo que los hombres tradicionales hacen y las mujeres tradicionales aceptan.

⁹⁸ En su extremo, estos valores son aducidos para una política de la pureza étnica para la cual controlar a las mujeres es esencial. Véase David Niewert, *Alt-America: The Rise of the Radical Right in the Age of Trump*, *op. cit.*

libertad *restringida* por la tradición, no desbocada como el ataque de un perro a la orden. Quizá nadie haya ejemplificado mejor la deformación de la arquitectura neoliberal de la tradición, los mercados y la moral que el provocador de derechas Milo Yiannopolous. Brevemente disparado al éxito comercial por someter a todo grupo social subordinado a mezquinos escarnios supremacistas, él mismo también se fabricó un extravagante personaje queer de orgiástica disrupción pública y rotunda libertad para decir cualquier cosa sobre cualquiera en cualquier lugar. Diciendo que esa libertad es lo único que le importa, si es que algo le importa, e invitando a sus seguidores a ser igualmente irreverentes e irresponsables, este personaje quimérico expresaba perfectamente la cruda voluntad de poder revelada en los valores tradicionales separados de la tradición y arrojados al baño de ácido de un nihilismo que disuelve los lazos y los sentidos sociales.

Esto nos trae de vuelta al problema del nihilismo, el fatalismo y el resentimiento, los temas del capítulo 5. Pero antes debemos examinar con más detalle cómo el lenguaje de los mercados y la moral ha sido fabricado como jurisprudencia antidemocrática por la Corte Suprema de Justicia de Estados Unidos.



4. Tartas de boda que hablan y centros de salud reproductiva que rezan: libertad religiosa y libertad de expresión en la jurisprudencia neoliberal

No se debe permitir que los derechos privados se conviertan en una base para el poder depredador.

«Declaración de principios»,
Sociedad de Mont Pèlerin.

Es un lugar común que, durante gran parte del siglo XX, la Primera Enmienda de la Constitución de Estados Unidos fue un escudo contra la censura o la represión del Estado, la sociedad o las corporaciones. Fue especialmente importante para proteger expresiones de minorías vulnerables y disidentes políticos, pero también de las organizaciones laborales, la prensa, los artistas del espectáculo, los ateos y otros opositores a las normas hegemónicas y la concentración del poder. Y entonces llegó la revolución neoliberal, y con ella la jurisprudencia neoliberal —un marco para interpretar la Primera Enmienda en nombre de una amplia desregulación, especialmente para intereses corporativos y religiosos—. En décadas recientes, la Primera Enmienda ha sido alegada a fin de aumentar los poderes económicos, sociales y políticos del capital, la propiedad privada, el cristianismo y la moralidad tradicional. Las empresas y los conservadores cristianos y sus aliados

en el Tribunal Supremo la han usado para liberar los negocios respecto de todo tipo de regulación y para empoderar las normas tradicionales de género y sexualidad contra las restricciones por parte de las leyes de igualdad y antidiscriminación. La libertad de expresión es el instrumento clave aquí, pero la libertad de conciencia (el «libre ejercicio») es una compañía frecuente, cercana y a veces necesaria. Su entrelazamiento explícito o implícito y su incorporación en el discurso de los mercados desregulados constituyen una nueva fuerza político-legal, y es el foco de este capítulo.

La nueva jurisprudencia de la Primera Enmienda hace retroceder las leyes de igualdad y antidiscriminación en la educación, el trabajo, el bienestar social y el comercio; contra el laicismo en la esfera comercial y pública; contra las campañas por los límites a las finanzas y la transparencia en la política; contra la verdad en la publicidad; contra la salud pública y las regulaciones sanitarias y de seguridad; contra la defensa del consumidor y sus derechos. La protección del discurso o la conciencia religiosa de individuos, grupos, organizaciones sin ánimo de lucro, pequeños negocios, y grandes empresas ha vuelto a todo tipo de prestación promulgada democráticamente vulnerable de ser anulada o socavada por exenciones individuales. Los fallos del Tribunal Supremo que afirman esta tendencia crecen de manera cada vez más expansiva y audaz. Como el juez Stephen Breyer escribió en el descargo por disconformidad contra el fallo de 2018 del caso *National Institute of Family and Life Advocates v. Becerra* [Instituto Nacional de Defensores de la Familia y la Vida contra Becerra], el «abordaje mayoritario» para proteger la libertad de expresión en este caso «amenaza [...] la validez constitucional de la mayor parte, o tal vez toda, regulación del gobierno».¹

¹ *National Institute of Family Life Advocates v. Becerra*, 138 S. Ct. 2361 (2018), 2380.

Muchos juristas han escrito sobre la movilización de la Primera Enmienda por parte de empresas y la derecha religiosa en décadas recientes.² La mayoría de ellos se han concentrado en los efectos desregulatorios de la nueva jurisprudencia de la Primera Enmienda y sus aplicaciones. Algo más que la desregulación, sin embargo, está hoy en juego en el significado y la expansión del alcance de las libertades de la Primera Enmienda, por lo cual es importante centrarse en cómo el «libre ejercicio» y la libertad de expresión trabajan juntos. Combinados, ambos han sido movilizados para cuestionar el significado de los poderes sociales en las democracias y para empoderar la moralidad tradicional contra los mandatos de igualdad (los temas de los tres capítulos anteriores). Lejos de asegurar y proteger el disenso político, la conciencia y las diversas creencias privadas y la neutralidad de las esferas estatales, públicas y comerciales, la nueva jurisprudencia moviliza la libertad de culto y la libertad de expresión para permitir la (re)cristianización de la esfera pública.³

² Véase Adam Liptak, «How Conservatives Weaponized the First Amendment», *New York Times*, 30 de junio, 2018, disponible en <https://www.nytimes.com>; Tim Wu, «The Right to Evade Regulation», *New Republic*, 2 de junio de 2013, disponible en <https://newrepublic.com>; Tim Wu, «Is the First Amendment Obsolete?», *Knight First Amendment Institute*, septiembre de 2017, disponible en <https://knightcolumbia.org/content/tim-wu-first-amendment-obsolete>; John Coates IV, «Corporate Speech and the First Amendment: History, Data, and Implications», *SSRN*, febrero 2015, disponible en https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2566785; Tamara Piety, *Brandishing the First Amendment*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2012; Adam Winkler, *We the Corporations*, Nueva York, Liveright, 2018; Nelson Tebbe, *Religious Freedom in an Egalitarian Age*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2017; y Jim Sleeper, «First Amendment's Slippery Slope: Why Are Civil Liberties Advocates Joining Forces with the Right?», *Salon*, 3 de agosto, 2018, disponible en <https://www.salon.com>.

³ Para algunos, la movilización de la libertad religiosa y la libertad de expresión dirigida a entronizar el cristianismo es pura ironía histórica —o una pura regresión—. Para otros, es la prueba de lo que el laicismo occidental siempre fue: una manera de asegurar, mientras en apariencia se niega, la hegemonía cristiana. Véase Saba Mahmood,

La libertad de expresión, expansivamente interpretada y aplicada a muchos tipos de entidades y variedades de la «expresión», hace retroceder mandatos democráticos que legítimamente organizan la vida comercial, pública y social. El libre ejercicio, expansivamente interpretado y aplicado a muchos tipos de entidades y sus relaciones, abre camino para que las prácticas basadas en la religión organicen legítimamente la vida comercial, pública y social. Vinculados, como están en los casos que voy a discutir, dan origen a una nueva fuerza que nace para desafiar la democracia. De esta forma, mientras sostiene una serie de cuestionamientos basados en la Primera Enmienda contra las leyes de igualdad, los mercados regulados y el laicismo, el Tribunal Supremo está ayudando a promulgar una versión retorcida del sueño de Hayek —reemplazar la sociedad democráticamente gobernada por otra organizada por los mercados y la moral tradicional, bajo el signo de la libertad—.

Las técnicas de este reemplazo implican tres importantes designaciones: la designación de todo, desde el dinero a las tartas, a la publicidad, a los avisos oficiales y mucho más, como «discurso»; la designación de las corporaciones, pequeños negocios y organizaciones sin ánimo de lucro como entidades que «hablan»; y la designación de actos específicos, prácticas y leyes como «controvertidos» para aquellos que profesan «creencias profundamente arraigadas». Juntas, estas

Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject, Princeton (NJ), Princeton University Press, 2011; Talal Asad, *Formations of Secularism: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford (CA), Stanford University Press, 2003; Winnifred Fallers Sullivan, et al., (eds.), *Politics of Religious Freedom*, Chicago (IL), University of Chicago Press, 2015; Charles Taylor, *A Secular Age*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2007; Michael Warner, Jonathan Van Antwerpen y Craig Calhoun (eds.), *Varieties of Secularism in a Secular Age*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2013; y Talal Asad, et al., *Is Critique Secular?: Blasphemy, Injury, and Free Speech*, Nueva York, Fordham University Press, 2013.

designaciones permiten eludir leyes que supuestamente ponen en peligro el libre ejercicio o constriñen el discurso. Combinadas con la inclinación del Tribunal a expandir los privilegios de la propiedad y garantizar derechos civiles a asociaciones y corporaciones, el efecto es empoderar al capital y restringir el trabajo, empoderar a los religiosos y restringir el laicismo, así como amenazar medio siglo de legislación y jurisprudencia destinada a rectificar la histórica subordinación o marginación de las mujeres y las minorías raciales y sexuales. Yendo más lejos, tomando el lugar destacado de estos grupos en cuanto a su protección o reparación, aparece un grupo diferente de ostensiblemente excluidos o victimizados: las empresas y los tradicionalistas morales y religiosos.⁴

En esta jurisprudencia en vías de desarrollo, las libertades de la Primera Enmienda se expanden más allá de su sentido cívico clásico e incluso más allá del sentido del mercado. Más bien, están cargadas de un contenido neoliberal amplio, haciendo retroceder al arrogante Estado social regulatorio que impone esquemas de justicia allí donde deberían prevalecer los órdenes espontáneos generados por los mercados y la moral. Su enemigo manifiesto es el Estado, fácil de denigrar desde cualquier reiteración del liberalismo. Pero detrás de esta carga está el enemigo real: un proyecto

⁴ Ya he escrito previamente sobre la apuesta por el estatuto de victimización cuando las corporaciones y los cristianos hacen estas campañas. Véase el debate sobre la descripción del Tribunal sobre las corporaciones en tanto victimizadas por las prohibiciones a su participación en el discurso electoral en *El pueblo sin atributos*, capítulo 5, y la discusión sobre la jurisprudencia del poder agraviado en lo que concierne a la propiedad de negocios cristianos en «When Persons Become Firms and Firms Become Persons: Neoliberal Jurisprudence and Evangelical Christianity in *Burwell v. Hobby Lobby Stores, Inc.*» en Marianne Constable, Leti Volpp y Bryan Wagner (eds.), *Looking for Law in All the Wrong Places: Justice Beyond and Between*, Nueva York, Fordham University Press, 2018.

democrático ampliado que valora la igualdad, expande el poder político y contrasta con el orden y los resultados espontáneos, y por lo tanto la libertad, en un mundo de mercados y moral.

Ahora veremos los dos fallos recientes del Tribunal Supremo que ilustran el trabajo de esta jurisprudencia.

Tartas que hablan: Masterpiece Cakeshop contra la Comisión de Derechos Civiles de Colorado

A pesar de los gritos de victoria de la derecha cristiana y los lamentos de activistas LGTB sobre el resultado del caso de *Masterpiece Cakeshop contra la Comisión de Derechos Civiles de Colorado*, expertos y académicos del derecho coinciden mayormente en que el caso no cumplió las expectativas.⁵ Determinando evidentemente que no era un caso ejemplar a la hora de fallar sobre temas mayores, el tribunal emitió un fallo de mira estrecha, centrado en el fracaso de la Comisión de Derechos Civiles de Colorado para ser neutral en términos religiosos en las audiencias del caso.⁶ Sin embargo, el caso y el Tribunal, así como los fallos concurrentes, han revelado la

⁵ Mark David Hall, «A Missed Opportunity: Masterpiece Cakeshop v. Colorado Civil Rights Commission», *Law and Liberty*, 6 de junio, 2018, disponible en <https://lawliberty.org>; German López, «Why You Shouldn't Freak Out about the Masterpiece Cakeshop Ruling», *Vox*, 4 de junio, 2018, disponible en <https://www.vox.com>.

⁶ Lawrence G. Sager y Nelson Tebbe, en un genial comentario sobre el caso, resisten la lectura del caso Masterpiece como puntual, especialmente por la alusión del juez Kennedy «de la posibilidad de que la práctica de Colorado de proteger a las parejas gay, pero no a los que rechazan el matrimonio igualitario, viole la obligación del gobierno de neutralidad hacia la religión». Véase Sager y Tebbe, «The Reality Principle», *Constitutional Commentary*, núm. 34, 2019, y su versión resumida, «The Supreme Court's Upside-Down Decision in Masterpiece», *Balkinization*, disponible en <https://balkin.blogspot.com/2018/06/the-supreme-courts-upside-down-decision.html>

apertura de un nuevo frente así como un nuevo arsenal de jurisprudencia en la batalla entre la moralidad tradicional y la justicia social. El caso va más allá de una acción de retaguardia de la derecha después de la legalización del matrimonio igualitario por parte del Tribunal en 2014. El voto concurrente de Neil Gorsuch y Clarence Thomas, según el cual casi toda aplicación de la ley antidiscriminación en comercio es un límite potencial para la libertad de expresión, resulta particularmente premonitoria.

En el encuentro que llevó al caso, Jack Phillips, el pastelero de Colorado dueño de la confitería Masterpiece Cakeshop, se negó a realizar el pedido de dos hombres de Colorado de que les hiciera una tarta para su fiesta de boda. El incidente ocurrió en 2012, antes de que el caso Obergefell contra Hodges legalizara el matrimonio de personas del mismo sexo en todo el país. Sin embargo, los hombres se habían casado en Massachusetts, donde el matrimonio del mismo sexo era legal, y querían celebrarlo con los amigos y la familia en Colorado. Tras la negativa de Phillips de venderles una tarta para la ocasión, la pareja puso una denuncia en la Comisión de Derechos Civiles de Colorado (CCRC en inglés) acusando a Phillips de violar el Acta Antidiscriminación de Colorado. Ese acta, entre otras cosas, protege contra la discriminación basada en la orientación sexual por parte de «un negocio de venta al público y de cualquier lugar que ofrezca servicios al público». Phillips, no obstante, citó sus derechos a la libertad religiosa y de discurso como la base de su negativa: su fe religiosa consideraba que el matrimonio entre personas del mismo sexo estaba mal, y ser obligado a hacer una tarta para un matrimonio del mismo sexo lo forzaría a usar sus habilidades artísticas para «hablar» contra sus creencias.

Hubo una investigación de la CCRC; sus conclusiones fueron entregadas a un juez de derecho administrativo, y la Comisión concluyó que los derechos

civiles de la pareja de hecho habían sido violados por la negativa de Phillips. La Comisión rechazó el argumento de Phillips de que la Primera Enmienda le permitía negarse a «ejercer sus talentos artísticos para expresar un mensaje con el que él no estaba de acuerdo», y rechazó también su alegato de que ser obligado a hacer una tarta para una boda de personas del mismo sexo violaba su libre ejercicio de la religión. Phillips apeló y el Tribunal de Apelaciones de Colorado sostuvo la posición de la CCRC. El Tribunal Supremo de Colorado se negó a oír el caso, pero el Tribunal Supremo de EEUU lo retomó en 2017.

En su fallo, el Tribunal se negó a pronunciarse sobre el argumento de la libertad de expresión y ni siquiera lo hizo a fondo sobre la alegación del libre ejercicio. En vez de eso, concluyó que la CCRC había violado el libre ejercicio de Phillips porque una transcripción reveló que la Comisión no había sido, en sus audiencias y deliberaciones, neutral en términos religiosos. Un comisionado criticó la forma en que «la libertad religiosa ha sido empleada para justificar la discriminación a lo largo de la historia», citando la esclavitud y el Holocausto, y se refirió a esta práctica como «una de las más despreciables piezas retóricas que puedan usarse» con el propósito de «usar su religión para lastimar a otros». La mayoría del Tribunal Supremo se agarró a estas frases y al hecho de que pasaron desapercibidas para los otros comisionados a la hora de fallar que la Comisión no había tratado las creencias religiosas de Phillips de forma neutral y respetuosa. Concluyó que la Comisión denigraba la religión de Phillips «al menos de dos maneras distintas: al describirla como despreciable, y también al caracterizarla como meramente retórica —algo insustancial e incluso deshonesto» —.⁷

⁷ *Masterpiece Cakeshop v. Colorado Civil Rights Commission*, 138 S. Ct. 1719 (2018), 1729. Esta es una extraordinaria distorsión de los comentarios de los comisionados y también malinterpreta el significado de «retórica».

Al revertir el juicio del Tribunal de Apelaciones de Colorado, el Tribunal Supremo no resolvió ninguno de los temas controvertidos en el caso: si la repostería de Phillips es una expresión artística, por tanto una conducta expresiva, y por tanto de libre expresión; si una tarta de boda es en sí misma un tipo de discurso, y de esa forma si ser obligado a hacer una tarta para un evento que uno considera pecaminoso constituye un discurso forzado o una violación de la libertad religiosa; si el dueño es equivalente a un negocio o si un dueño o un negocio están orientados por el significado o el mensaje del producto que hace o vende; si negarse a proveer una tarta para una boda gay constituye una negativa a crear para, y vender a, personas gay o solo a su boda, es decir, si discrimina contra personas o solo —como Phillips trataba de establecer con su oferta de hacer tartas en otras ocasiones para la pareja— contra actos. Tal y como lamentan los jueces Thomas y Gorsuch en sus votos concurrentes, al fallar solo contra el fracaso de la comisión para poner en práctica la neutralidad estatal hacia la religión, el tribunal no decidió sobre el caso.

Aun así, tanto el caso como las opiniones son fuentes sustanciosas para entender cómo la Primera Enmienda está siendo utilizada para privilegiar la moral tradicional y para socavar determinaciones democráticas de igualdad y de justicia en la vida comercial, pública y social. El argumento de que los derechos de Jack Phillips otorgados por la Primera Enmienda habrían sido violados al requerir que Masterpiece Cakeshop haga y venda una tarta para un boda entre personas del mismo sexo está construido sobre una constelación de alegatos, ninguno de los cuales se podría sostener por sí solo. Esta constelación vincula la libertad de expresión y el libre ejercicio para dar un nuevo lugar y poder a la moralidad tradicional en la esfera pública. Asimismo, la constelación en sí está construida por un juego de oscilaciones y

sustituciones, entre propiedad y habilidad artística, creación y provisión, expresión y semiótica.

¿Dueño o artista?

Jack Phillips es descrito por el Tribunal no simplemente como un pastelero o dueño de un negocio, sino como un experto pastelero, un dueño de un negocio y un artista; cada una de estas diferentes identidades entran en juego en diferentes momentos en la opinión de la mayoría; el caso no podría basarse en ninguna de ellas por separado. Phillips también es descrito no meramente como religioso, sino como un «cristiano devoto cuyo mayor objetivo en la vida es ser obediente a Jesucristo y a las enseñanzas de Cristo en todos los aspectos de su vida». Es un hombre, informa el Tribunal, que «busca honrar a Dios a través de su trabajo en Masterpiece Cakeshop».⁸

Desde el comienzo, por lo tanto, la creencia religiosa de Phillips y su devoción son ilimitadas, extendiéndose a su (co)propiedad de la confitería, su trabajo dentro de ella y su habilidad artística. Esta caracterización prepara a Masterpiece Cakeshop como una miniatura de Hobby Lobby, la corporación que demandó y ganó el derecho legal a retirar ciertos tipos de anticonceptivos de la cobertura del seguro de salud de sus empleados. Como con la familia Green, que eran dueños de Hobby Lobby, el cristianismo de Phillips se formula como si empapara su propiedad y controlara todos los aspectos de su negocio.⁹

⁸ Masterpiece Cakeshop v. Colorado Civil Rights Commission, 138 S. Ct. 1719 (2018), 1724.

⁹ Véase Bethany Moreton, *To Serve God and Wal-Mart: The Making of Christian Free Enterprise*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2009.

Sin embargo, el caso no gira sobre la propiedad de Phillips, incluso si la presupone y la pone en juego al identificar su confitería con su fe.¹⁰ En lugar de eso, los demandantes basan la violación de los derechos de Phillips a la libertad de expresión en su estatuto como artista. Si el caso hubiera dependido de la propiedad, esto debilitaría la demanda en términos de libertad de expresión e izaría la bandera de la discriminación — violación de la ley de espacios públicos — en la negativa de Phillips a atender a sus clientes. Tal y como Kennedy escribe para el Tribunal: «El pastelero, en su condición de propietario de un negocio que atiende al público, podría ver limitado su derecho al libre ejercicio de la religión por leyes aplicables de forma general».¹¹ Es el trabajo artístico de Phillips lo que debe transmitir su libertad religiosa, aunque en ningún momento los talentos artísticos de Phillips estén explícitamente ligados a sus creencias religiosas. Tampoco ninguna de las tartas de boda en su sitio web presenta temas, iconografía o mensajes cristianos; antes al contrario, van de lo hiperbólicamente romántico a lo chistoso y lo barroco.¹²

El estatuto de Phillips como propietario cristiano de una empresa es tratado, por otro lado, con detenimiento en el voto concurrente del juez Thomas, donde se ofrece como evidencia hasta qué punto sus creencias religiosas permean el negocio — cerrar los domingos y su negativa a hacer productos de Halloween, tartas con alcohol o tartas con ciertos tipos de mensajes, incluyendo los que critican a Dios—.

¹⁰ Lawrence Glickman nota que la propiedad es mantenida como trasfondo del caso, pero que esto también relega a los trabajadores de la confitería de Phillips al mismo trasfondo. Véase Glickman, «Don't Let Them Eat Cake», *Boston Review*, 7 de junio, 2018, disponible en <http://bostonreview.net>.

¹¹ *Masterpiece Cakeshop v. Colorado Civil Rights Commission*, 138 S. Ct. 1719 (2018), 1724.

¹² Véase el sitio web de Masterpiece Cakeshop en <http://masterpiececakes.com>

Para Thomas, todo esto establece que la fe cristiana de Phillips excede su preocupación por las ganancias, lo cual a su vez convierte a los productos de la confitería en «expresivos» de esas creencias.¹³

El enigma es este: si es únicamente la habilidad artística de Phillips la que conlleva su potencial derecho a la libertad de expresión, ¿por qué hablar de todos los modos en que las creencias religiosas de Phillips impregnan su administración de Masterpiece Cakeshop (como cerrar los domingos, no hacer productos de Halloween, etc.)? ¿Por qué no concentrarse solamente en su arte como discurso? Solo a través de la propiedad, la libertad religiosa permite a la confitería, y no solo a Phillips, negarse a hacer una tarta. Esto es lo que hace el silencio sobre los empleados de Phillips —notado por Lawrence Glickman en un comentario sobre el caso publicado en *Boston Review*— tan llamativo y significativo. Como con el fallo de Hobby Lobby, la propiedad está siendo empoderada como propiedad cristiana, el capital está obteniendo derechos civiles como capital cristiano. En el fallo Hobby Lobby, la propiedad veía expandido su control sobre las vidas de los empleados; en el de Masterpiece Cakeshop, se expande su control sobre las vidas de consumidores. La construcción del caso por parte de los demandantes, reiterado sin oposición en la opinión de la mayoría y las opiniones concurrentes, liga implícitamente la libertad religiosa a la

¹³ Entre el estatuto de Phillips como dueño y su práctica como artista, las creencias y las prácticas de sus empleados no aparecen mencionadas en ningún lado. De esta manera, como ha argumentado Lawrence Glickman, se fusionan los términos «Phillips, el pastelero, y su negocio, la confitería». Glickman agrega: «Al insistir en que los temas claves en el caso son la expresión artística de Phillips y su libertad religiosa, el Tribunal hizo silencio sobre la cuestión de cómo una compañía puede tener esos derechos. Lo hizo al asumir no solo que las corporaciones son personas, sino también que las tartas hechas por Masterpiece Cakeshop son producidas solo por Phillips, cuando de hecho sabemos que la confitería tiene otros trabajadores». Glickman, «Don't Let Them Eat Cake», *op. cit.*

propiedad comercial, y no solo a las personas. Esta construcción también hace, sin embargo, difícil determinar cuál es el caballo de Troya en el movimiento de la moralidad tradicional a la esfera pública —la religión o el discurso, la propiedad o la habilidad artística—. ¿Es el artista o el dueño quien se ve equívocamente forzado? ¿O es el artista la fachada para el dueño?

¿Artista o proveedor?

El caso también oscila entre la habilidad artística de Phillips como pastelero y la provisión de Phillips de productos para eventos (pecaminosos o sacrílegos), en tanto escena de la potencial violación de derechos.¹⁴ Aunque es un hecho simple que el negocio de Phillips es una confitería, no un estudio o una galería de arte, los demandantes y el Tribunal se basaron en la habilidad artística de Phillips para definir sus tartas de boda como «discurso». Claramente, Phillips pone un desmedido cuidado en la preparación de sus tartas, se enorgullece de su trabajo y quiere que las tartas sean hermosas y admiradas. El Tribunal subraya estas cosas al describir las entrevistas con parejas de novios y sus apariciones ocasionales en las fiestas de boda para la ceremonia de la tarta. Más allá de la perspectiva de cada cual sobre el matrimonio entre personas del mismo sexo, todo esto genera una simpatía inevitable hacia Phillips. ¿Quién debería ser obligado a crear para aquello que le parece una abominación?

Finalmente, de todas maneras, no es el arte lo que los demandantes presentan como el lugar de la violación de derechos. Phillips cree que «la intención de Dios para el matrimonio es que es y debe ser la unión

¹⁴ Aparentemente, Phillips también considera que Halloween es pecaminoso o sacrílego, pero no está claro si simplemente se niega a usar su habilidad artística para hacer productos inspirados en el tema de Halloween o si se niega a vender cualquier producto para fiestas de Halloween.

de un hombre y una mujer», y el Tribunal afirma que crear una tarta de bodas para un matrimonio entre personas del mismo sexo «sería equivalente a participar en una celebración contraria a sus propias creencias más profundamente arraigadas».¹⁵ La habilidad artística no aparece en esa sentencia, al igual que tampoco aparece en un episodio descubierto por un investigador de la División de Derechos Civiles de Colorado en el cual Phillips se niega a vender *cupcakes* a una pareja de lesbianas para su ceremonia de compromiso porque el negocio «tenía una política de no vender productos a parejas del mismo sexo para este tipo de eventos».¹⁶ No hay artistas aquí, ni tartas de boda, o ni siquiera bodas —solo negocios, productos, y eventos que celebran parejas de tipo particular—. Phillips trata de negarse a servir en su pastelería —no ya solo por medio de su habilidad artística— para la celebración de uniones del mismo sexo debido a su objeción religiosa a este tipo de unión. Tanto Phillips como el Tribunal usan el hecho de su habilidad artística para extender los derechos de libre expresión a los negocios y para evadir la ley de espacios públicos.

¿Entonces por qué la trampa? El foco puesto en negarse a hacer una obra de arte para uniones de personas del mismo sexo hace de la negación algo basado en un evento o un acto, más que en una persona, permitiendo escapar a la cuestión de la discriminación contra un grupo protegido. Phillips dice que hará «tartas para cumpleaños y bautizos» pero no para bodas de clientes para los que se niega a trabajar. Los demandantes en el caso Hobby Lobby hicieron la misma distinción, dirigiéndose a ciertos tipos de anticonceptivos, en vez de a las mujeres que hacían uso de los mismos. Claro que, si ciertos actos, como casarte con tu pareja o tener

¹⁵ *Masterpiece Cakeshop v. Colorado Civil Rights Commission*, 138 S. Ct. 1719 (2018), 1724.

¹⁶ *Ibidem.*, 1726.

acceso a un DIU o a la pastilla del día después, son fundamentales para tu igualdad, la distinción entre acto y persona se difumina, razón por la cual las leyes que aseguran derechos de este tipo son relativas a las leyes de igualdad en primer lugar. Dicho esto, el foco puesto en las uniones de personas del mismo sexo hace de la negativa algo basado en un acto o en un evento, en vez de basado en una persona, permitiendo escapar a la cuestión de la discriminación. Pero la distinción entre acto y persona es lo que permite que la objeción religiosa no aparezca como discriminatoria al perpetuar la desigualdad. La distinción protege la libertad a la vez que rechaza el igualitarismo mandado por el Estado. Permite a los objetores evitar la complicidad con un acto pecaminoso, a la vez que evita que sean acusados de intolerantes. Enmarca al objetor como alguien que odia al pecado, pero no al pecador, y que trata de defender solo su derecho personal a seguir a su propio Dios. Por contra, el Estado que forzaría su conducta aparece como invasivo, dogmático, unilateral y antiliberal. La libertad y el cristianismo son de esta forma aliados y preservados, oponiéndose juntos al estatismo, la justicia social y la ingeniería social: es el hayekismo realizado.

¿Expresión artística o semiótica de la tarta?

Los demandantes basan el derecho de Phillips a negarse a hacer una tarta de boda para una pareja del mismo sexo en el argumento de que su habilidad artística como pastelero es una forma de «conducta expresiva», es decir, un discurso. Este es el argumento que los jueces Alito, Gorsuch y Thomas aceptan de manera directa en sus votos concurrentes y que el fallo de la mayoría presenta bajo una luz favorable. Pero la habilidad artística de Phillips constituye una pista falsa en el argumento legal, un dispositivo retórico que produce gran

simpatía por Phillips, a la vez que no está en la base real de su demanda de libertad de expresión. Phillips lo reconoce, y el juez Thomas lo deja incluso más claro en su voto concurrente: el caso se basa no en el discurso de Phillips, sino en el significado, por tanto el discurso, de una *tarta de boda*.

Una tarta de boda, los demandantes declaran, «comunica inherentemente que se ha producido una boda, que se ha dado comienzo a un matrimonio y que la pareja debe ser celebrada». ¹⁷ Más que meramente comunicar estas cosas, los jueces Alito y Gorsuch declaran en su voto concurrente, «como un emblema o una bandera», la tarta «es un símbolo que sirve como un atajo que va de mente en mente significando la aprobación de un sistema, idea o institución específicos». ¹⁸ Y el juez Thomas escribe: «Obligar a Phillips a hacer tartas de boda para matrimonios del mismo sexo requiere que él, como mínimo, reconozca que las bodas entre personas del mismo sexo son “bodas” y que deben ser celebrados —el mensaje preciso que él cree que su fe prohíbe sobre este tipo de uniones—». ¹⁹ Para Phillips, «crear una tarta de boda para un evento que celebra algo que va en contra de las enseñanzas de la Biblia hubiera sido un apoyo personal y una participación en la ceremonia y en la relación que se establecía». ²⁰

No es Phillips el que habla con su arte, sino que es la tarta la que habla, por el hecho de ser una tarta de boda. Como el juez Thomas trata por todos los medios de establecer en su notable disquisición sobre la naturaleza singular de las tartas de boda que, siendo raramente apreciadas por su sabor, son un elemento indispensable

¹⁷ *Masterpiece Cakeshop v. Colorado Civil Rights Commission*, 138 S. Ct. 1719 (2018), 1743.

¹⁸ *Ibidem*, 1739.

¹⁹ *Ibidem*, 1744.

²⁰ *Ibidem*, 1724.

para las bodas: «En ninguna boda, sin importar cuán espartano se sea, puede faltar la tarta», y «si una persona corriente entra en un salón y ve una tarta blanca con varios pisos, inmediatamente sabría que se ha tropezado con un boda».²¹ El potencial para alegrar aquí una expresión o discurso forzado no se basa en la habilidad artística de Phillips ni en los dictados religiosos sobre tartas de boda —no hay ninguna mención a tartas en la Biblia—. Más bien, el potencial para un discurso forzado proviene de la *creencia* de Phillips de que las bodas, de las cuales la tarta es una sinécdoque, son el sello distintivo de las uniones dictadas por Dios y de la traslación de esta creencia de Phillips a las tartas de boda que hace. La tarta habla y expresa la boda; según la fe de Phillips, solo cierta gente es elegible para las bodas; celebrar bodas de los no elegibles va contra Dios.

De manera crucial, sin las creencias de Phillips sobre las bodas y los matrimonios y la mezcla de estas creencias sobre sus tartas de boda junto con la harina y el azúcar, no importa si la tarta es arte o si Phillips es un artista. Según el juez Thomas (y Jacques Derrida), Phillips no controla el significado de la tarta de boda, ni siquiera el significado de «boda» o «matrimonio», aunque claro que quisiera hacerlo. Por el contrario, la tarta tiene *para Phillips* el significado que él atribuye al matrimonio, que es un evento sagrado y exclusivamente heterosexual, razón por la cual Phillips no venderá ningún «producto» a homosexuales que traten de participar en ese evento. Dicho de otra manera, el argumento de que las tartas de boda de Phillips son su discurso o expresión se basa no en su habilidad artística, sino en su convicción sobre el divino sacramento del matrimonio heterosexual y la creencia correspondiente de que el matrimonio homosexual va contra Dios, y en el volcado de esa convicción religiosa en sus tartas.

²¹ *Ibidem*, 1743.

Sus tartas tienen ese significado religioso para él, aunque no necesariamente para otros y no necesariamente cuando «hablan» o «comunican» boda en los eventos que adornan. El propio Phillips habla, entonces, no a través de su arte, sino de su voluntad o de su negativa a proveer tartas en los eventos que él cree que son ordenados o condenados por Dios. De hecho, la inestabilidad y finalmente la falta de fuerza del argumento según el cual Phillips «habla» con su habilidad artística es evidente en la imposibilidad de los demandantes y de la opinión del Tribunal de establecer si lo que Phillips intenta denegar con su negativa es su «discurso», su «participación», su «apoyo» o su «reconocimiento» de la boda entre personas del mismo sexo.

En este punto, surge una pregunta obvia: si la tarta de boda, en vez del arte de Phillips, es lo que habla, y si la tarta, al hablar o comunicar «casamiento», no habla *como* Phillips, ¿por qué aplicar el argumento de la libertad de expresión? ¿Por qué no concentrarse exclusivamente en el libre ejercicio de la religión de Phillips? En efecto, esto es lo que hizo el limitado fallo del Tribunal. No obstante, para entender por qué los demandantes y el Tribunal dan al argumento del discurso tanto protagonismo, a pesar de su endeble base, tenemos que captar la estrategia política que depende de ligar la conciencia con el discurso, de manera tal que la religión pueda ejercer más poder en la esfera comercial y pública. El Tribunal y gran parte del argumentario tienden a tratar las dos demandas de manera separada y secuencial. De hecho, están unidos crucialmente en una constelación antidemocrática.

Libre ejercicio como libertad de expresión

La libertad de expresión es el *medio* por el cual el libre ejercicio es ampliado a la esfera comercial y pública,

donde, como argumentó la Comisión de Derechos Civiles de Colorado, «las creencias religiosas no pueden ser legítimamente aplicadas».²² El Tribunal interpretó la posición de la CCRC como no neutral en términos religiosos, con su implicación de que «las creencias y las personas religiosas son menos que completamente bienvenidas en la comunidad comercial de Colorado». Esta declaración, sin embargo, encubre, en vez de abrir, el argumento sobre la laicidad contenida en esta disputa.

Una democracia laica liberal autoriza la protección de los valores religiosos de cada uno como un acto privado, por lo general limitando la puesta en práctica de estos valores al cumplimiento de la ley laica que protege el interés público. Incluso después de la aprobación de la Ley Federal de Libertad Religiosa de 1993, que reforzó el examen para este cumplimiento, cuando se buscan exenciones de los mandatos federales sobre la base de requerimientos o creencias religiosas, el interés público continúa siendo el criterio de referencia. La libertad religiosa para creer y adorar lo que uno elija no supone que se cargue sobre terceros, razón por la cual Douglas NeJaime y Riva Siegel observan el giro reciente hacia «demandas de conciencia basadas en la complicidad» como algo tan perturbador. El ejercicio de la libertad religiosa de uno no supone que se implique a otros fuera de la fe y, por lo general, no concierne al ejercicio público y comercial de valores religiosos, sino a la protección contra la discriminación o, en el extremo, la persecución. Así, los individuos cuya fe designa el sábado como *sabbat* han buscado la exención respecto de reglas sobre la cualificación para el seguro

²² *Masterpiece Cakeshop v. Colorado Civil Rights Commission*, 138 S. Ct. 1719 (2018), 1721. La opinión del Tribunal cita a un comisionado que declara que Phillips puede creer «lo que quiera creer», pero no puede poner en práctica sus creencias religiosas «si decide hacer negocios en el Estado». *Masterpiece Cakeshop v. Colorado Civil Rights Commission*, 138 S. Ct. 1719 (2018), 1729.

de desempleo; aquellos cuya fe requiere cubrirse la cabeza han tratado de relajar los requerimientos de las fotografías para documentos federales, en las cuales normalmente se prohíbe estar tapado; los amish se hicieron famosos por obtener exenciones de los mandatos sobre la educación de los adolescentes hasta la edad de dieciséis. Cada una de estas exenciones estaba basada en la conclusión de que el interés público no estaba siendo sacrificado por la protección del culto religioso.²³ Cuando el libre ejercicio va en contra de normas ampliamente aceptadas o de leyes aplicables de forma general, es porque se basa en una creencia fundamental sobre prácticas personales de vestimenta, comida, familia o culto que esas normas y leyes constriñen o violan. Históricamente, por tanto, el ejercicio de la libertad religiosa no está centrado en el ejercicio público de valores religiosos, sino que autoriza y protege la relación personal de cada uno con su conciencia o con lo divino.²⁴

La libertad de expresión es el reverso. Insignificante en la esfera íntima o de las relaciones personales, la libertad de expresión significa el derecho a *decir en público* lo que uno quiere decir y solo lo que uno quiere decir. Es el derecho a hablar de manera irrestricta, no forzada y pública incluso si alguien se ve molestad o herido por lo que uno dice. El derecho a la libre expresión a la vez reconoce y subordina las preocupaciones de terceros y la cultura pública a ese derecho. Es un derecho ejercido en público y bien puede dar forma a la esfera pública y al modo en que es experimentada

²³ El fallo *Hosanna-Tabor Evangelical Lutheran Church & School v. Equal Employment Opportunity Commission*, 565 U.S. 171 (2012), que ofreció una exención exigiendo iguales oportunidades de empleo en instituciones religiosas, destaca en este sentido.

²⁴ El carácter personal y privado de la religión, normalmente protegido por la Primera Enmienda, es en parte lo que hace del fallo de *Hobby Lobby* algo tan radical.

por otros. De manera importante, también conlleva en gran medida nuestro poder público individual en democracia, razón por la cual es fundamental para la ciudadanía democrática y por lo cual extenderla a las corporaciones es tan significativo.²⁵

Lo que se está desarrollando hoy en día como política y estrategia legal de la derecha es lo siguiente: la libertad de expresión va de la mano del libre ejercicio, la empuja hacia el mundo público y comercial, y allí la empodera de manera única. Solo al considerar la elaboración de las tartas de Phillips como discurso, las acciones basadas en sus creencias religiosas pueden evadir la ley de espacio público. En sí mismo, como argumenta la CCRC y el Tribunal reconocen en su fallo, el derecho de Phillips al libre ejercicio no puede permitir la discriminación. Solo la combinación de la libertad de expresión con el libre ejercicio, lograda por la insistencia en que la elaboración de tartas de Phillips es arte y que el arte es discurso, permite el ejercicio de sus convicciones religiosas *como discurso* en la esfera pública y comercial, y, a la inversa, convierte el caso de su discurso comercial en el vehículo de sus convicciones religiosas privadas. De hecho, solo a través de la artificiosa combinación de libertad de expresión y del libre ejercicio puede tener sentido este resumen, de otra forma desconcertante, de la demanda de Phillips por parte del Tribunal: «Exigirle crear una tarta para un boda entre personas del mismo sexo violaría su derecho a la libertad de expresión, al obligarlo a ejercer sus talentos artísticos para expresar un mensaje con el que él no está de acuerdo y con el que violaría su derecho al libre ejercicio de la religión».²⁶

²⁵ Citizens United v. Federal Election Commission, 558 U.S. 310. Véase mi lectura en el capítulo 5 de *El pueblo sin atributos*.

²⁶ Masterpiece Cakeshop v. Colorado Civil Rights Commission, 138 S. Ct. 1719 (2018), 1720.

En esta sentencia, el gran número de preposiciones y verbos y la falta de oraciones subordinadas hace casi imposible especificar la fuente o el sitio de la violación. ¿Dónde, precisamente, se ubica la acción? Exigir la creación de una tarta no viola el derecho a la libertad de expresión. El ejercicio forzado de los talentos artísticos para expresar un mensaje con el que uno no está de acuerdo no viola los derechos otorgados por la Primera Enmienda. (Los artistas profesionales probablemente hagan esto todo el tiempo a petición de sus jefes o agentes). Y crear una tarta para un boda no viola los derechos de cada cual al libre ejercicio de la religión más que si se nos exige, comercialmente, que ejercitemos nuestros talentos artísticos para expresar un mensaje con el que no estamos de acuerdo. Sin embargo, todos estos fenómenos comprimidos juntos — creación artística que expresa un mensaje contrario a las creencias religiosas de uno— apuntalada por el derecho tácito a la propiedad comercial, desata el libre ejercicio en la esfera pública y comercial y genera esta escena en la que supuestamente se tiene derecho a discriminar, de hecho, a limitar las leyes de igualdad. Esto es algo más que constructivismo constitucional. Esto es el Tribunal Supremo de Estados Unidos empoderando a una fuerza revolucionaria anti-democrática a través de la nueva conjunción entre propiedad, religión y discurso.

Hay algunas grietas en esta nueva configuración, producidas en parte por el hecho de que es una estrategia política, lo que politiza la demanda religiosa que trata de apuntalar. La libertad de expresión asegura, entre otras cosas, el derecho al disenso político. El libre ejercicio asegura el derecho de cada cual a las creencias y fe personales. En tanto el caso se desliza hacia la protección del disenso político, se aparta de la protección de la práctica religiosa. En tanto no hay nada sobre hacer tartas o la habilidad artística en la Biblia o en cualquier otro código religioso, el vínculo de la libertad de expresión con el libre ejercicio requiere del suplemento

de la demanda sobre la habilidad artística y la propiedad. De esta manera, resulta poco claro que alguien que no sea propietario en una confitería pudiera reclamar que su derecho al libre ejercicio es violado por tener que hacer tartas de boda para todos los clientes —presumiblemente, esa persona tendría que buscarse otro trabajo—. También resulta poco claro qué otras cuestiones, aparte de la objeción al matrimonio entre personas del mismo sexo, quedarían amparadas bajo la negativa religiosa de Phillips. Su libre ejercicio de la religión no está así realmente en juego. Por el contrario, es su estatuto combinado como dueño del negocio, como pastelero y como cristiano lo que lo habilita a oponer resistencia a lo que ahora es la ley en el país. Esto revela que esta estrategia contiene un espíritu nihilista, analizado en el capítulo 5, en el cual la religión es menos la base que el *instrumento* del disenso político.²⁷

Apenas anunciado el fallo de Masterpiece Cakeshop, la Alianza en Defensa de la Libertad (ADF), la organización anti-LGTB que representaba a Phillips, subió la apuesta. Demandó al Estado de Arizona por prohibir a un par de artistas profesionales (mujeres jóvenes, blancas, guapas) poner un cartel en su negocio que decía rechazar atender parejas que celebraran uniones del mismo sexo.²⁸ Hasta donde yo sé, las artistas de Brush & Nib *no* han recibido pedidos de ninguna pareja del mismo sexo para crear anuncios de boda o arte nupcial. Más bien, la Alianza está demandando por el derecho de las artistas a poner un cartel en su establecimiento

²⁷ El efecto es volver acreditable el difamado arrebato del Comisionado de Derechos Civiles de Colorado sobre «situaciones en las que la libertad religiosa ha sido usada para justificar la discriminación» «para herir a otros». *Masterpiece Cakeshop v. Colorado Civil Rights Commission*, 138 S. Ct. 1719 (2018), 1729.

²⁸ Alliance Defending Freedom, «Brush & Nib Studio v. City of Phoenix», disponible en <http://www.adfmedia.org/News/PRDetail/10694#:~:text=PHOENIX%20%E2%80%93%20The%20Arizona%20Supreme%20Court,conflict%20with%20their%20core%20beliefs>.

o en su sitio web que sería el equivalente a la placa de «solo blancos» en una cafetería segregacionista de los años cincuenta. La ADF escribe: «Mientras el caso de Joanna, Breanna y Brush & Nib sigue su curso, ellas continúan creando un arte que refleja la belleza de Dios. Y esperan tener pronto la libertad para crear ese arte y para explicar sus creencias artísticas y religiosas a otros. La Alianza en Defensa de la Libertad está aquí para proteger el derecho de los profesionales creativos a usar sus talentos, concedidos por Dios, de maneras que sean consistentes con sus creencias».²⁹ Este es el nuevo giro de la campaña por Dios y la libertad en la esfera pública —los negocios no solo están exentos de cumplir la ley de espacio público, sino que se promocionan sobre la base de sus objeciones—.³⁰ No hay razón para esperar que esta campaña se vaya a limitar a pequeños negocios, a las artes o artesanías [...] o que se ocupe solo del matrimonio entre personas del mismo sexo.

Centros de salud reproductiva que rezan: National Institute of Family Life Advocates, DBA NIFLA *et al.* contra Becerra, fiscal general de California

Pasamos ahora a un segundo caso concerniente al discurso forzado, sentenciado por el Tribunal Supremo en 2018. En este caso, los demandantes usaron la

²⁹ Alliance Defending Freedom, «Brush & Nib Studio v. City of Phoenix», *op. cit.*

³⁰ Por supuesto, otra plataforma neoliberal abrió este camino: muchos negocios promocionan ahora su marca a través de sus compromisos éticos y políticos. Como señala el juez Thomas en su opinión concurrente y las opiniones del caso Hobby Lobby también señalaron (usando astutamente argumentos de la izquierda), esta práctica cada vez más común debilita el argumento de que el lucro solo motiva o debería motivar a los dueños de negocios. Hay aquí una ironía, claro, dada la infame diatriba del padre fundador del neoliberalismo Milton Friedman contra la «responsabilidad social» en las prácticas empresariales. Véase Friedman, «The Social Responsibility of Business is to Increase its Profits», *New York Times*, 13 de septiembre, 1970, <https://www.nytimes.com>.

Primera Enmienda como poder desregulatorio a fin de perpetuar, a la vez, el ocultamiento y la expansión de sus objetivos políticos con intereses religiosos en el espacio público.

El caso *National Institute of Family Life Advocates* [Instituto Nacional de Defensores de la Vida y la Familia], *DBA NIFLA et al., contra Becerra, fiscal general de California* (de aquí en adelante NIFLA) probó la constitucionalidad de la ley de 2015 del Estado de California llamada Reproductive FACT (Freedom, Accountability, Comprehensive Care and Transparency, es decir, Libertad, Responsabilidad, Cuidado integral y Transparencia). Esa ley exigía que los «centros de crisis de embarazo» (*Crisis Pregnancy Centers*, de ahora en más CPC)³¹ no autorizados, anunciaran en sus locales que no son instalaciones médicas, al tiempo que exigía que todos los CPC postearan o distribuyeran una declaración identificando la disponibilidad de centros de salud reproductiva gratuitos o de bajo coste, incluyendo centros de cuidado prenatal y de aborto, provistos por el Estado de California.

Los demandantes alegaron que ambas notificaciones reducían su libertad de expresión. El fallo de la mayoría, pronunciado por el juez Thomas, sostuvo esta demanda, arguyendo que «la ley FACT sobrecarga excesivamente el discurso protegido. Impone el requerimiento de divulgar una información establecida por el gobierno solo a ciertos hablantes» a la vez que deja «libres a los hablantes cuyos mensajes están de acuerdo

³¹ En Estados Unidos existen centros locales de salud reproductiva llamados «centros de embarazo» (*Pregnancy Centers*) donde se realizan todos los cuidados médicos, desde anticoncepción hasta abortos. Los grupos y ONG antiderechos crearon los *Pregnancy Crisis Centers* (CPC, centros de crisis de embarazo) donde promueven su ideología antiaborto y tratan de impedir que las personas gestantes aborten. La ley FACT intentaba que esos centros se identificaran como tales, y no se disfrazaran bajo la apariencia de centros de embarazo. [N. de la T.]

con» las «perspectivas propias» del gobierno.³² Además, el fallo defendía que la ley FACT perpetraba una «discriminación de puntos de vista» contra los CPC y que el discurso que intentaba imponer estaba «basado en el contenido» más que en la información esencial, no controvertida y factual.

Ninguno de los votos del caso —la mayoría, los concurrentes o los discrepantes— explica el contexto y la motivación de la ley FACT, una ausencia que otorga a la decisión un tono técnico en vez de político, a la vez que resta importancia a su significación para la libertad reproductiva de las mujeres y cuerpos gestantes. Sin una apreciación de lo que son los centros de crisis de embarazo y cómo operan, es imposible entender lo que la ley FACT intenta reparar y por qué los CPC la resistieron con tanta ferocidad.

Hoy existen aproximadamente cuatro mil centros de crisis de embarazo en Estados Unidos.³³ La mayoría de ellos obtienen apoyo organizativo, financiero, legal y de recursos humanos de grandes organizaciones-paraguas globales como NIFLA, CareNet y Heartbeat International.³⁴ En todas sus versiones, los CPC

³² National Institute of Family Life Advocates contra Becerra, 138 S. Ct. 2361 (2018), 2367.

³³ Los CPC superan en número a los centros de aborto en una proporción de quince a uno en algunas partes del país.

³⁴ Del informe NARAL sobre CPC: «Con más de 1.300 CPC afiliados, el Instituto Nacional de Defensores de la Familia y la Vida (NIFLA) declara llanamente en su sitio web que está «a la vanguardia» en la «batalla cultural» contra el aborto. La visión de la organización es «proveer [a los CPC] de recursos legales y asesoría, con el objetivo de desarrollar una red de ministerios provida en cada comunidad y a lo largo de la nación a fin de lograr una América libre de abortos». «Salí confundida y sintiéndome horrible. No puedo dejar de pensar sobre cómo esa hubiera sido una manera terrible de descubrir que estaba embarazada». Heartbeat International [Latido del corazón internacional], antes llamada Alternatives to Abortion International [Alternativas al aborto internacional], organiza una red de 1800 CPC en Estados Unidos y el mundo. Como NIFLA, Heartbeat es clara acerca

tienen un objetivo, que es convencer a las mujeres en situación de embarazo no deseado de no abortar. Sin embargo, su apariencia y sus técnicas para atraer clientas ocultan intencionalmente este objetivo y muchas veces su trasfondo religioso también. Esto es así porque se dirigen a mujeres que ellos llaman «vulnerables al aborto» —mujeres con embarazos no deseados y que buscan o consideran la posibilidad de un aborto—. ³⁵ Como el activista antiaborto Abby Johnson dijo de los CPC en la conferencia anual de Heartbeat International en 2012: «Queremos parecer neutrales hacia afuera. La mejor oportunidad, la mejor clienta que podemos conseguir es la que piensa que está entrando en una clínica de aborto». ³⁶

Para este fin, la mayoría de los CPC indican en sus sitios web y con otros materiales que ofrecen «asesoría

de su misión y su ideología en su sitio web: «La visión salvavidas de Heartbeat es la de volver al aborto indeseable hoy, e impensable para futuras generaciones». Care Net [Red de cuidados] es una red con más de 1.100 CPC afiliados en Norteamérica. Su sitio web declara: «Care Net trabaja para poner fin al aborto, no primordialmente a través de la acción política sino construyendo una cultura donde cada mujer reciba todo el apoyo necesario para darle la bienvenida a su hijo y crear su propia historia de éxito». De manera similar, el Family Research Council [Consejo de Investigación de la Familia] es franco acerca del propósito de los CPC: «Hay cada vez más mujeres que vienen a los CPC que no están “en riesgo” de aborto. Estas mujeres han decidido seguir llevando sus niños hasta el nacimiento y vienen por asistencia material y otros servicios [...] Estas tendencias podrían amenazar la misión primordial de los centros —dirigirse a mujeres que están en riesgo de aborto—». Disponible en <https://www.pro-choiceamerica.org/wp-content/uploads/2017/04/cpc-report-2015.pdf>

³⁵ Jor-El Godsey, «4 ‘Abortion-Minded’ Myths», *Heartbeat International*, disponible (pero se necesita tener una cuenta para acceder) en <https://heartbeatinternational.org/4-abortion-minded-myths/>; y Sydna Masés, *Effective Ministry to the Abortion Vulnerable*, disponible en <https://ramahinternational.org/pregnancy-center-resources/effective-ministry-to-the-abortion-vulnerable-training-manual/>

³⁶ Madeleine Schmidt, «Billboards in Denver Warn Pregnant Women of “Fake Health Centers” in Their Neighborhoods», *Colorado Times Recorder*, 17 de abril, 2018, disponible en <https://coloradotimesrecorder.com>.

sobre aborto», incluso si la letra pequeña puede revelar que no tratan o derivan a pacientes para abortar. El personal de recepción está entrenado para esquivar la pregunta cuando potenciales pacientes preguntan por teléfono si realizan abortos. Los CPC publicitan un ambiente «de apoyo y sin juicio moral», «sin importar lo que decidas hacer». Todos afirman que ofrecen «servicios médicos, educativos y de apoyo imparciales, confidenciales y gratuitos» para mujeres con un embarazo no planificado.³⁷ Muchos CPC dicen ofrecer una panoplia de servicios relacionados con el embarazo, aunque los no autorizados solo ofrecen un test de embarazo de farmacia (que la paciente debe autoadministrarse) y «asesoría» dirigida a convencer a las mujeres de llevar a término su embarazo. En muchos CPC, aunque no haya personal médico autorizado, el personal usa ropa quirúrgica o de laboratorio, pide información de salud en los formularios de ingreso, y replican la apariencia y la sensación de un consultorio médico. Por ejemplo, Claris Health (cuyo eslogan es «Decisiones con las que puedas vivir») en su sitio web delicadamente diseñado, que presenta fotos de radiantes mujeres jóvenes de todos los colores, proclama: «La historia de Claris Health comenzó hace más de cuarenta años, cuando un pequeño grupo de mujeres se inspiraron para fundar una organización que ofreciera servicios que cambiarían las vidas de mujeres, hombres y familias. Nuestra misión desde el comienzo ha sido la de empoderar a individuos para tomar decisiones completamente informadas sobre embarazo y salud sexual».³⁸

³⁷ Algunos hasta dicen que son la fuente de información más imparcial sobre aborto *porque* no los realizan como parte de sus servicios. NARAL, «Pregnancy Centers Lie: An Insidious Threat to Reproductive Freedom», p. 5, disponible en <https://www.prochoiceamerica.org/wp-content/uploads/2017/04/cpc-report-2015.pdf>. Véase también www.valleypregnancycenter.com y www.rupregnant.org

³⁸ Claris Health, «Get the Care You're Looking For: Take Simple Steps for Your Sexual Health», disponible en <https://www.clarishealth.org/get-care/>

Los CPC, que dependen de la financiación federal y muchas veces están subsidiados por fondos estatales, a menudo se ubican cerca de las clínicas de Planned Parenthood [Planificación familiar] y otras organizaciones por el derecho a decidir, a veces incluso en el mismo edificio, con el objetivo explícito de confundir o desviar a los pacientes que intentan acceder a esas agencias. En algunos casos, los CPC se mudaron a espacios que antes pertenecían a clínicas de aborto u oficinas de Planned Parenthood cerradas.³⁹ Algunos usan las iniciales de Planned Parenthood (PP, que coincide en inglés con «embarazo problemático») o toman el nombre de una clínica de salud reproductiva cambiando una palabra, por ejemplo, Centro para Mujeres de Oakland en vez de Clínica para Mujeres de Oakland. Los carteles de los CPC, muchas veces están diseñados a propósito para ser confundidos con los de Planned Parenthood. La amplia red nacional de organizaciones que financian las clínicas dedican fondos sustanciales para publicitarlas con métodos de marketing digital (pago-por-click) para que aparezcan como respuesta a búsquedas por palabras claves como «aborto» o «pastilla del día después».⁴⁰ La Clínica para Mujeres de San Francisco, por ejemplo, aparece primera en la búsqueda de Google de «clínicas de aborto cerca de mí».⁴¹ Los

³⁹ Nicole Knight, «Abortion Clinic Closures Leave Openings for Crisis Pregnancy Centers to “Prey” on Women», *Rewire*, 30 de noviembre, 2015, disponible en <https://rewire.news>.

⁴⁰ Care Net y Heartbeat International gastan más de dieciocho mil dólares al mes en campañas publicitarias de pago-por-click que se dirigen a mujeres que buscan centros de aborto para traerlas a sus sitios web y a sus call centers a través de más de cien palabras claves, como «aborto», «pastilla del día después» y «clínicas para mujeres». NARAL, «Crisis Pregnancy centers Lie», p. 4.

⁴¹ La Clínica para Mujeres de San Francisco (de nombre similar a muchas clínicas de aborto en la ciudad) ha desarrollado modos particularmente inteligentes para camuflar sus propósitos en su sitio web. Publicitándose como si ofreciera asesoría de aborto y posaborto, el sitio presenta gran cantidad de información sobre aborto, ninguna abiertamente exaltada,

CPC también están desarrollando herramientas para llegar a los pacientes vía chat, mensajes de texto y consultas por vídeo online.⁴²

La «asesoría sobre aborto» de los CPC puede incluir el sermoneo a pacientes que lo están considerando, mostrarles fotos de fetos mutilados o mujeres muertas en camillas, y por supuesto, mostrarles fotos y vídeos de fetos en el útero en los que la etapa real de desarrollo puede estar ficcionada. Los abortos son descritos como más peligrosos que el parto (perforación de útero, septicemia, muerte) y como factor de riesgo de futuros abortos espontáneos, suicidio, depresión, drogadicción, infertilidad, cáncer de mama y otros problemas de salud.⁴³ Quienes realizan abortos pueden ser descritos como peligrosos, sin escrúpulos, ambiciosos y sucios. Algunos CPC ofrecen información falsa sobre disponibilidad de abortos, diciéndoles a las mujeres que pueden retrasar su decisión durante muchos meses o

aunque mucha es astutamente inexacta. Por ejemplo, desliza esta declaración: «No se usa anestesia durante un aborto quirúrgico» en un párrafo que ofrece una versión vaga y engañosa del aborto quirúrgico, bajo el título «Píldora abortiva». También distorsiona el hecho de que la pastilla del día después es un medicamento de venta con receta, como si esto fuera la evidencia de su peligro. A la pregunta «Puedo comprar la píldora abortiva sin receta» el sitio web responde: «No, la píldora abortiva debe ser recetada por un médico. De hecho, la FDA (Federal Drug Administration) advierte contra drogas abortivas que no hayan sido recetadas. *Esto pone al paciente en riesgo de tomar una droga no aprobada por la FDA*». El sitio web incluye un número de teléfono y una línea de chat pero ninguna dirección de la clínica, <https://sanfranciscowomens.clinic>. «Support Circle» [Círculo de apoyo] es otra red de clínicas antiaborto en la región; su sitio web aparece primero en la búsqueda de Google de «Necesito un aborto ahora», <https://supportcircle.org>.

⁴² Nicole Knight, «Crisis Pregnancy Centers Are Pretty Bad at Dissuading People Seeking Abortion», *Rewire*, 10 de mayo, 2016, disponible en <https://rewire.news>.

⁴³ Guttmacher Institute, «Crisis Pregnancy Centers Offer Misleading Information on Abortion Risks», 18 de julio, 2006 disponible en <https://www.guttmacher.org/article/2006/07/crisis-pregnancy-centers-offer-misleading-information-abortion-risks>

que un aborto espontáneo es probable y que por eso no hay necesidad de hacer un aborto médico. La etapa de desarrollo del feto que lleva la paciente puede ser falseada, el feto es llamado invariablemente «bebé» y «bebé nonato» y la paciente es llamada «mamá». El personal ocasionalmente reza con las pacientes por el «bebé» en su primera visita.

Muchos CPC están ubicados cerca de institutos de enseñanza secundaria y universidades con el fin de atraer a jóvenes asustadas. Otros se ubican en barrios de comunidades vulnerables —mujeres y cuerpos gestantes pobres y racializadas que no tienen acceso regular a médicos, seguro de salud y otros recursos—. Aquí la oferta (a menudo falsa) de atención médica gratuita, vivienda y apoyo financiero es tan importante como la desinformación médica a la hora de convencer a las mujeres y cuerpos gestantes de seguir con sus embarazos. De hecho, algunos CPC ofrecen información deliberadamente falsa sobre los peligros de los anticonceptivos —píldoras, DIU, o incluso preservativos— en un intento por hacer que las chicas solteras y las mujeres mantengan abstinencia sexual.⁴⁴

No todos los centros de crisis de embarazo en Estados Unidos hacen todas esas cosas, pero todos hacen muchas de ellas. Todos ocultan su razón de ser, intentando aparecer como recursos neutrales y para todo propósito para las mujeres con embarazos no planificados o en crisis, escondiendo su financiación y patrocinio cristiano. Ninguno tiene un compromiso con la ciencia, la factibilidad, la transparencia o el entendimiento informado de las gestantes de sus opciones legales y prácticas al tratar con un embarazo accidental.⁴⁵

⁴⁴ Laura Bassett, «What Are “Crisis Pregnancy Centers”? and Why Does The Supreme Court Care About Them?», *Huffington Post*, 3 de noviembre, 2017, disponible en <https://www.huffpost.com>.

⁴⁵ Kristen Dold, «The Truth About Crisis Pregnancy Centers», *Women's Health*, 23 de enero, 2018, disponible en <https://www.womenshealthmag.com>.

Se puede decir, por ende, que los centros de crisis de embarazo presentan una imagen falsa de sí mismos y son fuentes de desinformación dirigidos a explotar las necesidades, los miedos y las angustias de personas con embarazos no deseados.

Esto es lo que la ley FACT de California intentaba abordar con sus dos simples requerimientos. Primero, que todos los centros de salud autorizados deben poner un cartel o distribuir a los pacientes la siguiente declaración: «California tiene programas públicos que proveen de acceso inmediato gratuito o de bajo costo a servicios integrales de planificación familiar (incluyendo todos los métodos anticonceptivos aprobados por la FDA [Food and Drug Administration]), cuidado prenatal y aborto para mujeres que cumplan los requisitos. Para determinar si usted los cumple, contacte con la oficina de servicios sociales de su condado en el teléfono [...]». Segundo, todos los CPC no autorizados también tienen que poner un cartel indicando que no son instalaciones médicas autorizadas.⁴⁶ Ningún requerimiento hubiera resultado controvertido si el aborto (y la promoción de la abstinencia sexual) no hubiera estado en juego. Ningún requerimiento sería necesario si los CPC no estuvieran involucrados en tanto disimulo y tanta desinformación para lograr sus objetivos. La ley FACT fue impuesta en una industria estructuralmente engañosa y explotadora con el propósito de corregir este engaño.

⁴⁶ Erwin Chemerinsky escribe: «La ley de California fue promulgada para que las mujeres pudieran recibir información precisa sobre la existencia de programas de salud estatales. Manda solamente que la notificación se encuentre disponible para los pacientes. Las palabras pueden estar impresas y ser entregadas a los pacientes, o la notificación puede colgarse de una pared. No se requiere que nadie diga nada. Ni tampoco hay requerimiento de que provean información adicional; por ejemplo, especificaciones sobre anticonceptivos o la derivación a una clínica que realiza abortos». «If It Wasn't Related to Abortion, California's FACT Act Would Easily Be Upheld by the Supreme Court», *Los Angeles Times*, 20 de marzo, 2018, disponible en <https://www.latimes.com>.

Al rechazar la constitucionalidad de la ley, a diferencia de los argumentos del caso *Masterpiece Cakeshop*, ni los demandantes de NIFLA ni el Tribunal invocan el libre ejercicio, aunque el Tribunal describe a los demandantes como «un grupo de instalaciones médicas encubiertas que objetan el aborto por razones religiosas» y el voto concurrente del juez Kennedy se refiere a los CPC como «centros de embarazo provida».⁴⁷ Los demandantes y el Tribunal cubren de esta manera la religión con el mismo velo, al igual que lo hacen los CPC con el fin de atraer clientes involuntarios a sus locales.⁴⁸

Y aun así, el libre ejercicio es todo en este caso. Protegiendo la misión de los CPC y ofreciendo cero discusión de sus tácticas, el Tribunal argumenta que la ley obliga a los CPC a mostrar o compartir información en contra de su libertad de expresión, violando así «creencias profundamente arraigadas». El Tribunal también argumenta que la ley de California no impone la divulgación de información fáctica, sino un «punto de vista» en una controversia. El tratamiento de los CPC como si tuvieran derecho a la libertad de expresión es posible solo al identificar esos «puntos de vista» de cada centro con su personal —haciendo de la creencia compartida un elemento constitutivo de su existencia y propósito—. Al afirmar que no aparece una clase especial de «discurso profesional», incluso si toma a los centros como comprometidos con tal discurso, el Tribunal reconoce implícitamente el hecho de que los centros tienen un estatuto basado en creencias. Se trata como un caso sobre la libertad de expresión solo porque el tribunal entiende que los CPC están comprometidos contra el aborto y que la

⁴⁷ National Institute of Family Life Advocates contra Becerra, 138 S. Ct. 2361 (2018), 2380, 2379.

⁴⁸ Por supuesto, si el caso se basara o hasta invocara el derecho al libre ejercicio de la religión, la regulación de un centro de embarazo que pretenda proveer información y cuidado de la salud podría haber sido más difícil de anular.

divulgación de esta posición potencialmente los debilitaría, y aun así no identifica esa posición con la religión. Al Tribunal, igual que a los CPC, les importa más la protección de esa posición política, incluyendo protegerla del cargo de ofrecer cuidados basados en la fe, que proteger la verdad en la publicidad, la verdad en el servicio médico y la autonomía basada en el conocimiento de las mujeres que buscan ayuda con un embarazo no deseado. El Tribunal apoya el desplazamiento de cada una de estas instancias por la moralidad tradicional libre de interferencia estatal y ampliada en la esfera pública, encarnando precisamente la visión neoliberal articulada en los tres capítulos anteriores.

De hecho, la opinión de la mayoría no identifica el aborto ni como un derecho ni como un procedimiento médico legalmente disponible. Antes al contrario, describe al aborto como el tema de una controversia ética sobre la cual el Estado no tiene derecho a imponer su «punto de vista» o su «mensaje de preferencia»; un tópico en el cual las opiniones disidentes deben ser instaladas en el «mercado de las ideas»; y un producto al cual los CPC objetan y por eso no deben ser obligados a «publicitar». Juntos, estos argumentos convierten la divulgación requerida por la ley FACT en aquello que el Tribunal entiende como un discurso «basado en el contenido» y «con un punto de vista específico». El juez Thomas escribe en el fallo de la mayoría: «El requerimiento de FACT está basado en el contenido porque obliga a los individuos a expresar un mensaje particular y altera el contenido de su discurso» cuando «los centros tienen que proveer un guion delineado por el gobierno sobre la disponibilidad de servicios patrocinados por el Estado al que los demandantes se dedican a oponerse».⁴⁹ No obstante, identificar la

⁴⁹ National Institute of Family Life Advocates contra Becerra, 138 S. Ct.

disponibilidad de tales servicios solo altera el contenido del discurso de los centros *en tanto* están comprometidos con el ocultamiento de esta disponibilidad. El argumento de que el guion *altera el mensaje* de los centros apoya tácitamente la práctica de disimulo y opacidad de los CPC, confirmando que su «discurso» involucra la omisión, el engaño y la negación de que estén en controversia con el «guion delineado por el Estado». El argumento reconoce que los centros no son los proveedores de servicios de salud que pretenden, sino que están comprometidos en una batalla política en la cual las chicas y mujeres o personas embarazadas pueden ser figuras involuntarias por estar mal informadas. Al mismo tiempo, al rechazar el principio de que el «discurso profesional» tenga cualquier restricción especial bajo la Primera Enmienda y al reducir a los hablantes en cuestión a los individuos que forman parte del personal de los CPC, la sentencia habilita a los activistas antiaborto con motivación religiosa a mostrarse como proveedores no reglamentados de servicios profesionales.

En esta línea, es significativo que el Tribunal otorgue el derecho a la libertad de expresión a los propios centros, aunque identifique como individuos a aquellos cuyo discurso la ley FACT «fuerza». Los avisos oficiales sobre los servicios provistos por el Estado, escribe el juez Thomas, obliga «a los *individuos* a emitir un mensaje particular» al «proveer un guion delineado por el gobierno sobre la disponibilidad de servicios patrocinados por el Estado», uno de los cuales «es el aborto».⁵⁰ De hecho, el personal del CPC no necesita hablar por el centro para cumplir con la ley FACT, al igual que los trabajadores tampoco «hablan» o comunican el mensaje contenido en carteles sobre higiene, seguridad o sobre protección colgados en sus lugares de traba-

2361 (2018), 2365.

⁵⁰ National Institute of Family Life Advocates contra Becerra, 138 S. Ct. 2361(2018), 2371. La cursiva es mía.

jo. Solo porque el personal de los centros se presume comprometido con el ocultamiento realizado por los centros —solo porque son parte del engaño escenificado— la divulgación se puede considerar que fuerza el discurso.

El argumento de que la divulgación fuerza el discurso también confiesa tácitamente que la misión de los CPC es religiosa y política, aunque pretendan ser proveedores de servicios de salud. Si los CPC pusieran su religión y su política en primer plano (lo cual socavaría sus tácticas), el «discurso profesional» no estaría en juego. Si fueran abiertamente organizaciones cristianas antiaborto que ofrecen ayuda a mujeres embarazadas en busca de esa ayuda, la discusión acerca de si el discurso profesional puede ser regulado sería irrelevante para el caso. La simulación de los CPC de que están ofreciendo servicios profesionales al público requiere, sin embargo, que el Tribunal trate la cuestión de si el discurso profesional puede estar sujeto a restricciones, presumiblemente de acuerdo con la ética, el conocimiento y las responsabilidades de la profesión. El Tribunal concluye que el discurso profesional tiene las mismas protecciones de la Primera Enmienda que cualquier otro tipo de discurso, una conclusión fácil de tomar simplemente motivada por un espíritu antirregulatorio. Esto es lo que el juez Breyer hace en su voto discrepante. Mientras que indudablemente se nutre de los impulsos de la mayoría en esta consideración, el argumento contra la restricción del discurso profesional hace algo mucho más significativo, al permitir que los activistas religiosos antiaborto se muestren como proveedores no regulados de servicios profesionales.

Así es como se desarrolla paso a paso. Las profesiones, opina el juez Thomas, y por lo tanto el discurso profesional, son imposibles de definir de forma precisa, y cualquier esfuerzo para hacerlo involucra un estatismo perverso, que ofrece a los Estados «un poder

ilimitado para reducir los derechos de la Primera Enmienda de un grupo imponiendo simplemente un requerimiento habilitante». ⁵¹ Igualmente peligroso en el intento de restringir o regular el discurso profesional, agrega el juez, es la posibilidad de distorsionar «el mercado de ideas sin inhibiciones en el cual la verdad prevalecerá finalmente». ⁵² Citando el famoso encomio del juez Holmes de que «la mejor prueba de la verdad es el poder del pensamiento de hacerse aceptar en la competencia del mercado», el juez Thomas ignora el arduo esfuerzo de los CPC por distorsionar esta competencia y por impedir que sus propias ideas sean lo suficientemente transparentes para ser testeadas por el mercado. ⁵³ Si los CPC buscaran que su verdad prevaleciera en un mercado de ideas, renunciarían a sus trampas, a su información falsa y a sus engaños. No temerían los letreros en las paredes informando a los clientes. Que el Tribunal apoye su demanda por la libertad de expresión en nombre de un «mercado de ideas sin inhibiciones», tal vez dice mucho de los actuales estándares tanto de los mercados «libres» como de los «discursos» de hoy en día —ninguno de los cuales hubiera sido reconocible como tal en épocas anteriores—.

Hay un segundo problema relacionado con este: ¿qué relación plantea el juez Thomas entre un supuesto mercado libre de ideas en el que la competencia produce un ganador, y el ámbito de las «creencias profundamente arraigadas» de aquellos cuyo discurso, sostiene, está siendo forzado equívocamente por las divulgaciones

⁵¹ National Institute of Family Life Advocates contra Becerra, 138 S. Ct. 2361 (2018), 2375.

⁵² National Institute of Family Life Advocates contra Becerra, 138 S. Ct. 2361 (2018), 2366 citando a McMullen contra Coakley 134 S. Ct. 2518.

⁵³ National Institute of Family Life Advocates contra Becerra, 138 S. Ct. 2361 (2018), 2375 citando Abrams contra Estados Unidos 250 U.S.616.

requeridas? Incluso si se acepta la validez de un «mercado de ideas» para algunas cosas, ¿cómo se aplica en materia de conciencia y fe religiosa? ¿Se supone realmente que el pluralismo religioso en una era laica genera ganadores en una competencia de ideas? ¿No es acaso el ámbito de la fe donde los mercados, la competencia y otras pruebas de creencia se ponen entre paréntesis, donde los individuos legítimamente mantienen creencias que no deben justificar ante otros, ante la razón o la verdad? ¿No es esta una de las razones por las cuales la creencia y la fe tienen una posición protegida y privada en órdenes democráticos laicos?

Si todo esto es así, la invocación de Thomas de un «mercado libre de ideas» para la convicción religiosa opera como un revelador desliz de que el principio liberal considerado apropiado para la esfera del marketing o de la política es accidentalmente traspuesto al ámbito de la fe... o que el ámbito de la fe está colapsado en el de la política y el marketing. El desliz sugiere el mismo síntoma nihilista que vislumbramos en el fallo de *Masterpiece Cakeshop*, cuando presentaba la creencia dentro de un mercado en el que la publicidad, el marketing y dirigirse a ciertas comunidades son todos medios apropiados de competir y ganar. Ese desliz traslada las reivindicaciones ostensiblemente comprobables del discurso político a las improbables doctrinas de la fe, dejando claro que la batalla por el aborto es fundamentalmente política y que los CPC son entidades motivadas políticamente, a pesar de obtener protección para su discurso sobre la base de la conciencia. Esto revela entonces que el Tribunal permite una demanda de libertad de expresión para encubrir a una agencia pública animada por motivos religiosos; al mismo tiempo, el Tribunal está permitiendo que una demanda religiosa proteja a los CPC de su responsabilidad con la verdad en la publicidad y otras formas de regulación. Como con el fallo de *Masterpiece*

Cakeshop, el Tribunal está permitiendo que el vehículo de la libertad de expresión facilite la salida del cristianismo conservador de la esfera privada para convertirse en una fuerza en la esfera comercial y pública, a la vez que la está protegiendo *como religión* («creencia») de las leyes que regulan el comercio y la vida pública. Este es el significado real de la insistencia del Tribunal de que no hay nada distintivo acerca del «discurso profesional» al considerar el alcance de la Primera Enmienda. Al tratarlo simultáneamente como un caso sobre los derechos del discurso profesional y como un caso de discurso forzado en el espacio de las creencias profundamente arraigadas, el Tribunal crea un acceso a través del cual la representación equívoca e incluso el fraude se convierten en discurso protegido. La verdad, la transparencia y la responsabilidad pasan al fondo de la escena sobre la cual predominan los propósitos religiosos disfrazados de servicios profesionales.

El Tribunal, sin embargo, percibe un peligro muy diferente en este caso. No se preocupa por la verdad, la transparencia, la responsabilidad, las normas profesionales o la explotación potencial de los vulnerables. En vez de eso, el peligro distintivo identificado tanto en el fallo de la mayoría como en los votos concurrentes es el de imponer un «discurso estatal» en los CPC. El peligro son las notificaciones obligadas por el Estado, no los cristianos evangélicos disfrazados con batas blancas de profesionales médicos.⁵⁴ Tanto el fallo de la

⁵⁴ Por un lado, los centros no autorizados sin profesionales médicos ni expertos entre el personal pueden esconder ese hecho a su potencial clientela, mientras continúan haciéndose pasar por instalaciones pseudomédicas. Por otro lado, el «discurso profesional» se protege, no necesita ser fáctico y puede incluir cualquier «creencia filosófica, ética o religiosa» (la opinión habla de «preceptos» en vez de «creencias») en sus declaraciones. Como los centros no practican ni recetan abortos, y los abortos son controvertidos, el requerimiento basado en el fallo del caso *Zauderer* de «información fáctica y no controvertida sobre los términos en los cuales los servicios estarán disponibles» no se aplica a

mayoría como los votos concurrentes llegan al punto de identificar la ley FACT con el estatismo propio de regímenes autoritarios o totalitarios. El Estado «habla», escribe el juez Thomas, no de parte del interés público, la salud pública o la democracia, sino con el poder de «suprimir ideas o información poco populares» y sostener su propio «punto de vista».⁵⁵ El juez, al encontrar que este gesto es típico de gobiernos que históricamente han «manipulado el contenido del discurso paciente-médico» a fin de aumentar el papel estatal y eliminar a las minorías, cita a la académica del derecho Paula Berg:

Durante la Revolución Cultural, los médicos chinos fueron enviados al campo para convencer a los campesinos de usar anticonceptivos. En la década de 1930, el gobierno soviético aceleró un proyecto de construcción en la línea del tren siberiano al ordenar a los doctores que rechazaran las licencias laborales por motivos de salud [...] En la Alemania nazi [...] se les enseñaba a los médicos que tenían un deber más importante con «la salud del pueblo» que con la salud de pacientes individuales. Recientemente, la estrategia de Nicolae Ceausescu para aumentar la tasa de natalidad rumana incluyó prohibiciones contra la recomendación del uso de anticonceptivos a los pacientes.⁵⁶

los CPC —no hay abortos disponibles y también son controvertidos—. Sobre todo, la opinión mayoritaria, junto con la concurrente de Kennedy (Roberts, Alito y Gorsuch) presenta el intento del Estado de requerir la divulgación como un caso de «partidismo» y, peor, de extralimitación totalitaria. National Institute of Family Life Advocates contra Becerra, 138 S. Ct. 2361 (2018), 2379.

⁵⁵ National Institute of Family Life Advocates contra Becerra, 138 S. Ct. 2361 (2018), 2382.

⁵⁶ National Institute of Family Life Advocates contra Becerra, 138 S. Ct. 2361 (2018), 2374. Véase Paula Berg, «Toward a First Amendment Theory of Doctor-Patient Disclosure and the Right to Receive Unbiased Medical Advice», *Boston University Law Review*, núm. 74, 1994, pp. 201-266.

Establecer una analogía entre la ley FACT y los regímenes represivos del siglo XX, que directamente manipulaban a los médicos y la salud pública para fines estatales perversos, puede parecer hiperbólico. Sin embargo, la hipérbole de Thomas es poco comparada con la del juez Kennedy. Su breve pero furioso voto concurrente, al que se sumaron los jueces Alito y Gorsuch, arremetiendo contra el intento de California de regular los CPC, denuncia «la discriminación de puntos de vista [...] inherente en el diseño y la estructura» de la ley FACT a través de la cual el «mensaje del Estado publicitando el aborto [...] obliga a los individuos a contradecir sus creencias más profundamente arraigadas».⁵⁷ Agregando que existe «una posibilidad real de que se dirijan a estos individuos *por* sus creencias» —lo que representaría una persecución de minorías por su disenso respecto de la posición del Estado—, Kennedy se lanza contra la declaración de la mayoría legislativa de California que estipula que la aprobación de la ley representa el legado del «pensamiento progresista»⁵⁸ de California. Refiriéndose a esta declaración como la confesión abierta de un Estado ideológicamente motivado, Kennedy escribe:

No es pensamiento progresista forzar a individuos a «ser un instrumento para promover la adhesión pública a un punto de vista ideológico [que a ellos les parece] inaceptable». *Wooley contra Maynard*, 430, U.S., 705, 715 (1977). Pensamiento progresista es empezar por leer la Primera Enmienda como fue ratificada en 1791; entender la historia de gobierno autoritario como los Padres Fundadores la conocían entonces; confirmar que la historia desde entonces muestra cuán implacables son los regímenes autoritarios en sus intentos de reprimir la libertad de expresión; y continuar con

⁵⁷ National Institute of Family Life Advocates contra Becerra, 138 S. Ct. 2361 (2018), 2379.

⁵⁸ *Ibidem*.

esas lecciones [...] No se debe permitir a los gobiernos forzar a las personas a expresar un mensaje contrario a sus convicciones más profundas. La libertad de expresión asegura la libertad de pensamiento y de culto. Esta ley pone en peligro esas libertades.⁵⁹

Como el fallo de la mayoría y los votos concurrentes identifican la ley FACT con el autoritarismo estatista, acusan al gobierno de California de forzar a individuos a «hablar» y «publicitar» la «posición» propia del Estado en una «controversia». Pero la ley FACT no reprime la expresión, y como hemos visto, es una exageración y una distorsión decir que fuerza el discurso. Los avisos obligatorios no promueven ni publicitan los abortos, sino que simplemente corrigen los engaños deliberados y sistemáticos de los centros de crisis de embarazo cuando buscan y atienden a pacientes. El estado de California intenta asegurarse de que los ciudadanos tengan acceso a la información que los CPC no quieren que tengan. El estado está justamente preocupado por las operaciones políticas que fingen ser instalaciones médicas y desinforman a la clientela a quien muchas veces atraen con falsos pretextos. El Tribunal, en cambio, ha maniatado a la ley de manera que las instituciones religiosas evangélicas puedan operar de manera irrestricta en la esfera de la salud pública. Lo ha hecho al demonizar en nombre del interés público la legislación democrática presentada como autoritarismo y al ensanchar las esferas de los mercados desregulados y la moralidad.

La clave aquí no es la obvia, que el Tribunal se puso del lado de los demandantes antiaborto del caso. Más bien, afirmó y replicó tácitamente las tácticas de los CPC al aceptar la estrategia que fabricó el marco del caso. Facilitó el uso mismo que los CPC hacen

⁵⁹ *Ibidem.*

del Estado —del cual obtienen fondos públicos— y la protección de la Primera Enmienda para promover la moral tradicional, sin regulación ni supervisión, en el terreno público, bajo el signo de la libertad. Al mismo tiempo, sin mencionar la libertad religiosa, el Tribunal habilitó a los grupos religiosos para operar libremente en la vida cívica, comercial y pública. Esto dependió de los siguientes movimientos:

- Primero, el Tribunal trató las notificaciones obligatorias requeridas por la ley FACT como un discurso que publicita el aborto y promueve el punto de vista del Estado en una «controversia» ética y política. La designación del aborto como tema controvertido es el método por el cual el Tribunal convierte hechos en puntos de vista e información en publicidad de esos puntos de vista.
- Segundo, el fallo identifica que el discurso del personal de los CPC fue violado por la ley FACT. Esta identificación reconoce implícitamente que los CPC son el instrumento de individuos comprometidos con la prevención de abortos, aunque la ley FACT requiere que los centros, no los individuos, pongan las notificaciones. El foco en el discurso forzado de los individuos tiene, sin embargo, el importante efecto de eliminar las operaciones de los propios centros en la consideración del caso: las «creencias profundamente arraigadas» del personal de los CPC son todo lo que el Tribunal quiere proteger, mientras que las simulaciones y engaños sistemáticos de la industria de los CPC, que de nuevo no aparecen en la opinión del Tribunal, son todo lo que la ley FACT intenta regular. Esto vincula el caso NIFLA con los casos de protección del «discurso» corporativo, en los cuales las corporaciones son identificadas como personas o con las personas dueñas de ellas, y en los cuales los derechos civiles de los individuos

se usan para desregular conductas comerciales o profesionales. Tratar las regulaciones dirigidas a forzar transparencia en los CPC como violaciones de la libertad de expresión de los individuos, es el modo en que el Tribunal reduce el interés público al «punto de vista» del Estado y desafía la democracia en nombre de la moralidad en representación de la libertad.

- Tercero, al tratar las notificaciones requeridas como discurso estatal en contra del discurso de los CPC y al declarar que la ley FACT «regula el discurso en tanto discurso», el Tribunal convierte la regulación en aras del interés público en un posicionamiento partidista.⁶⁰ El hecho de presentar todo como discurso hace de todo un punto de vista, al tiempo que toma todos los puntos de vista como equivalentes. También somete todo a «la competencia en el mercado de ideas» donde a ningún competidor debería exigírsele que publicite a otro. Volver todo discurso oscurece y legitima a la vez los engaños deliberados de los CPC; reformula esos engaños como tácticas cotidianas en la lucha competitiva por una parte del mercado dentro del mercado de las ideas.⁶¹
- Cuarto, las «creencias profundamente arraigadas», protegidas en tanto discurso, se convierten en las bases para el rechazo de la regulación y también vinculan el fallo *NIFLA* con el de *Masterpiece Cakeshop*. Pero si bien el fallo de *NIFLA* no se mete con la cláusula del libre ejercicio, esa cláusula sigue acechando en la sombra, al igual que los propósitos y la financiación de los cristianos

⁶⁰ National Institute of Family Life Advocates contra Becerra, 138 S. Ct. 2361 (2018), 2374.

⁶¹ No están compitiendo por la verdad, sino por la clientela, y mientras menos sepa el cliente, mejor.

conservadores organizados acechan en los cuartos traseros de los CPC, pero rara vez están en sus escaparates o en sus sitios web.

- Quinto, se activa una «controversia» para limitar la regulación estatal, en general, y las demandas por responsabilidad factual, en particular. Esto convierte la propia regulación estatal en un punto de vista en la controversia; cualquier posición aparece como parte de esa controversia, por lo tanto cualquier posición donde el tradicionalismo moral enfrente la protección democrática contra la discriminación o el trato desigual. Esto permite el requerimiento de que las agencias de servicios reproductivos informen a las mujeres de las opciones de adopción, pero no sobre el aborto (la adopción es formalmente no controvertida). La «controversia» pone en primer plano la demanda de libertad de expresión y elimina la responsabilidad con la ciencia, la salud pública y la defensa del consumidor.⁶²

A través de estos cinco movimientos, sin siquiera mencionar la libertad religiosa, el Tribunal Supremo habilita a los grupos religiosos a evadir la responsabilidad con la ciencia o la regulación mientras desata su poder para actuar en la vida cívica, comercial y pública.⁶³ Además de lo que el juez Breyer argumentó en

⁶² Véase Piety, *Brandishing the First Amendment*, capítulos 5 y 6. Este uso de «controversia» es también lo que vincula el caso NIFLA con la estrategia más general de la derecha de suspender la importancia de la evidencia académica, al argumentar a favor de los derechos de «posiciones antipopulares» o del «equilibrio presupuestario» [recortes] en clases y libros de texto. Esto legitima la convocatoria a incluir materiales del «creacionismo» en clases de ciencias, la negación del Holocausto en clases de historia y la supuesta base genética de la desigualdad socioeconómica en las ciencias sociales y humanidades.

⁶³ También podría argumentarse que si los CPC son grupos antiaborto, deberían declarar esto abiertamente y estar protegidos por la Primera Enmienda. Si, por otro lado, son clínicas para mujeres que proveen cuidados del embarazo, deberían estar regulados.

su disenso —que la opinión de la mayoría amenaza la «validez constitucional de mucha, quizá la mayor parte, de la regulación gubernamental»— la opinión también recoloca la relación entre moral privada o perspectiva religiosa y el interés democrático de proteger contra las distorsiones, mentiras y engaños en la representación y oferta de servicios a un público incauto.⁶⁴ Como el fallo de *Masterpiece Cakeshop*, la decisión promueve un despliegue de la moralidad tradicional y un repliegue de la regulación gubernamental que juntos transforman una sociedad organizada por principios democráticos en algo más. Como en *Masterpiece Cakeshop*, el fallo empodera la moralidad cristiana en la esfera social y desempodera la justicia asegurada por el Estado. Esto se ha convertido en la estrategia legal clave para poner en práctica la ambición de Hayek de reemplazar la democracia social y la justicia social por un orden organizado por los mercados y la moralidad tradicional.

Finalmente, el fallo se corresponde con, e incita al, nihilismo de la época, por el cual los valores se vuelven instrumentos al tiempo que pierden sus fundamentos, se convierten en armas políticas o marcas comerciales. La decisión afirma este nihilismo en su correspondencia con el devenir táctico de la religión y el destronamiento de la verdad en la vida pública. Hace que la Corte Suprema de EEUU y la Constitución que ella debe interpretar se conviertan en armas en las guerras culturales. Proclama un mundo entero de *fake news*, en el que el cristianismo conservador, la propiedad y la riqueza son empoderados como libertades contra la democracia social y política.

⁶⁴ National Institute of Family Life Advocates contra Becerra, 138 S. Ct. 2361 (2018), 2380.

5. No hay futuro para los hombres blancos: nihilismo, fatalismo y resentimiento

Nihilismo y desublimación

El nihilismo empieza, sostiene Nietzsche, con el ascenso de la razón y la ciencia como desafíos a Dios y a otras formas de autoridad, desafíos que revelan que todo significado está construido y que ningún hecho tiene un significado inherente. Max Weber lo llama «desencantamiento». Tolstoi, «desacralización» —sus distintas inflexiones y acercamientos al problema convergen en el acuerdo de que el valor intrínseco se escapa del mundo—. No obstante, para Nietzsche, la era del nihilismo promulga no el fin de los valores, sino un mundo en el que «los más altos valores se devalúan» al ser desvinculados de sus fundamentos.¹ Estos valores, que incluyen las virtudes cristianas junto con la democracia, la igualdad, la verdad, la razón y la responsabilidad,

¹ Hans Sluga dirigió mi atención sobre este aspecto del nihilismo de Nietzsche y la importancia de la desublimación de la voluntad de poder en «Donald Trump: Between Populist Rhetoric and Plutocratic Rule», espléndido ensayo presentado en el Simposio de Teoría Crítica de Berkeley sobre las elecciones, en febrero de 2017. El texto de Sluga es parte de su obra más vasta y en marcha sobre el nihilismo. Me baso de forma enfática en su lectura de Nietzsche sobre el nihilismo en los siguientes párrafos.

no desaparecen al perder sus fundamentos, sino que se vuelven intercambiables y triviales, superficiales y fácilmente instrumentalizables.² Esta trivialización e instrumentalización, ubicua en la vida comercial, política e incluso religiosa de hoy, degrada aun más el valor de los valores, lo cual incita aun más al nihilismo... una espiral sin fin que da forma a la cultura política y la subjetividad.

Cuando un discurso de Martin Luther King Junior sobre la función pública es usado para publicitar camionetas Dodge en el partido de la Super Bowl; cuando se revela que el clero católico ha abusado de miles de niños mientras sus superiores miraban a otro lado; cuando los políticos defensores de los «valores morales» se ven expuestos por haber contratado servicios de trabajadoras sexuales o por haber pagado los abortos de sus amantes; estas cosas no producen un shock, sino una mueca de asentimiento, que es la marca del nihilismo.

Sin embargo, el profundo análisis del nihilismo de Nietzsche estaba limitado por su preocupación por Dios y la moral, al ser cuestionados por la ciencia y la razón. Plantear el nihilismo de esta manera deja fuera la fuerza nihilista de otros poderes humanos que están descontrolados y que son un peligro, deja fuera un

² Sluga, «Donald Trump...», *op. cit.*, p. 16. El nihilismo de Nietzsche, escribe Sluga «no es un nihilismo donde no haya valores; el nihilismo no es condición de anomia; es más bien un estado en el cual los valores que tenemos pierden su anclaje. Esto se mostrará en una multiplicación de los valores, en la producción de nuevos valores permanentemente, pero también en su continua y permanente devaluación, en su constante descarte y sustitución. Esos mismos valores han perdido así su valor y como consecuencia, no hay valores más altos y más bajos; todos los valores son iguales; se han convertido en modas que van y vienen, todas igualmente triviales. En estas condiciones, ya no es posible la grandeza; la trivialidad misma se vuelve uno de nuestros valores. Un signo de esta forma de nihilismo es la disolución de la distinción entre lo verdadero y lo falso, el momento en el que ya no discriminamos entre las noticias verdaderas y las *fake news*».

orden en el cual la omnisciencia y la omnipotencia tanto de Dios como del hombre son derrocados. O como Carl Schmitt enseña en su *Diálogo sobre el poder*, simultáneamente al reconocimiento de que el poder mismo es radicalmente humano, que no deriva ni de la naturaleza ni de Dios, se reemplaza su contención entre y por los seres humanos, un final para la dialéctica entre poder e impotencia. Con la modernidad, argumenta Schmitt, el poder humano no solo pierde su rostro humano (reyes, barones, milicias), sino que toma nuevas formas que difuminan y multiplican sus efectos. Esta difuminación y multiplicación significa que el poder viene a establecerse contra todos, «incluso contra quien tiene el poder».³ Es una fuerza multiplicadora e intensificadora, sin respeto por sus creadores, que excede la voluntad de poder y cualquier institución o individuo.⁴ Esto también es ocasión para que el resentimiento, eterna progenie del poder, se extienda ampliamente, mucho más allá de aquellos que sufren inmediata opresión o privación. Como las formas históricamente nuevas del poder y su ubicuidad sin precedentes y su incontenibilidad frustran a los poderosos y bien posicionados, junto con los oprimidos, el resentimiento deambula por todas partes.

El interés de Schmitt estaba en las concentraciones de poder en el Estado nación y en los nuevos poderes de la tecnología como la bomba atómica: los poderes desbocados del capital no tenían lugar en su mente, las técnicas únicas para administrar la vida humana que Foucault llamó «biopoder» no estaban en su léxico, y

³ Carl Schmitt. *Diálogo sobre el poder y acceso al poderoso*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2010.

⁴ El diagnóstico paralelo de Max Weber se concentró más de cerca en el fenómeno del proceso de racionalización inaugurado por el dominio de la razón instrumental sobre la racionalidad valorativa o sustancial. El marxismo nos dio la fantasía de la contención del poder en el espacio de la producción, ignorando todas las otras formas de poder que no están comprendidas en esa contención.

la incesante financiarización y digitalización todavía no habían nacido. Juntos, estos poderes intensifican el problema que Schmitt había identificado y dan lugar a un problema que él no había calculado. La paradoja de que los poderes creados por la humanidad reducen lo humano y especialmente su capacidad de dar forma a su mundo y que alcanzan una nueva intensidad justo cuando esa capacidad se revela como todo lo que hay; esto cría nuevos volúmenes y sujetos de resentimiento, y un nihilismo más allá de los sueños más vívidos de Nietzsche. De nuevo, Nietzsche reflexionaba sobre el nihilismo que emanaba del accidental derrocamiento humano de lo divino; no exploraba las formaciones de poder que no solo trivializan sino que abiertamente profanan y desacatan los valores morales.

Pero hay más. El lado economizante del neoliberalismo dio fuerza al nihilismo de la época y también lo aceleró, primero al no dejar nada intacto por medio de la empresarialización y la monetarización, y luego, con la financiarización, sometiendo todos los aspectos de la existencia humana al cálculo de inversión sobre su futuro valor. Mientras nos convertimos en capital humano por completo, el neoliberalismo hace que la venta de nuestra alma sea algo cotidiano y no escandaloso. Y reduce los restos de la virtud a los atributos de una marca comercial para el gran capital, y también para el pequeño. Pero la economización, con su efecto sobre los valores, no es el único problema aquí. El nihilismo también hace lo suyo con el proyecto de los valores morales en la neoliberalización, al desublimar la voluntad de poder en la moralidad.⁵ Veamos ahora cómo se produce esto.

Mientras el nihilismo devalúa los valores (vacíándolos de fundamento y de verdad), disminuye los objetivos

⁵Sluga de nuevo me llamó la atención sobre esto. «Donald Trump...», *op. cit.*

y la fuerza de la conciencia formada por, y también encadenada a, valores. Más que una simple vuelta a sujetos cada vez menos regidos por la conciencia, se produce una serie de efectos en cascada, entre los cuales el más importante es la desublimación de la voluntad de poder. Recordemos que la sublimación de la voluntad de poder, demandada por la moralidad judeocristiana, incluye torcer la voluntad contra sí misma. Esta vuelta de la voluntad de poder hacia adentro, liberándola en el sujeto, es lo que Nietzsche (y Freud, aunque de manera diferente) ubican en el lugar de la conciencia.

Como la devaluación nihilista de los valores aligera la fuerza de la conciencia, nos libera del control, de la culpa y de la autodestrucción que la conciencia impone. La desublimación envía la voluntad de poder hacia fuera de nuevo, mientras libera al sujeto del látigo y del control de la conciencia. Hans Sluga lo dice así: «Con el nihilismo, hay una recaída y un colapso de la voluntad de poder a su propia forma elemental [...] hasta la religión y el llamamiento a los valores religiosos se convierten en cínicos instrumentos para el uso ilimitado del poder».⁶ Pero en este colapso de una voluntad de poder que ya no es controlada por la humildad o la ética hay más cosas en juego. Más bien, escribe Sluga, «lo que también se pierde de paso en esta voluntad de poder irrestricta es la preocupación por otros [...] en particular el acuerdo entre generaciones sobre el cual todo nuestro orden social se ha basado hasta ahora».⁷ Si esta fuerza desublimada, teñida por el dolor de una herida (la masculinidad blanca destronada), cursa hoy a través de la política de los valores tradicionales, no podríamos estar más lejos de la conformidad voluntaria a la reglas y al orden espontáneo que los intelectuales neoliberales esperaban proveer con la tradición. Se ha convertido en otra cosa.

⁶ Sluga, «Donald Trump...», *op. cit.*, p. 17.

⁷ *Ibidem*.

Menos de un siglo después que Nietzsche, Herbert Marcuse consideraba la desublimación desde un ángulo diferente con el objeto de teorizar la descarga no liberadora de energías instintivas en el capitalismo de posguerra. Lo que Marcuse llamó célebremente como «desublimación represiva» se produce dentro de un orden de dominación, explotación y «falsas necesidades» capitalistas, en tanto la tecnología reduce las demandas de la necesidad y en tanto el deseo está en todos lados incorporado a una cultura de la mercancía que disfruta una creciente clase media. Este orden produce mucho placer, como el obtenido por la reducción radical de las restricciones en la sexualidad (menos trabajo extenuante requiere menos sublimación), pero no produce emancipación. Las energías instintivas, que ya no se oponen directamente a los mandatos de la sociedad y la economía, y por tanto ya no requieren una pesada represión y sublimación, están ahora cooptadas por y para la producción y el marketing capitalista. Como el placer y especialmente la sexualidad están por todas partes incorporadas a la cultura capitalista, el principio del placer y el principio de realidad escapan a su antiguo antagonismo.⁸ El placer, en vez de ser un desafío insurreccional al aburrimiento y la explotación del trabajo, se convierte en herramienta del capital y genera sumisión.⁹ Lejos de ser peligroso u opositor, ya no confinado a la fantasía estética o utópica, el placer se vuelve parte de la maquinaria.

Esto es muy conocido. La siguiente aportación de Marcuse a la hora de desarrollar las implicaciones de la desublimación represiva se dirige, sin embargo,

⁸ Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1993, p. 105.

⁹ «El grado de satisfacción socialmente permisible y deseable se amplía enormemente, pero mediante esta satisfacción el principio de placer es reducido al privársele de las exigencias que son irreconciliables con la sociedad establecida. El placer, adaptado de este modo, genera sumisión». *Ibidem*, p. 105.

más claramente a nuestro problema. Según Marcuse, la desublimación controlada facilita una «conciencia feliz», término hegeliano para resolver el conflicto entre deseo y requerimientos sociales al alinear la conciencia de uno con el régimen. Marcuse se nutre de Freud y de Marx para radicalizar la formulación de Hegel: en las culturas ordinarias de dominación, argumenta Marcuse, la «conciencia infeliz» es el efecto de la conciencia —los impulsos superyoicos de condena del «mal» en sí mismo y en la sociedad—. ¹⁰ La conciencia es a la vez un elemento en el arsenal del Súper Yo para el control interno y una fuente de juicio moral sobre la sociedad. En tanto la desublimación represiva ofrece un alivio temporal de esta censura estricta y da como resultado la «conciencia feliz» (un *self* menos dividido por ser menos conscientemente reprimido), la conciencia es la primera víctima fatal. En gran medida, la conciencia se relaja no solo en relación con la propia conducta del sujeto, sino también en relación con los males de la sociedad... que ya no son registrados como tales. En otras palabras, menos represión en este contexto lleva a menos Súper Yo demandante, lo cual significa menos conciencia, lo cual, en una sociedad individualista y no emancipada, significa menos interés político en todos los ámbitos. En palabras de Marcuse, «la pérdida de conciencia debido a las libertades satisfactorias permitidas por una sociedad sin libertad, hace posible una conciencia feliz que facilita la aceptación de los errores de esta sociedad». Esta pérdida de conciencia «es el signo de una autonomía y una comprensión declinantes». ¹¹

Que la desublimación disminuya la fuerza de la conciencia tiene sentido intuitivamente, pero, ¿por qué Marcuse asocia esto con el declive de la autonomía y

¹⁰ *Ibidem*, p. 106.

¹¹ *Ibidem*, p. 106.

la comprensión intelectual? Su complejo argumento difiere aquí del de Freud en *Psicología de las masas y análisis del Yo*, en el que la conciencia se debilita cuando el sujeto efectivamente la transfiere a un líder o a una autoridad idealizados.

Para Marcuse, la autonomía declina cuando la comprensión declina (este es su lado cognitivista, si no racionalista), y la comprensión declina cuando no es necesaria para la supervivencia y cuando el sujeto no emancipado está impregnado de los placeres y estímulos de la mercancía. Dicho a la inversa, la represión instintiva lleva trabajo, incluyendo el trabajo del intelecto.¹² Por consiguiente, como la desublimación del capitalismo tardío relaja las demandas contra los instintos, pero no libera al sujeto hacia su autonomía, las demandas para el intelecto se ven sustancialmente relajadas.¹³ Libre, estúpido, manipulable, absorbido cuando no adicto a los estímulos y las gratificaciones triviales, el sujeto de la desublimación represiva en la sociedad capitalista avanzada no solo está libidinalmente desatado, liberado para disfrutar de más placer, sino desapegado de expectativas más generales de conciencia social y comprensión social. Esta soltura es amplificadora por el asalto neoliberal contra lo social y el ataque contra el conocimiento intelectual, así como por la depresión de la conciencia auspiciada por el nihilismo.

La desublimación represiva, argumenta Marcuse, «es uña y carne con la sociedad en la que los hechos ocurren, pero no es su negación en ninguna parte».¹⁴

¹² La represión de los instintos lleva trabajo, ya que también el hecho de decirles fuertemente «no» o sublimar sus energías en formas socialmente aceptables viene apoyado y organizado por la moral social y la teología predominante, y esto tiene lugar en un nivel principalmente inconsciente.

¹³ Marcuse describe «una atrofia de los órganos mentales adecuados para comprender las contradicciones y las alternativas» y sostiene que para la conciencia feliz, «lo real es racional» y que «el sistema establecido, a pesar de todo, proporciona los bienes». Marcuse, *op. cit.*, p. 109.

¹⁴ *Ibidem*, p. 107.

Se ve como libertad, pero apuntala la dominación del *statu quo*. Sus expresiones, dice Marcuse, pueden ser lo suficientemente audaces o vulgares para parecer incluso inconformistas o disidentes —pueden ser «salvaje[s] y obscen[as], viril[es] y atrevid[as], bastante inmoral[es]»—. ¹⁵ No obstante, esta osadía y desinhibición (manifiesta hoy en los tuits, blogs, trolls y conducta pública de la derecha alternativa) sintomatizan o iteran, más que contradicen, la violencia del orden y los prejuicios, al igual que sus valores ordinarios. ¹⁶ Desde la perspectiva de Marcuse, la desublimación represiva combina «libertad y opresión», transgresión y sumisión, de una manera distintiva, como se ve en las expresiones de patriotismo y de nacionalismo, salvajes, iracundas e incluso proscritas que frecuentemente brotan desde la extrema derecha actual. ¹⁷

La desublimación represiva también desata nuevos niveles y quizá nuevas formas de violencia al abrir la compuerta de esa otra fuente de instinto humano, el Thanatos. La desublimación del Eros es compatible, argumenta Marcuse, «con el crecimiento de formas de agresividad tanto no sublimadas como sublimadas». ¹⁸ ¿Por qué? Porque la desublimación represiva no libera al Eros para la libertad a secas, sino que implica una compresión o concentración de energía erótica en el espacio de la sexualidad —esto es en parte lo que la hace una sublimación «controlada» o «represiva»—. El Eros desublimado puede entonces estimular, mezclarse con, o incluso intensificar, la agresión. De esta manera Marcuse explica la creciente adaptación o la aquiescencia con

¹⁵ *Ibidem*, p. 107.

¹⁶ *Ibidem*, p. 108.

¹⁷ *Ibidem*, p. 107.

¹⁸ *Ibidem*, p. 108. Marcuse toma como punto de partida a Freud, quien en sus últimos años entendió que la agresión era debilitada debido a una gran descarga de energías libidinales. Para Marcuse, sin embargo, la desublimación involucra lo que él llama una «compresión» o concentración de energía erótica.

la violencia social y política —«un grado de normalización en el que los individuos se estén acostumbrando al riesgo de su propia disolución y desintegración»—.¹⁹ Su propia referencia era la fabricación de armas nucleares durante la Guerra Fría de mediados del siglo XX, pero el punto central del argumento es fácilmente adaptable a la aceptación del cambio climático, capaz de ocasionar el fin del mundo y otras amenazas a la existencia. Lo más relevante para nuestro propósito es que su visión es sugerente a la hora de entender la cantidad y la intensidad de la agresión que se derrama desde la derecha, especialmente la derecha alternativa, en medio de sus frenéticas afirmaciones de libertad individual, sobre las cuales volveremos en breve.

Finalmente, está la lectura de Marcuse del rol del mercado en la intensificación del nihilismo teorizado por Nietzsche. Habiendo escrito mucho antes de la revolución neoliberal, Marcuse argumenta que el mercado se ha vuelto a la vez principio de realidad y verdad moral: «La gente es llevada a encontrar en el aparato productivo» —el mercado— «el agente efectivo del pensamiento y la acción a los que sus pensamientos y acciones personales pueden y deben ser sometidos. Y en esta transferencia el aparato asume también el papel de un agente moral. La conciencia es absuelta por la reificación, por la necesidad general de las cosas. En esta necesidad general, no hay lugar para la culpa».²⁰ Una vez agotados por la desublimación que da lugar a la conciencia feliz, los débiles restos de la conciencia son tomados por la razón del mercado y los requerimientos del mercado. Lo real es tanto lo racional como lo moral. El capitalismo, como principio de realidad imperativo y orden moral al mismo tiempo, se vuelve a la vez necesidad, autoridad y verdad; cubriendo todas

¹⁹ *Ibidem*, p. 108.

²⁰ *Ibidem*, p. 109.

las esferas e inmune a la crítica, a pesar de sus devastaciones, incoherencias e inestabilidad manifiestas. No hay alternativa.

Juntar la versión de Marcuse con la de Nietzsche, el empobrecimiento históricamente específico de la conciencia y la desublimación de la voluntad de poder, quizás explique muchas cosas. Por empezar, puede motivar lo que comúnmente se llama un resurgimiento del tribalismo — mejor formulado como la ruptura de la relación con la población del mundo lejana y posterior a uno mismo—. Puede ser la clave para la decodificación de la infame frase de la chaqueta de Zara de Melania Trump, «A mí realmente no me importa, ¿y a ti?», con la que visitó un centro de detención para niños separados de sus madres y padres en la frontera de Texas. Puede explicar la burla rutinaria en sitios web de derecha y en las secciones de comentarios sobre las preocupaciones de la «izquierda subnormal» (*libtard*) por el sufrimiento humano, la injusticia o la devastación ecológica. En *Extraños en su propia tierra. Réquiem por la derecha estadounidense*, Arlie Hochschild ofrece una narración comprensiva y compasiva del deseo de sus entrevistados de derecha de ser libres «de los condicionamientos de la filosofía liberal y de sus reglas de sentimiento». Ellos sentían que se les pedía «sentir compasión por los oprimidos» cuando en realidad «ellos no querían», aunque se identificaran como cristianos devotos.²¹ Despreciaban el ecologismo por razones similares (y porque este involucraba un gobierno fuerte) a pesar de la devastación de su salud y de su hábitat resultante de las industrias contaminantes.²² Refractar esta política de la indiferencia a través de la desintegración nihilista de un pacto social y a través de la fe perdida en la capacidad de controlar poderes y arreglos humanos nos lleva más allá de la inclinación de

²¹ Arlie Russel Hochschild, *Extraños en su propia tierra. Réquiem por la derecha estadounidense*, Madrid, Capitán Swing, 2018.

²² *Ibidem*.

Hochschild de enraizar este sentimiento en la experiencia de abandono social y político de sus entrevistados. Esto explica su atracción por líderes que llaman a dar un portazo a los «de fuera» y a un futuro humanamente habitable, líderes que construyen este sentimiento como una pasión política afirmativa motivada por una voluntad de poder desublimada. Esto explica por qué esas políticas son celebradas con gritos de júbilo y arengas vengativas. La ruina en la que el nihilismo convierte a la conciencia también puede ayudar a explicar la agresión inaudita y el ensañamiento que emanan de las noticias de televisión e internet, los blogs y los tuits de la derecha. Esta agresión y ensañamiento es alimentada por la valorización neoliberal de la libertad libertaria, por parte de una masculinidad blanca herida y rabiosa, y por la radical depresión del nihilismo de la conciencia y el compromiso social.²³ Todo esto se organiza discursivamente con los ataques neoliberales a lo social y lo político, y por medio de la legitimación neoliberal de la indiferencia a los problemas o el destino de otros humanos, otras especies o el planeta. Sin embargo, los ataques a los progresistas, a la izquierda, a las feministas, a los antirracistas y a otros también son una forma nihilista de acción. La pasión y el placer de *trollear* y *trashear* son signos de lo que Nietzsche llamaba «debilitar la voluntad», simplemente para sentir su poder cuando la afirmación o la construcción de mundos no están disponibles. Tal vez la negación —ya sea cruda o moralista— sea lo que queda cuando los poderes que moldean el mundo

²³ En otra ocasión he argumentado que el neoliberalismo mismo es una expresión del nihilismo en su abandono de Dios o de la deliberación humana como la base del valor, el orden y la conducta correcta. Véase Wendy Brown, *El pueblo sin atributos*, op. cit., capítulo 7. Aquí agregaría que el neoliberalismo probablemente no pudo afianzarse hasta que se alcanzó un avanzado estado de nihilismo. A pesar de su preocupación por asegurar la moralidad tradicional, el neoliberalismo es una teoría y una práctica social nihilista construida sobre, y que a la vez fomenta, la desacralización.

aparecen como incontrolables e incontenibles, y una fatalidad existencial parece inminente. De nuevo, sin embargo, es importante registrar el carácter activo de esta negación: el rechazo por parte de la derecha de los requerimientos éticos o políticos de que a uno le importe o cuide el mundo es una forma de «hacer». Y, como señala Nietzsche «hay tanto de festivo» en ello —especialmente en los placeres de la provocación y el ataque grupal, de humillar a otros o hacerlos sufrir, de bailar alrededor de las hogueras de lo que se está quemando—. ²⁴

En este giro significativo, en el que el nihilismo intersecta con el neoliberalismo, la libertad es arrancada del habitus de los valores tradicionales por el cual debía ser contenida y disciplinada en la formación original neoliberal. La combinación del desprecio del neoliberalismo por lo político y lo social y una masculinidad herida desublimada genera una libertad desinhibida, que es el síntoma de la destitución ética aun cuando por lo general se disfrace de virtud religiosa o de la melancolía conservadora de un pasado fantasmático. Esta libertad se expresa paradójicamente como nihilismo y contra el nihilismo, atacando y destruyendo a la vez que culpa a sus objetos de escarnio por la ruina de los valores y el orden tradicionales. Esta es la libertad que el nihilismo pone en liquidación tras un trabajo de siglos intensificado por el propio neoliberalismo. Esta es la libertad del «quiero porque puedo, porque no creo en nada y no soy nada más que mi voluntad de poder». ²⁵ Esta es

²⁴ «Ver sufrir sienta bien, hacer sufrir todavía mejor [...] Sin crueldad no hay fiesta [...] y también en el castigo hay tanto de festivo». Friedrich Nietzsche, *Genealogía de la moral*, Madrid, Alianza Editorial, 2013, p. 38.

²⁵ Hay incontables variaciones de esta explicación de una votante de Trump en relación con su apoyo: «No parece haber diferencia en qué partido gane. Lo que sea que digan que harán cuando lleguen ahí, realmente no lo pueden hacer... Yo solo quiero que él moleste a todo el mundo, y es lo que ha hecho». Steven Rosenfeld, «Trump's Support Falling Among Swing-State Voters Who Elected Him, Recent Polls Find»,

la humanidad sin otro proyecto que la venganza, sin límites de conciencia, fe o valor y sin creencia en propósitos divinos o humanos. Una expresión extrema de semejante producción y orientación de sujeto puede ser el llamado movimiento «incel» (célibes involuntarios), compuesto por hombres cuya ira por ser despreciados o ignorados por las mujeres se vuelve contra las mismas mujeres a través de agresiones online, como la práctica de *trolling* y el movimiento de *gamers* nucleados en el sitio Gamergate, infame por su misoginia; pero también en la forma de ataques terroristas como los de Isla Vista y Toronto.²⁶ Aquí, la desublimación permite que lo que antes era materia de vergüenza, miseria y odio a uno mismo sea puesto en práctica como rabia asesina. Al mismo tiempo, el movimiento se nutre de una versión nihilista del tradicionalismo moral, «antes del feminismo», en el cual el acceso sexual de los hombres a las mujeres era un asunto de derecho.

Prestar atención a la voluntad de poder desublimada en los sujetos y en la moralidad misma explicaría otro rasgo del presente, a saber: cómo la derecha, con su agenda de valores, sobrevive rutinariamente a los escándalos morales que tan asiduamente envuelven a sus líderes religiosos y políticos; de hecho, los sobrevive mejor que la izquierda. ¿Por qué las *fellatios* de una becaria a Clinton fueron más dañinas que los dichos de Trump de «agarrar del coño», las acusaciones de acoso sexual por parte de concursantes a Miss Universo, sus meadas a prostitutas y sus aventuras con actrices porno y conejitas de Playboy, especialmente teniendo en cuenta sus respectivos electorados? ¿Cómo es que un juez nominado por la derecha para el Tribunal Supremo sobrevive a acusaciones que hubieran dado de baja a un demócrata en un segundo? Una respuesta es que

Salon, 23 de julio, 2017, disponible en <https://www.salon.com>.

²⁶ Jessica Valenti, «When Misogynists Become Terrorists», *New York Times*, 26 de abril de 2018, disponible en <https://www.nytimes.com>.

el nihilismo deprime la significación de la conducta, la consistencia y la verdad: ya no necesita ser moral, solo decirlo a gritos. Otra es que el nihilismo hace de la política de los valores algo contractual: a las bases evangélicas de Trump no les importa quién es él mientras haga lo necesario con Jerusalén, el aborto, prohíba a las personas trans en la milicia, imponga rezos en los colegios, asegure los derechos de los negocios y el derecho de los individuos cristianos a discriminar. Como vimos en el capítulo 3, hay mucha evidencia de que ambas partes entienden este pacto.²⁷ El líder evangélico Pat Robertson también hace explícito este contractualismo. Respondiendo al asesinato del periodista Jamal Khashoggi cometido por Arabia Saudita, escribió: «Para los que andan poniendo el grito en el cielo contra los sauditas: miren, esta gente son aliados clave [...] suponen muchos empleos, mucho dinero para nuestras arcas. No es algo que uno quiera dinamitar a tontas y a locas».²⁸

Sin embargo, ni el contractualismo ni la importancia decreciente de la consistencia moral dan en la tecla del rasgo más importante del nihilismo. El nihilismo libera la voluntad de poder no solo en sujetos, sino en los propios valores tradicionales, revelando claramente el privilegio y las expectativas de privilegios que codifican, sus crudos propósitos y energías. De esta manera, la moralidad también «vuelve a caer» en su forma elemental, su voluntad de poder, ya que el nihilismo destruye sus fundamentos y devalúa su valor. «Agarrar del coño», el adulterio, contratar prostitutas, estafar a trabajadores independientes e indocumentados;

²⁷ Tim Alberta, «Trump and the Religious Right: A Match Made in Heaven», *op. cit.*

²⁸ Véase Tara Isabella Burton, «Prominent Evangelical Leader on Khashoggi Crisis: Let's Not Risk '\$100 Billion Worth of Arms Sales», *Vox*, 17 de octubre, 2018, disponible en <https://www.vox.com>; y Tara Isabella Burton, «The Biblical Story the Christian Right Uses to Defend Trump», *Vox*, 5 de marzo, 2018, disponible en <https://www.vox.com>.

estos son los derechos de los poderosos que los valores tradicionales implícitamente habilitan mientras los prohíben explícitamente, los codifican mientras los desautorizan.²⁹ Si los objetivos de poder de la moralidad tradicional son enormes, son lo único que queda cuando el nihilismo le arranca el telón de fondo al Sermón de la Montaña. Más aún, para electorados ansiosos por la decadencia de su posición social y sus privilegios, no hay nada más reconfortante que la prepotente expectativa de Trump del derecho a privilegios sexuales sobre todas las mujeres, el bruto contractualismo de su matrimonio y, dicho sea de paso, toda la brutalidad de su conducta y su ostentación burlesca de la ley y los protocolos presidenciales [...] nada de lo cual ningún político de color o mujer podría emitir y sobrevivir ni por un nanosegundo —lo cual es precisamente el punto—. La grosería de Trump y su ruptura de las reglas, lejos de estar en desacuerdo con los valores tradicionales, consagran el supremacismo blanco masculino que está en el corazón de esos valores y cuyo declive es un estímulo crucial para el apoyo a Trump.

Nihilismo y resentimiento

Sumado al nihilismo, Nietzsche es el maestro teórico de otro síntoma central de nuestra era: el sufrimiento experimentado como victimización injusta. Nietzsche planteaba todo un sistema moral nacido del sufrimiento y la rabia, ofreciendo una formulación del resentimiento como la base de su emergencia y su desarrollo. Una vez más, tendremos que revisar a Nietzsche aquí, ya que el declive de la expectativa del derecho al privilegio, el supremacismo agraviado, y no solo las

²⁹ Karl Marx, Clara Zetkin y Alexandra Kollontai no fueron los únicos en describir a la prostitución como la empleada doméstica de la moralidad burguesa.

frustraciones, lo que él llamaba «debilidad», están en el corazón de estas lógicas hoy en día. Pero retomemos su explicación primero.

La moralidad judeocristiana, sugiere Nietzsche en el primer ensayo de *Genealogía de la moral*, nació como venganza de los débiles, de aquellos que sufrían en un sistema de valores que afirmaba la fuerza, el poder y la acción. Los débiles estaban resentidos no por su propia debilidad, sino contra los fuertes, a quienes (equivocadamente) culpaban de su sufrimiento. Y entonces inventaron un nuevo sistema de valores en el cual la fuerza sería reprobada como maldad y la debilidad elevada como el bien.³⁰ La invención de este nuevo sistema de valores, dice Nietzsche, se produce cuando el resentimiento abandona su furia lo suficiente como para «tornarse él mismo creador y dar a luz valores».³¹ Los débiles no pueden actuar, solo reaccionar; en esto consiste su crítica moralizante, y porque es todo lo que tienen, lucharán por ello empecinadamente hasta que triunfe. Así es que la valoración judeocristiana de la mansedumbre, la humildad, la abnegación y el ascetismo, pero también la igualdad y la democracia, emanan de la herida de debilidad y derriban a los fuertes y poderosos, a quienes esta nueva moralidad constriñe y castiga. De nuevo, la criatura del resentimiento, en su incapacidad de hacer mundo, reprueba al mundo que culpa por su sufrimiento y humillación, y de este modo anestesia su ardor. Esto significa que el sistema moral que construye tiene el rencor, el reproche, la negación e incluso la venganza en su corazón.

El resentimiento, el rencor, la rabia, la reacción a la humillación y el sufrimiento, sin duda todos ellos están en juego en el populismo de derecha y en el apoyo al liderazgo autoritario de hoy en día. Sin embargo, esta política del resentimiento surge de los que

³⁰ Nietzsche, *Genealogía de la moral...*, pp. 10-39.

³¹ *Ibidem*, p. 18.

han sido históricamente dominantes, en tanto sienten la decadencia de ese dominio —ya que la blanquitud, especialmente, pero también la masculinidad proveen una protección limitada contra los desplazamientos y las pérdidas que cuarenta años de neoliberalismo han producido para las clases trabajadoras y medias—. Este resentimiento varía entonces respecto de la lógica nietzscheana basada en las vicisitudes físicas de la debilidad. A pesar de estar vinculadas con la humillación, las frustraciones de la debilidad (existencial o histórica) y del poder agraviado están a años luz de distancia, lo cual es obvio en las respuestas radicalmente diferentes de los blancos de clase trabajadora y los negros de clase trabajadora a los desplazamientos y degradaciones producidas por los efectos económicos neoliberales. Solo los primeros están agraviados por su destronamiento.

Y aun así hay un aspecto importante de la neoliberalización de la vida cotidiana que echa sal a esta herida: la profunda desigualdad de acceso y las jerarquías de estatus que organizan cada parte del consumo y lo que queda de la vida pública. Como sostienen ciertos trabajos como el libro de Michael Sandel *Lo que el dinero no puede comprar*, hoy difícilmente hay alguna actividad o esfera de la vida contemporánea que no esté estratificada por niveles o clases de acceso a bienes dependientes de la riqueza: desde subirse a un avión pasando por el espacio para las piernas de cada asiento, hasta la comida que sirven; desde el acceso a eventos deportivos hasta los carriles rápidos en las autopistas; desde quién obtiene una licencia por maternidad en una empresa hasta quién puede hacerse una resonancia magnética cubierta por el seguro de salud; desde la velocidad a la que se renueva un pasaporte, pasando por la entrada a las atracciones de Disney World o mandar a tu hijo a rehabilitación.³² Estas estratificaciones están impresas

³² Michael Sandel. *Lo que el dinero no puede comprar. Los límites morales del mercado*, Barcelona, Debate, 2013.

tan profundamente en la cultura contemporánea que son una parte esencial de la promoción de las marcas: hasta las peores cadenas de moteles tienen sus «salones VIP», el término «upgrade» (subir de categoría) se encuentra en todas las industrias y servicios. Mientras más se privatiza la vida pública —parques nacionales, educación, rutas, servicios de emergencias médicas, escuelas y otros—, más carencias amontonan estas desigualdades en las abarrotadas pilas de la miseria, mientras se les ofrece a los que sí tienen (el 30 % más privilegiado, no el 1 %) todas las formas posibles de comprar su salida de la muchedumbre, la espera y el sufrimiento.

La estratificación, determinada por la riqueza, del acceso y la provisión no es algo nuevo bajo el sol. Pero la privatización neoliberal y la legitimación de la desigualdad la hacen más intensa, más ampliamente diseminada y más profundamente penetrante en la vida cotidiana que en ningún otro momento desde el feudalismo. El precio estratificado de los servicios, el acceso y el tratamiento de todo en todos lados nos acostumbra a todos al desigualitarismo y nos hace más feudales que democráticos en la subjetividad y el ethos. Este fenómeno también intensifica seguramente la ira de los destronados, cuando el grupo 1 de embarque, que huele a cosmopolitismo y a la importancia conferida por el rango, se adelanta a las parejas blancas provincianas de mediana edad apiñadas en el grupo 5 de embarque. Prestar atención a tales efectos redimensiona el cansino debate de la izquierda acerca de si el populismo de derecha contemporáneo nace del resentimiento de clase o de otro tipo de resentimientos, o si es la rabia de los desplazados económicamente o la rabia del masculinismo blanco destronado. La neoliberalización de la vida cotidiana —no solamente sus efectos desigualitarios, sino también su incansable espíritu desigualitario— compone ambos resentimientos de manera nutritiva.

¿Qué pasa cuando el resentimiento nace del destronamiento, de la pérdida del derecho al privilegio, antes que de la debilidad? Quiero ofrecer dos especulaciones.

Primera posibilidad: el rencor y la rabia no se desarrollan en el sentido de los valores morales refinados, sino que permanecen como rencor y rabia. No son sublimados en la abnegación cristiana y el amor al prójimo que Nietzsche toma como el punto más alto (o el más bajo) del proceso que analiza en *Genealogía de la moral*. El sufrimiento y la humillación, el resentimiento no sublimado, se convierten en una permanente política de la venganza, atacando a aquellos a quienes se culpa por el destronamiento de la masculinidad blanca —feministas, multiculturalistas, globalistas—, que los desplazan y los desprecian. La herida inestable y la rabia no sublimada, combinada con un nihilismo que se burla por adelantado de todos los valores, significa que altos niveles de afecto —y no sistemas morales desarrollados, ni lo que Nietzsche llamaba «inteligencia sin precedentes» que construye sistemas enteros de crítica— motivan a las poblaciones movilizadas por ellos. Este es un resentimiento crudo sin el giro hacia la disciplina, la creatividad y la maestría intelectual que Nietzsche rastrea como una moralidad esclava en la construcción de la civilización judeocristiana. Esto es resentimiento sin divergencias hacia críticas inteligentes y una lógica moral refinada que lo invierten al reprochar la dominación. Esto es resentimiento atascado en su rencor, incapaz de «volverse creativo». Solo tiene venganza, sin salida, sin futuro.

Es significativo que Trump mismo identifique la venganza como su única filosofía de vida: venganza y nada más, venganza sin fin, porque no hay nada más.³³ Más allá de los esfuerzos por destruir a cualquiera que lo cuestione o se le oponga, la venganza desborda su

³³ Chauncey De Vega, «Pulitzer-Prize Winning Reporter David Cay Johnston: “The Evidence Suggests Trump Is a Traitor”», *Salon*, 23 de abril, 2018, disponible en <https://www.salon.com>.

así llamada «agenda» y es también lo que satisface a la parte más básica de sus bases. La venganza anima la pulsión de derrocar cualquier logro de la era Obama, por supuesto, de los acuerdos climáticos al pacto con Irán, pero también para destruir lo que esas políticas intentaban proteger o preservar: la Tierra y sus múltiples especies, los derechos y protecciones de los vulnerables (LGTB, mujeres, minorías) y la salud de los estadounidenses asegurada por el seguro universal llamado popularmente «Obamacare».³⁴

También es significativo que muchos adeptos de Trump, cuando son entrevistados acerca de sus mentiras, infidelidades e incumplimientos de la verdad o la ley, dicen: «No me importa. Estoy cansado de la falta de respeto que sus opositores tienen hacia él y hacia mí».³⁵ ¿Qué clase de defensa es esta? En la medida en que evita las razones y los valores, también expresa nihilismo.

³⁴ Trump ordenó debilitar el «Obamacare» como una de sus primeras órdenes ejecutivas, una orden que ha sido llevada a cabo a través de estrategias de sembrar el caos en los mercados de aseguradoras de salud, reducir los plazos de inscripción y el personal, ampliar los términos de los «seguros chatarra» que escapan a las reglamentaciones de los seguros, y más. El único objetivo de todo esto es hacer fallar el «Obamacare». Tami Luhby, «8 Ways Trump Hurt Obamacare in His First Year», CNN, 20 de enero, 2018, disponible en <https://money.cnn.com>. Véase también de la redacción de *Politico*, «Trump Administration Freezes Billions in Obamacare Payments, Outraging Advocates», *Politico*, 8 de julio de 2018, disponible en <https://www.politico.com>.

³⁵ James Hohmann, «The Daily 202: Trump Voters Stay Loyal Because They Feel Disrespected», *Washington Post*, 14 de mayo, 2018, disponible en <https://www.washingtonpost.com>. «Los votantes de Trump se quejan de que no hay respeto por el presidente Trump o por la gente como ellos, que lo votaron. Una mujer mayor de clase trabajadora de Macomb recordó que cuando ella había empezado a votar “había tanto respeto por el pPresidente. Y no me importa lo que hiciera, o lo que dijera, siempre había respeto”». Democracy Corps, «Macomb and America’s New Political Moment: Learning from Obama-Trump Working Class Voters in Macomb and Democratic Base Groups in Greater Detroit», 7 de mayo, 2018, disponible en https://static1.squarespace.com/static/582e1a36e58c62cc076cdc81/t/5af05743f950b7ef0550767f/1525700420093/Macomb+%26+America%27s+New+Political+Moment_Democracy+Corps_May+2018.pdf

En la medida en que expresa una herida como la base de un apego, pone en discurso el resentimiento contra aquellos que ellos saben son los verdaderos ganadores de hoy en día: los que están en el grupo 1 y 2 de embarque. Al afirmar la pertinencia del respeto hacia el presidente, más allá de su conducta, reitera la vacuidad del lema «apoyo a las tropas» peleando guerras en las que nadie cree —lealtad a la cáscara de lo que alguna vez estuvo lleno de valor—. Al confesar que Trump encarna una réplica de su dolor, explica por qué no importan las políticas que ponga en práctica, solo que se oponga a quienes ellos consideran responsables de su sufrimiento. De hecho, sus abusos de poder —marital y político— son vitales para este deseo, y no están en contraposición a él. Él tiene el poder que a ellos les falta y no es nada más que voluntad de poder. Sus bases lo saben, lo necesitan, al elegirlo no por su rectitud moral, mucho menos por su competencia política, sino por venganza contra la herida del vacío al destruir el agente imaginado de esta herida. Este es el resentimiento en un asqueroso estofado con el nihilismo.

Segunda posibilidad: una tabla de valores surge de hecho del resentimiento de aquellos que sufren la pérdida de los derechos al poder conferido históricamente. Si Nietzsche acierta en que el resentimiento de los débiles redime su atolladero al llamar «el mal» a aquello que responsabiliza por su dolor y al autodenominarse como «el bien», entonces el derecho al privilegio destronado denunciaría la igualdad e incluso el mérito, para afirmar su supremacía basada en nada más que el derecho tradicional. «Que América vuelva a ser grande otra vez» (*Make América Great Again*), «Francia para los franceses», «Polonia pura, Polonia blanca» —todos los eslóganes de la derecha expresan esto—. Al afirmar la supremacía y el derecho al privilegio basados en la pasada supremacía y el pasado derecho al privilegio, estas formaciones llevan a cabo una inversión histórica

de los valores dirigida a clausurar tres siglos de experimentos modernos con la democracia. De hecho, atacan la misma moral judeocristiana cuya producción cartografió Nietzsche, sugiriendo una conclusión de lo que el nihilismo había comenzado. Escenifican la supremacía ahora como una cruda demanda de privilegios, un montaje que converge poderosamente con el asalto neoliberal a la igualdad y la democracia, lo social y lo político.

El supremacismo masculino blanco en la política contemporánea de los valores tradicionales se vuelve explícito, entonces, no solo porque el nihilismo retira el velo moral a esos valores y los hace contractuales o instrumentalizables, sino también porque este supremacismo ha sido herido sin ser destruido. Su sujeto aborrece la democracia a la que responsabiliza por sus heridas y busca demolerla mientras cae.

Quizás estemos siendo testigos de qué le pasa al nihilismo cuando el futuro mismo está en duda. Quizás haya una forma de nihilismo diseñada por el declive de un tipo de dominación social o el declive de la dominación social de un tipo histórico. Como este tipo se encuentra a sí mismo en un mundo vaciado no solo de sentido, sino de su propio lugar, lejos de desvanecerse discretamente, se dirige hacia el apocalipsis. Si los hombres blancos no pueden ser dueños de la democracia, no habrá democracia. Si los hombres blancos no pueden dominar el planeta, no habrá planeta. Nietzsche tenía mucha curiosidad acerca de lo que vendría después de los dos siglos del creciente nihilismo que él esperaba. ¿Pero qué pasa si no hay «después»? ¿Qué pasa si la supremacía aprieta fuerte el rosario mientras la civilización blanca misma aparece acabada y se lleva consigo todo futuro? ¿Qué pasa si así es como todo termina?

El nihilismo para Nietzsche emana de la muerte de Dios. Al inaugurar el reconocimiento de que los seres humanos hacen sus propios significados, valores, mundos, primero trasladamos nuestra reverencia de Dios al hombre y luego perdemos la fe en lo que nosotros mismos habíamos creado como algo sin fundamento y contingente. Asimismo, como escribe en *Genealogía de la moral*, nos hemos hecho pequeños y miserables, más que nobles y felices, a través de la construcción de la civilización judeocristiana y así nos hemos cansado del hombre: «Que con el temor al hombre hayamos perdido también el amor hacia él, la reverencia por él, la esperanza en él, en suma, la voluntad de él». Como resultado, «¿qué es hoy el nihilismo, si no esto?... Estamos cansados del hombre».³⁶

Sin embargo, como mencioné al principio de este capítulo, la versión de Nietzsche del nihilismo, en la cual primero Dios y luego el hombre son derrocados como fuente fundacional de verdad y de moralidad, es inadecuada para nuestro presente. Otras cosas modulan el curso del nihilismo contemporáneo y sus manifestaciones. Hoy, por ejemplo, el nihilismo se intensifica en un mundo que señala que la humanidad ha llevado a la especie a una miseria sin precedentes y al planeta al borde de la destrucción. «El hombre» no solamente ha perdido valor o significado estable, sino que es condenado como culpable por múltiples poderes generados pero no controlados por humanos, poderes que nos subestiman, se burlan de nosotros, nos reprochan, y nos ponen en peligro; no solo nos devalúan. Aparecemos no solo sin nobleza ni grandeza, sino incluso sin la habilidad de sostenernos a nosotros mismos o limpiar nuestra basura. Como una especie de bebés gigantes, con hambre de poder, placer y juego, todavía nos tenemos que hacer responsables de nuestras creaciones, de

³⁶ Nietzsche, *Genealogía de la moral*, op. cit., p. 23.

nuestra historia. La paradoja de que los poderes creados por la humanidad empequeñecen a los seres humanos al revelar nuestra incapacidad de dirigir nuestros destinos o hasta de preservarnos a nosotros mismos y nuestro hábitat, alcanzando nuevos récords mientras estos poderes se revelan como todo lo que hace mundo; esto crea un nihilismo mucho peor de lo que Nietzsche pudo imaginar jamás. Al cartografiar el nihilismo como algo que emanaba de la desacralización y por lo tanto de la devaluación de los valores, Nietzsche no pudo medir las formaciones y efectos de poder que trivializan y se burlan de los humanos mismos, punto en el cual el nihilismo se intersecta con el fatalismo, el «apocalipsis» o la desesperación. No sorprende que la subida de los cristianos a los cielos, y su escatología del fin de los tiempos, sea la religión de esta era.³⁷

Espacio

Si el neoliberalismo es concebido solo como una política económica y sus efectos, el marco para el descontento se limita a factores económicos: desigualdad creciente, desindustrialización, pérdida de empleos sindicalizados y otras provisiones del Estado social. El análisis resultante pone el foco en los «excluidos», especialmente en el abandono económico y político de una clase trabajadora y media blanca generado por el ascenso de las élites, los cosmopolitas y los beneficiarios de las políticas de la identidad. Si al presentar la ubicuidad de los mercados y el *homo oeconomicus* (mi argumento en *El pueblo sin atributos*) el neoliberalismo es concebido solo como racionalidad política, no podemos captar las inversiones afectivas de los privilegios de la blanquitud

³⁷ William Connolly vio esto antes. Véase *Capitalism and Christianity, American Style*, *op. cit.*, especialmente el capítulo 3.

y de la existencia en el primer mundo, en la nación, en la cultura nacional o en la moral tradicional. Tampoco podemos captar las maneras en que las jerarquías y las exclusiones propias de la «tradición» cuestionaban legítimamente la igualdad democrática en nombre, a la vez, de los valores familiares y de la libertad. Esto significa que no podemos captar las nuevas formaciones de la subjetividad y las políticas que son, en gran parte, efectos neoliberales. Al mismo tiempo, no podemos captar qué fuerzas son las que el neoliberalismo accidentalmente intersecta o instiga, y así produce inadvertidamente, incluso contra sus propios objetivos. Estos son los tipos de emergencias genealógicas (para usar el lenguaje de Michel Foucault) o coyunturas (para usar el de Stuart Hall) ocluidos por historiografías orientadas por el progreso, la regresión, la dialéctica o el determinismo.³⁸ Pueden ser complejos de cartografiar y narrar pero, sin ellos, seguimos perdidos.

Pero sobre todo, cuando el neoliberalismo es reducido a políticas económicas o racionalidad, nos vuelve ciegos respecto de tres giros tectónicos en la organización y la conciencia del espacio, que estimulan hoy ciertas reacciones políticas y a la vez organizan el teatro en el que ocurren. El primero de esos giros es el horizonte perdido del Estado nación consecuente con la globalización. De los flujos de capital a los flujos migratorios, de las redes digitales a las cadenas de abastecimiento, el mundo ha invadido la nación, debilitando sus bordes y su soberanía, redistribuyendo producción y consumo, y

³⁸ Para la teorización de Foucault de «emergencia» como valoración de la genealogía, véase Michel Foucault, «Nietzsche, genealogía, historia» en Donald Bouchard (ed.), *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews* Ithaca (NY), Cornell University Press, 1977. «Coyuntura» es el concepto clave con el que Stuart Hall enriquece el análisis marxista, fuertemente modulado por Gramsci. Para un ejemplo entre otros logros de su utilidad, véase Stuart Hall, «The Great Moving Right Show» en Hall, *Selected Political Writings: The Great Moving Right Show and Other Essays*, Durham (NC), Duke University Press, 2017.

transformando las condiciones de existencia y de posibilidad de todo tipo de poblaciones —rural, suburbana y urbana—. Si este giro ha incitado rencor tanto hacia los nuevos migrantes como a las políticas y los políticos a los que se responsabiliza por permitirles la entrada en Occidente, también está produciendo una división entre aquellos que facilitan el giro y aquellos que se rebelan furiosamente contra el mismo.

El segundo giro espacial involucra la destrucción neoliberal de lo social analizada en el capítulo 2. Como el neoliberalismo disuelve esa esfera en un orden del mercado, por un lado, y en un orden familiarista, por otro, desaparece el espacio de la igualdad cívica y de la preocupación por el bien común que la democracia requiere. Al mismo tiempo, el ascenso de lo digital genera una socialidad nueva, radicalmente desterritorializada y desdemocratizada. Esta socialidad no presenta protocolos claros de la división del poder, el derecho al voto o el compromiso con la negociación de diversas perspectivas y necesidades, con la inclusión o la pluralidad. Cualesquiera sean sus méritos, las «sociedades» digitalizadas se ven desafectadas del desafío de repartir el poder equitativamente para goberarnos a nosotros mismos. Pueden tener otros potenciales democratizantes, pero no son en sí mismas sustitutos de las prácticas democráticas y de la igualdad política que estas requieren.

El tercer giro espacial concierne al ascenso del capital financiero y de la modalidad de valor que introduce en el mundo. Corporaciones multinacionales y líneas de montaje globales posfordistas ya desafiaban la visibilidad y tangibilidad de la propiedad y el control del capital. Sin embargo, los vaporosos poderes de las finanzas, que gobiernan todo, pero que no viven en ningún lado, son análogos a una revolución copernicana de la subjetividad en relación con los poderes que hacen y gobiernan el mundo. De hecho, al igual que la

redondez de la Tierra que no se puede ver, pero puede ser conocida deductivamente a través de sus efectos, el gobierno de las finanzas involucra una transformación de la conciencia espacial que paradójicamente depende de la desespacialización del poder en sí mismo, no solo de la desterritorialización identificada con la globalización en sus primeras décadas.

Una narrativa popular de los efectos de todos estos tres giros está encapsulada en la noción de *somewheres* o «arraigados» y *nowheres* o «desarraigados», del teórico británico David Goodhart.³⁹ Los *somewheres* son gente arraigada a un lugar o comunidad específicos, rural o suburbano, que en general tienen una educación formal y una exposición al mundo limitadas, al tiempo que albergan visiones sociales conservadoras. Él describe los *anywheres* como relativamente desarraigados, urbanos y cosmopolitas, que por lo general tienen una mayor educación formal, son más progresistas y abiertos al futuro. Con esta demografía popular, Goodhart intenta ofrecer una fuente geopolítica para pensar las divisiones políticas contemporáneas —que exceden la división convencional entre beneficiarios y víctimas de la globalización—, pero que también trata de evitar el encuadre convencional de la división urbano/rural en la cual los que se lucran con la globalización están enfrentados con los que están devastados por ella y los que habitan entornos multiculturales están separados de aquellos que hasta ahora habitaban mundos blancos homogéneos o históricamente jerarquizados según privilegios raciales. Con este mapa y este léxico, Goodhart intenta poner de relieve la división política entre aquellos cuya experiencia profunda

³⁹ David Goodhart, *The Road to Somewhere: The Populist Revolt and the Future of Politics*, Londres, Hurst, 2017. Véase también Jonathan Freedland, «The Road to Somewhere by David Goodhart -A Liberal's Right-Wing Turn on Immigration», *The Guardian*, 22 de marzo, 2017, disponible en <https://www.theguardian.com>.

amenaza a su enraizamiento demográfico por un lado (los *somewheres*) y aquellos que él presenta como nacidos en, o al menos parte de, una existencia urbana, cosmopolita, desterritorializada, por el otro (los *nowheres*). Los distintos horizontes y afectos que él trata de codificar con esta división del mundo distinguen entre aquellos que se aferran a un lugar y aquellos que han aceptado la globalización —cultural, social, económica y políticamente—.

El mapa de Goodhart es incompleto y ocluye rasgos importantes. Sin embargo, como la figura de Hochschild de los «extranjeros en su propia tierra», captura un aspecto de la reacción de la subjetividad blanca occidental a la globalización. Carl Schmitt vuelve a resultar útil para desarrollar la tesis de Goodhart, por su atención detallada a las implicaciones ontológicas del espacio. En *Tierra y mar* y *Diálogo sobre el poder y acceso al poderoso* Schmitt arroja esta provocación: los humanos son mamíferos terrestres y se orientan según la demarcación y organización de la tierra.⁴⁰ Una relación cercana con la tierra asegura tanto el fundamento como el horizonte para los humanos. Orienta a la humanidad hacia la demarcación, la posesión y el linaje, que son logrados en lo concreto a través de la propiedad, la casa, el matrimonio, la familia y la herencia. En contraste, los esfuerzos por extender la soberanía a través de o sobre el mar e incluso por conseguir el sustento en el mar orientan a los pueblos de otra manera: hacia la falta de límites, pero también hacia el uso y el consumo, antes que la propiedad y el cultivo.⁴¹ Aquí Schmitt está pensando no solo acerca de la diferencia entre la pesca y la agricultura, entre la extracción y la reproducción,

⁴⁰ Carl Schmitt, *Tierra y mar. Una reflexión sobre la historia universal*, Madrid, Trotta, 2019. Schmitt, «Diálogos de los nuevos espacios» en *Diálogo sobre el poder y acceso al poderoso*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2010.

⁴¹ Schmitt, «Diálogos de los nuevos espacios», *op. cit.*, p. 73.

sino acerca de cómo y por qué Inglaterra, rodeada de mar, se convierte en un imperio y cómo las naciones costeras de Europa intentan infinitas expansiones hacia afuera, mientras otros pueblos y otras naciones europeas permanecen orientadas hacia Europa.⁴² Según su propia nota final, intenta responder a la observación de Hegel en *Filosofía del derecho* de que la tierra «es la condición para el principio de la vida familiar», mientras que «el mar es la condición para la industria, el elemento vivificante que la impulsa hacia el exterior», en contra de la fusión entre industria y colonización que Hegel refleja para su tiempo.⁴³ En este debate, la desconfianza de Schmitt respecto de los pueblos navegantes, pero también de la desnacionalización, es palpable: la pérdida del suelo implica la pérdida de límites y del horizonte, pérdida de lazos con lo local a lo largo del tiempo, pérdida de la primacía de la familia, la tradición y la religión. Sangre y tierra, efectivamente.

Schmitt sabe que esta historia especulativa no queda confinada a los pueblos y lugares reales y que hay, más bien, una transformación de la conciencia (europea) que viene con el descubrimiento del Nuevo Mundo, la revolución copernicana y la «revolución espacial» que «supone además una transformación de los conceptos espaciales que abarca todos los aspectos y ámbitos de la existencia humana».⁴⁴ «No es excesivo afirmar —escribe— que todas las esferas vitales, todas las formas de existencia, toda clase de fuerzas creadoras humanas, arte, ciencia y técnica, han participado de aquel nuevo sentido espacial».⁴⁵ Hasta se convierte en la base del racionalismo occidental que «surge con impulso irresistible» y destruye «las formas medievales de comunidad humana, crea nuevos Estados, flotas y ejércitos, inventa

⁴² El texto, y esta formulación en particular, es abiertamente antisemita.

⁴³ Schmitt, *Tierra y mar*, *op. cit.*, p. 95.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 57.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 23.

nuevas máquinas, somete a los pueblos no europeos y los coloca ante el dilema de aceptar la civilización de Europa o caer como simple pueblo colonial». ⁴⁶

No obstante, problemáticamente, de manera incompleta, y tendenciosamente, Schmitt anticipa la experiencia de la globalización de los *somewheres* de Goodhart, para quienes el apego a la nación, la familia, la propiedad y la blanquitud es movilizado como una formación política reaccionaria. Lo que falta en ambas teorías es la mezcla tóxica de nihilismo, fatalismo y resentimiento con los ataques neoliberales a lo social y lo político y la valorización de los mercados y la moral que este libro describe. Asustados por la pérdida de valores y de bienes hasta ahora asegurados por los «*nomos* de la tierra», esta población se enfurece contra los laicos cosmopolitas orientados hacia el uso en lugar de la propiedad y que acogen la indeterminación racial, la fluidez de género, las «familias alternativas», el ateísmo, las fronteras abiertas, la especulación, la socialidad virtual y el desarraigo de la vida cotidiana. Los *somewheres* están aferrados al suelo, aun cuando este sea el césped suburbano devastado por las sequías y las inundaciones debidas al calentamiento global, lleno de la basura de la parafernalia de analgésicos adictivos, y adyacente a escuelas desmoronadas, fábricas abandonadas y futuros terminales. Las familias se convierten en una cáscara, la propiedad y los ahorros se esfuman, los matrimonios tiemblan y se rompen, depresión, angustia y otras formas de enfermedades mentales son ubicuas, la religión es comercializada y convertida en un arma, y el patriotismo se reduce al apoyo xenófobo a tropas en guerras sin sentido, sin finalidad y sin fin, pero con barricadas espectaculares en las fronteras. La nación, la familia, la propiedad y esas tradiciones que reproducen el

⁴⁶ *Ibidem*, p. 23.

privilegio racial y de género, heridas de muerte por la desindustrialización, la razón neoliberal, la globalización, las tecnologías digitales y el nihilismo, son reducidas a vestigios afectivos. Hasta la fecha, estos vestigios han sido activados mayormente por la derecha. ¿Qué tipos de crítica política y qué perspectivas de izquierda podrían llegar a ellos y transformarlos?





Imagen de cubierta:

Mapa que muestra la distribución poblacional en los
Estados Unidos de América excluidas poblaciones
indias no contabilizadas

Autores: Francis Amasa Walker

Año: 1870

Publicado por: Oficina del censo de los Estados
Unidos de América

