



Intersticios sociales

ISSN: 2007-4964

El Colegio de Jalisco, A.C.

Catanzaro, Gisela; Wegelin, Lucía
Hacia una dialéctica de la autonomía: encrucijadas del individuo en el neoliberalismo
Intersticios sociales, núm. 18, 2019, pp. 37-78
El Colegio de Jalisco, A.C.

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=421762161003>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UDEM
redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

Resumen del artículo

Hacia una dialéctica de la autonomía: encrucijadas del individuo en el neoliberalismo

Towards a dialectics of autonomy: the crossroads of the individual in neoliberalism

Gisela Catanzaro

Universidad de Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales-Instituto de Investigaciones Gino Germani, Buenos Aires, CONICET, Argentina.

giselacatanzaro@yahoo.com

 <http://orcid.org/0000-0001-7702-0892>

Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires, Argentina.

Lucía Wegelin

Universidad de Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales-Instituto de Investigaciones Gino Germani-Universidad de Tres de Febrero, Buenos Aires, CONICET, Argentina.

luciawegelin@gmail.com

 <http://orcid.org/0000-0002-0636-5305>

Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires.

Recibido: 2 de junio de 2018

Aceptado: 14 de noviembre de 2018

Resumen

En este trabajo indagamos la dimensión moral del neoliberalismo que caracteriza a esta etapa de las sociedades capitalistas. Sostenemos que, aunque la autonomía individual constituye un componente clave del discurso emprendedorista donde el individuo es postulado como único responsable de sus fracasos, su crítica no puede satisfacerse con una condena del supuesto de autosuficiencia, sino que se enfrenta a un desafío doble. Por una parte, tal como sugiere Judith Butler, precisa destacar tanto la responsabilidad social por la precarización como el carácter constitutivamente precario del



Palabras clave:

ideología neoliberal,
vulnerabilidad, reflexividad,
individualismo, autonomía.

individuo, que lo vuelve dependiente de sus lazos con otros. Pero, por otra parte, esa dialéctica de la vulnerabilidad debería ser complementada con una dialectización de la autonomía que, junto a la identificación de su funcionamiento ideológico, posibilitara la conceptualización de su potencial crítico, asociado a una reflexividad que la economización del sujeto promovida por el neoliberalismo amenaza destruir. Luego de la introducción, donde fundamentamos la necesidad de ambas dialécticas para una crítica del presente, en el primer apartado presentamos la crítica a la precarización neoliberal propuesta por Butler, seguida de una reconstrucción de la dialéctica de la autonomía producida a partir de la lectura de la filosofía moral kantiana propuesta por Theodor Adorno. Finalmente, sobre la base de una caracterización de los sentidos en los que el neoliberalismo precariza la autonomía no solo en su promoción de un individuo emprendedor sino también en las imágenes colectivas que se enlazan a él, sostenemos la actualidad de los contenidos críticos señalados por Adorno y la relevancia de la dialéctica de la autonomía para un pensamiento emancipador.

Abstract

This paper explores the moral dimension of the neoliberal ideology that characterizes the current stage of capitalist societies. We propose that, although individual autonomy is a key component of the entrepreneurial discourse in which each person is postulated as solely responsible for her/his failures, critiques of this discourse cannot be satisfied only by judging the assumption of self-sufficiency; rather, critiques of neoliberalism today face a double challenge. On the one hand, as Judith Butler suggests, it is necessary to emphasize not only social responsibility for precariousness, but also the precarious nature of individuals, which makes them constitutively dependent on others. On the other, however, this dialectic of vulnerability must be complemented by a dialectization of autonomy that, together with

the identification of its ideological effect, will allow the conceptualization of its critical potential, associated with the reflexivity that the economization of the subject promoted by neoliberalism threatens to destroy. After the introduction, which justifies the notion that both dialectics are necessary for a critique of the present, the first section discusses Butler's proposed critique of neoliberal precariousness, before going on to a reconstruction of the dialectics of autonomy that recovers Adorno's reading of Kantian moral philosophy. Finally, based on a characterization of the senses in which neoliberalism makes autonomy precarious, not only in its promotion of an entrepreneurial individual but also of the collective images linked to him, we sustain the actuality of the critical contents identified by Adorno and the importance of a dialectics of autonomy for emancipatory thought.

Keywords:

neoliberal ideology,
vulnerability, reflexivity,
individualism, autonomy.

Gisela Catanzaro

Universidad de Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales-Instituto de Investigaciones Gino Germani, Buenos Aires, CONICET, Argentina.

Lucia Wegelin

Universidad de Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales-Instituto de Investigaciones Gino Germani-Universidad de Tres de Febrero, Buenos Aires, CONICET, Argentina.

Where we find ourselves unable to eliminate contradictions through the stratagems of theory or conceptual devices, what we have to do is to become conscious of them, to generate the strength to look them in the face, instead of arguing out of existence by more or less logical procedures.

Theodor Adorno

*Problems of Moral Philosophy*¹

- 1 “Allí donde nos resulta imposible eliminar las contradicciones a través de estratagemas de la teoría o dispositivos conceptuales, lo que debemos hacer es devenir concientes de ellas, generar la fuerza suficiente para mirarlas a la cara, en lugar de borrarlas de la existencia por procedimientos más o menos lógicos”, Theodor Adorno, *Problems of Moral Philosophy* (California: Stanford University Press, 2001), 9. Traducción propia.

1. Introducción

Diversos diagnósticos del neoliberalismo como caracterización del presente de las sociedades capitalistas reconocen en su núcleo una hiperinflación de la figura del individuo. En el movimiento de economización de la vida desplegado en estos tiempos, la competencia pasa a configurar todas las relaciones sociales (no solo las económicas) y la empresa deviene el modelo del individuo autónomo, que debe invertir en todos los ámbitos de su vida que contribuyan al propio desarrollo y así valorizarse para ser más competitivo.

Desde una perspectiva foucaultiana, estudios como los de Pierre Laval y Christian Dardot o Wendy Brown se encargaron de describir los modos en que el principio de maximización de utilidades, junto con el de valorización del capital, se instalan como imperativos morales de un Yo que debe cons-

truirse a sí mismo como una empresa exitosa orientando toda su vida por esos principios. El neoliberalismo —dice Brown— es un proyecto constructivista. Retomando los trabajos de Thomas Lemke, ella sostiene que, en el neoliberalismo, la competencia, el mercado y la racionalidad económica no son naturales; son buenas y *deben* ser promovidas.²

De acuerdo a esta nueva moralidad, el individuo deviene único responsable de su destino: no solo de los éxitos, entendidos como resultantes de sus buenas decisiones, sino también de las dificultades, interpretadas como fracasos personales. Así es como la autosuficiencia se torna una de las exigencias centrales de la moral contemporánea. La figura del emprendedor, o del individuo como una pequeña empresa de sí mismo, condensa ese mandato de autorrealización y autovalorización personal, que Laval y Dardot describen en los siguientes términos:

cada uno debe aprender a convertirse en un sujeto ‘activo’ y ‘autónomo’ en y mediante la acción que debe llevar a cabo sobre sí mismo. Así aprenderá él solo a desplegar ‘estrategias de vida’ para incrementar su capital humano y valorizarlo de la mejor manera posible.³

La individualización de la responsabilidad por el éxito o el fracaso implica la atribución al individuo de una infinita capacidad para valorizarse a sí mismo. La moral economizada del neoliberalismo supone que cada uno tiene que poder construirse como capital humano de la manera más provechosa posible, dominando cualquier limitación interior o exterior que se presente, “autoayudándose”. En el capítulo del libro *La nueva razón del mundo* titulado “La fábrica del sujeto neoliberal” Laval y Dardot llaman “ultra-subjetivación” a esa normatividad que promueve la autocreación de todas las instancias de la vida como facciones del capital humano a partir del imperativo de la autosuperación. Ellos analizan el modo en que una serie de técnicas subjetivas son promovidas para producir un reforzamiento del Yo que lo coloque en una situación capaz de elegir y decidir sobre la totalidad

2 Brown distingue el *homo economicus* de Adam Smith —en tanto individuo que naturalmente actuaba según su propio interés— de su versión en el capitalismo financiero, donde se le exige al individuo que todas sus acciones estén orientadas hacia su propia valorización. Véase Wendy Brown, *Undoing the Demos. Neoliberalism’s Stealth Revolution* (Nueva York: Zone Books, 2016), 33. Dicha exigencia es planteada por Brown como una novedosa moralidad economizada o bien como una economización de la moral. La expansión de la racionalidad económica a todas las esferas de la vida social promovida por el neoliberalismo no es asumida por sus partidarios como un simple dato de la realidad o un rasgo de la naturaleza humana: debe ser activamente impulsada, en tanto resulta más *deseable* que otras. De allí su dimensión moral. Véase Wendy Brown, “Neoliberalism and the End of Liberal Democracy”, en *Edgework. Critical Essays on Knowledge and Politics* (Princeton-Oxford: Princeton University Press, 2005), 40-41.

3 Pierre Dardot y Christian Laval, *La nueva razón del mundo* (Barcelona: Gedisa, 2013), 342.

- 4 Dardot y Laval, *La nueva razón del mundo*, 353.
- 5 Esto no significa que estos autores no atiendan a los discursos que se articulan como justificaciones positivas de las políticas neoliberales sino, más bien, que ellos asumen la perspectiva del neoliberalismo como destrucción de los Estados de bienestar, la sociedad salarial, el pacto de posguerra entre capitalismo y democracia o el “liberalismo embridado”. Véase David Harvey, *Breve historia del neoliberalismo* (Madrid: Akal, 2007); Wolfgang Streeck, *Comprando tiempo. La crisis pospuesta del capitalismo democrático* (Buenos Aires: Katz, 2016); Robert Castel, *La metamorfosis de la cuestión social* (Madrid: Paidós Ibérica, 2002); Ulrich Beck, *La sociedad del riesgo: hacia una nueva modernidad* (Madrid: Paidós Ibérica, 1998).
- 6 Judith Butler, *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea* (Buenos Aires: Paidós, 2017), 72.
- 7 *Ibidem*, 21.
- 8 *Ibidem*, 22.
- 9 *Ibidem*, 21.
- 10 *Idem*.
- 11 *Ibidem*, 22.

de su vida, y recuperan de Ulrich Beck la idea de que asistimos a una individualización radical que coloca en individuos “liberados de la tradición y de las estructuras colectivas, liberados de los estatutos que les asignaban un lugar”⁴ toda la responsabilidad en la gestión de sus vidas. En ese sentido, este tipo de análisis que, prosiguiendo a Foucault, concibe al neoliberalismo como producción de una novedosa normatividad, y aquellas perspectivas sociológicas que en cambio conceptualizan el devenir del capitalismo postfordista partiendo fundamentalmente de sus efectos destructivos sobre lo social (por ejemplo, D. Harvey, W. Streeck, R. Castel o U. Beck)⁵ confluyen, a pesar de sus diferencias, en el diagnóstico de una des-solidarización que se anuda con la hiperexigencia depositada sobre el individuo aislado; un movimiento que las categorías del individualismo clásico, asociado al liberalismo histórico, parecerían no alcanzar para describir. La autonomía ya no es aquí un supuesto, como sucedía en el liberalismo, sino un mandato que responsabiliza al individuo, incluso, de alcanzar y sostener su propio carácter autónomo.

Es este diagnóstico de las novedades introducidas por el neoliberalismo el que lleva a Judith Butler a sostener que “en nuestra época se libra una guerra contra la idea de interdependencia”⁶ en nombre de una autonomía individual que, entendida como autosuficiencia, se ha instalado en el centro de la moral contemporánea. La desregulación neoliberal de la expansión mercantil coexiste hoy con una “intensa regulación del espacio público”⁷ y con la instalación de una nueva “moralidad política que exige responsabilidad individual”.⁸ Así, dice, el “libertarismo económico que ha puesto fin a cualquier sentido comunitario de la responsabilidad social que todos compartimos”,⁹ simultáneamente “impone la autonomía como ideal moral”¹⁰ y realiza una “defensa ideológica de la responsabilidad individual”¹¹ que resulta doblemente peligrosa. Por un lado, habilita la desresponsabilización social por los destinos de cada uno y justifica la desrealización de toda estructura de apoyo social; por otro lado, la autoculpabilización por cualquier

modo de precariedad que no satisfaga ese ideal de un Yo omnipotente produce altos niveles de frustración, angustia y depresión.

En el neoliberalismo —podríamos decir— la autonomía ha devenido ideología, concepto que, por nuestra parte, entenderemos en una doble dimensión, evitando reducirlo a un plano exclusivamente instrumental. Lo ideológico alude, en el empleo que haremos aquí de este término, no solo al conjunto de los discursos doctrinarios que ofrecen justificaciones del neoliberalismo a nivel conciente,¹² sino también a la modulación de las prácticas y dinámicas inconcientes del sujeto. Para decirlo en los términos propuestos por Theodor Adorno, asumiremos que, aunque en cierto nivel la ideología es justificación y su crítica puede operar como “confrontación de entidades ideales con su realización”,¹³ el objetivo de tal crítica ideológica no puede ser reducido sin más a la refutación de tesis que no necesariamente pretenden poseer una autonomía y una coherencia interna. Por ello mismo, esa crítica ideológica deberá asimismo ser capaz, como señala Adorno, de “analizar a qué configuraciones psicológicas [esas tesis] quieren referirse, para servirse de ellas; qué efectos desean producir en los hombres, y estas son cosas inconmensurablemente distintas de lo que aparece en las declamaciones oficiales”.¹⁴ Retendiendo la doble dimensión de lo ideológico aquí aludida, que incorpora los aportes del psicoanálisis y muestra notables afinidades con ciertos desarrollos del posestructuralismo francés, el concepto de ideología con el que trabajaremos pretende registrar críticamente no solo la dimensión legitimadora de lo dado que tienen ciertos discursos “apologéticos”, sino también los efectos que los mecanismos ideológicos producen en la constitución misma de la subjetividad. Si no abandonar la primera dimensión significa persistir en la crítica racional entendida como negación determinada, la segunda modalidad señala los límites de una crítica reducida al mero desocultamiento, e insiste en una interrogación de las lógicas de funcionamiento que logran eficacia en su configuración de la realidad subjetiva y objetiva.

12 Esa es la dimensión que les interesaba fundamentalmente a Boltanski y Chiapello en su indagación sobre “los argumentos que pueden ser invocados para justificar no sólo los beneficios que la participación en los procesos capitalistas puede aportar a título individual, sino también las ventajas colectivas, definidas en términos de bien común, que contribuye a producir para todos”. En la investigación que desarrollan en torno a los manuales de management empresarial, ellos llaman “espíritu del capitalismo a la ideología que justifica el compromiso con el capitalismo” Luc Boltanski y Ève Chiapello, *El nuevo espíritu del capitalismo* (Madrid: Akal, 2002), 9. Así, se concentran en aquella primera dimensión de lo ideológico que lo concibe como el conjunto de argumentos que pueden ser invocados por los sujetos para justificar su adhesión al funcionamiento del sistema capitalista. En cambio, cuando aquí sostenemos que existe una *ideología de la autonomía* no nos referimos únicamente a los discursos que justifican su necesidad y argumentan a favor de su valor, sino también a los modos en los que la exigencia de autonomía se articula en las prácticas subjetivas, incluso como padecimiento.

13 Theodor Adorno, “La ideología”, en *La sociedad. Lecciones de Sociología*, Theodor Adorno y Max Horkheimer (Buenos Aires: Proteo, 1969), 192.

14 *Ibidem*, 191.

Ahora bien, dado que la apropiación ideológica de la autonomía se afirma, según Butler, en el mandato neoliberal de autosuficiencia, ella considera que la tarea de la crítica se cifra hoy fundamentalmente en *recordar los modos de la interdependencia*; una interdependencia que nos hace vulnerables a todos, aunque no de la misma manera. Esta doble predicación respecto a una vulnerabilidad simultáneamente compartida y desigual en su distribución social, afecta a su vez a la práctica crítica, planteándole un requerimiento no exento de paradojas. En efecto, ¿cómo enfatizar lo común de la interdependencia sin perder de vista la posible transmutación del discurso de la vulnerabilidad en una negación de las asimetrías existentes e incluso en una apología de lo precario? A la inversa, ¿de qué manera criticar la precarización de las infraestructuras y los soportes que harían a una vida vivible, evitando simultáneamente que la lucha contra la vulnerabilidad socialmente producida potencie subrepticamente las fantasías de un Yo omnipotente propagadas por el neoliberalismo, tanto en su apología del emprendedurismo como en su inflexión punitiva?

En la productiva estrategia desarrollada por Butler para atender a este imperativo doble respecto de las vulnerabilidades por las que nos vemos afectados, “el peligro y lo que salva” no se oponen como términos antitéticos, sino que su diferencia surge —más bien— en el despliegue de las diversas valencias que *adquiere esa vulnerabilidad* en la presente coyuntura. Conceptualizadas gracias a una particular modulación de la teoría crítica que se orienta a confrontar simultáneamente los aspectos disolventes del capitalismo en su inflexión neoliberal y sus demandas normativas, esas valencias permiten establecer una diferenciación entre una dimensión existencial y otra histórica de la vulnerabilidad. Al hacerlo, el planteo de Butler habilita una suerte de dialéctica interna del concepto de vulnerabilidad que le permite tematizar tanto la falsedad del individuo autónomo omnipotente idealizado por el neoliberalismo, como la efectividad de una precarización que deja al individuo librado a su propia suerte al deteriorar las estructuras sociales de las que depende la sustentabilidad de su vida.

Haciéndonos eco de la potencia manifestada por este movimiento crítico inmanente que ha desplegado Judith Butler en torno a la vulnerabilidad, por nuestra parte nos preguntamos si el diagnóstico de la interdependencia como aquello que padece bajo el neoliberalismo, no debería ser complementado con un análisis crítico de los modos en que también la autonomía individual resulta dañada en los patrones de organización social y las nuevas figuraciones del sujeto y la comunidad que aquél promueve. En efecto, el imperativo de la autocapitalización como *mandato o máxima moral* parece favorecer la producción de subjetividades que, más allá de su exigida “omnipotencia”, podríamos considerar dóciles y “unidimensionales”. Afectadas en su capacidad de alojar eventuales fricciones entre contenidos morales diversos, ellas se cierran, en virtud de su sumisión a esa moral, a la posibilidad de una *práctica moral entendida como problematización* y experiencia de la problematización de los valores socialmente dominantes –tales como aquellos que sostienen la ideología de la autonomía–. Dicho de otro modo: la moral impuesta como mandato, o bien –en nuestros términos– como ideología de la autonomía, parece amenazar hoy la posibilidad de la moral como reflexividad problematizadora de lo dado. ¿No sería en ese caso preciso desarrollar, junto a las valencias diferenciales de la vulnerabilidad tematizadas por Butler, también una lectura dialéctica de la autonomía de modo tal que lo ideológico de la omnipotencia del individuo emprendedor no ocluya la potencia conceptual de esta categoría de la filosofía moral para interrumpir el arrasamiento del sujeto que lo disuelve en ilusorias imágenes de una comunidad infinita?

En el marco de esta hipótesis de lectura, a continuación consideraremos, en primer lugar, los sentidos de la vulnerabilidad diferenciados por Butler que están en la base tanto de su cuestionamiento a la individualización neoliberal de la responsabilidad, como de su apuesta por una responsabilidad relacional en un contexto en el que el capitalismo precariza sistemáticamente. Expandiendo algunas de sus intuiciones y complementando su caracterización del neoliberalismo como una guerra contra la interdependencia,

argumentaremos que, en la actualidad, no son solo dichas estructuras las que resultan precarizadas, sino también una autonomía individual cuya búsqueda resulta amenazada cuando —en una paradójica liberación del sujeto— todos los límites resultan eliminados. De allí la necesidad de plantear —en un segundo momento de nuestro trabajo— una dialéctica de la autonomía. La consideración crítica de esta categoría de la moral kantiana permitirá, a nuestro entender, sacar a la luz tanto su faz ideológica como su potencia actual en la elaboración de una crítica simultánea del individuo flexible, hiperadaptable a su red de contactos, y de las imágenes positivas o negativas —punitivistas— de la interdependencia que el neoliberalismo también produce. Finalmente, dedicaremos un último momento de este trabajo a considerar la forma en que la economización del Yo descrita por Wendy Brown produce la —antes referida— anulación de la conflictividad interna característica del individuo moderno, y también de qué maneras ese proceso es reforzado por lo que William Davies caracterizó como la fase “punitiva e increíble” del neoliberalismo, al poner en movimiento un antiintelectualismo afectivo que reduce al individuo a sus intereses vitales más inmediatos. De ese modo esperamos poder destacar la potencia que una actualización de la dialéctica de la autonomía podría tener para una crítica del presente neoliberal.

2. Valencias de la vulnerabilidad

Si la puesta en relieve de los efectos desintegradores y destructivos del capitalismo en su actual inflexión neoliberal, y el análisis crítico de los novedosos ideales normativos que promueve, han venido desplegándose como dos énfasis diferenciales —aunque no necesariamente antitéticos ni excluyentes— de las teorías críticas contemporáneas, los argumentos desarrollados por Judith Butler en torno a las ideas de desposesión, vulnerabilidad y precariedad parecerían venir a subrayar tanto la urgencia de una consideración conjunta de estos dos aspectos, como las complejidades inherentes a un abordaje crítico semejante. En efecto, desde su perspectiva, dicho abordaje debería

ser capaz de cuestionar, en simultáneo, la precarización de la vida a la que cada vez más amplios sectores de la población se ven sometidos bajo este modo de acumulación, y la negación de toda vulnerabilidad concomitante a los ideales de autosuficiencia que el mismo sistema promueve en el plano normativo. El discurso crítico debería, así, elaborar un lenguaje capaz de cuestionar la explotación y desigual distribución de la dependencia, evitando asumir los términos de una ideología que vuelve toda (inter)dependencia inconcebible. Mejor dicho: debería elaborar un lenguaje capaz de *asumir esos términos en una modalidad ruinosa* respecto de su eventual reincorporación al mecanismo ideológico dominante.

En este sentido, en *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea* Butler inicia su consideración sobre las potencias de la alianza de los cuerpos que se manifiestan en el espacio público con un diagnóstico crítico tanto de la creciente precarización de la vida que torna a ciertos segmentos de la población *desechables*, como de la moralidad impuesta por el neoliberalismo contemporáneo que los postula como *únicos responsables* de su suerte. La armónica coexistencia entre desechabilidad y responsabilidad que parecería estructurar la experiencia vivida y la normalidad de los sujetos del capitalismo neoliberal contemporáneo resulta extrañada al ser enfocada por una lectura que opera como desfamiliarización de su “natural” conjunción. Dice Butler:

cuando se plantea que el individuo puede hacerse cargo de sí mismo bajo unas condiciones de precariedad generalizada, si no de auténtica pobreza, se está dando por hecho algo *asombroso*, y es que se asume que las personas pueden (y deben) actuar de manera autónoma en unas condiciones en que la vida se ha hecho invivible.¹⁵

15 Butler, *Cuerpos aliados y lucha política*, 23. (El subrayado es nuestro).

¿Cómo formular la crítica de esa precarización sin apelar por ello a un discurso minorizante en el que la misma pretensión de producir una acción colectiva quede descartada de antemano para dar lugar únicamente pers-

16 En *Cuerpos aliados y lucha política* Butler vuelve sobre la necesidad de no renunciar al discurso de la ética, retomando un tópico que ya había planteado extensamente en *Dar cuenta de sí mismo*. “Aunque la palabra responsabilidad suele ser moneda común entre quienes defienden el neoliberalismo [...] aquí me propongo darle un nuevo sentido en el contexto de mi reflexión sobre las asambleas y las reuniones públicas. Lo cierto es que no resulta nada fácil defender un concepto de ética, incluidas las ideas clave de la libertad y la responsabilidad, cuando son otros quienes se han apropiado de su uso”, Butler, *Cuerpos aliados y lucha política*, 21. Asimismo, en este texto ella reconoce a la suya como una posición normativa “no en sentido de que sea una forma de normalidad establecida, sino en cuanto que constituye una visión del mundo que quisiéramos ver hecha realidad”, *Ibidem*, 39.

17 Ya en *Vidas precarias* Butler había recuperado de la ética de Levinas la noción de precariedad para pensar la política internacional después de la caída de las Torres Gemelas en 2001. Allí buscaba deshacer la relación entre la precariedad de la vida que EEUU llegó a experimentar como efecto del atentado y la violencia defensiva con la que reaccionó. En algún sentido ya se esboza en ese texto una noción de precariedad novedosa, que se desmarca de la contraposición con un sujeto fortalecido, narcisista, para nombrar la posibilidad de apertura hacia otras vidas precarias y así inaugurar una relación de responsabilidad.

pectivas compasivas respecto de vidas “arruinadas” —o nuda vida— que solo podrían ser “salvadas” desde el exterior? Y ¿cómo producir una crítica de la hiperresponsabilización del individuo, sin renunciar por ello al discurso de la ética¹⁶ en general y, en particular, a la idea de responsabilidad por el otro a partir de la cual el proceso de des-solidarización en curso podría llegar a revertirse? El tratamiento en simultáneo de las potencias desintegradoras del capitalismo neoliberal y de su mandato de autosuficiencia, exige que los conceptos movilizados para argumentar en contra de las primeras no resulte funcional a las segundas. Y esto plantea a su vez, antes que la exigencia de apelar a nuevos términos, la necesidad de producir distinciones al interior de los conceptos que permitan modularlos. De esto tratan, en cierto sentido, los recientes planteos de Butler en *Desposesión y cuerpos aliados y lucha política*, estructurados en torno a la complejidad interna de las ideas de precariedad,¹⁷ desposesión y vulnerabilidad.¹⁸

En el primero de esos libros, la cuestión de la ambivalencia de la desposesión como ideal político queda planteada desde el inicio. Esta puede nombrar el límite de la autosuficiencia y establecernos como seres interdependientes y relacionales, pero la desposesión es también precisamente lo que sucede cuando las poblaciones pierden su tierra, su ciudadanía, sus medios de supervivencia y se transforman en sujetos de la violencia militar y legal. Si en el primer caso a ella se asocia la posibilidad de la responsabilidad ética y política que emerge solo con un sujeto “desposeído”, que “admite los vínculos sociales a partir de los cuales ese mismo sujeto es constituido y a los que también está obligado”,¹⁹ en el segundo caso designa formas de sufrimiento y perpetuación de la injusticia para aquellos desplazados y colonizados, y aparece como efecto de procesos reguladores de la vulnerabilidad a través de los cuales ciertas personas son repudiadas y rechazadas o tornadas prescindibles. El término “desposesión” no puede, por consiguiente, constituirse como un ideal político no ambivalente y, para la práctica política y la teoría que intenta pensarla, resultará imperioso distinguir entre una forma relacional y una forma forzosa y privativa de la despose-

sión. La primera llama la atención sobre el hecho de que “no nos movemos simplemente a nosotros mismos, sino que somos movidos por lo que está más allá de nosotros, por otros, pero también por lo que sea que reside ‘afuera’ de nosotros”.²⁰ La forma privativa de la desposesión se asienta sobre la primera pero constituye una inflexión contra la que es posible resistir: “Nuestra interdependencia establece nuestra vulnerabilidad a las formas sociales de privación”,²¹ pero la privación socialmente regulada y desigualmente distribuida de la desposesión de ningún modo agota los sentidos de la interdependencia. Al contrario, las prácticas políticas desarrolladas contra estas formas sociales de privación son posibles, antes que como una simple negación, como una cierta activación de las “dependencias” por las que estamos enlazados a los otros.

Este es el tema explícito del segundo libro: *Cuerpos aliados y lucha política*. En las luchas contra la precarización de las condiciones sociales de la vida, Butler encuentra un modo de poner en acto, performativamente, a través de la reunión de cuerpos en asambleas, una noción de vulnerabilidad que reivindica un modo de responsabilidad relacional, necesaria para producir una crítica de la individualización neoliberal. Solo aceptando la vulnerabilidad de cada uno, negada en la figura narcisista del individuo omnipotente, es posible abrirse hacia relaciones éticas con otros, necesarias para construir colectivos políticos capaces de intervenir sobre los procesos de precarización de las estructuras sociales. Dicho en otros términos: para oponerse a la precarización que el neoliberalismo produce es preciso activar la interdependencia que el neoliberalismo niega. Las formas de dependencia que él explota y perpetúa en su distribución desigual de las estructuras que sostienen socialmente la interdependencia, solo podrían ser desactivadas activando una imaginación de otras interdependencias sistemáticamente ocluidas por una “asombrosa” ideología de la autosuficiencia individual.

Así, en el ejercicio de desarticulación conceptual de esa forma individualizadora y exasperante de la responsabilidad típica de la moral neoliberal, Butler insiste en diversas modulaciones de la vulnerabilidad que a su vez

18 La vulnerabilidad y la dependencia como condiciones propiamente humanas no han tenido un lugar central en la filosofía moral occidental, según Alasdair MacIntyre. Él señala, el gran paso que la filosofía feminista ha dado hacia una reconsideración de la vulnerabilidad que permitió una revalorización de la dependencia a la hora de pensar las relaciones éticas de responsabilidad con los otros. En su libro *Animales racionales y dependientes* él desarrolla esa dimensión de la dependencia natural como parte de la condición animal del ser humano, necesariamente compartida por todos, aunque históricamente negada por la filosofía moral. Véase Alasdair MacIntyre, *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes* (Barcelona: Paidós Ibérica, 2001). La dialéctica de la vulnerabilidad desplegada por Butler se nutre de esta nueva manera de pensar los problemas de la moral, poniendo en tensión la consideración de una dimensión existencial de la vulnerabilidad con otra históricamente producida, que se distribuye desigualmente en las sociedades neoliberales.

19 Judith Butler y Athena Athanassiou, *Desposesión: lo performativo en lo político* (Buenos Aires: Eterna cadencia, 2017), 12.

20 *Ibidem*, 18.

21 *Ibidem*, 19.

trabajan sobre lo que podríamos concebir como una diferenciación interna del concepto de dependencia; diferenciación gracias a la cual eventualmente podrá ser pensada esa ética alternativa asociada a una idea solidaria de responsabilidad “que ratificaría nuestra dependencia mutua”.²² Ella dice:

22 Butler, *Cuerpos aliados y lucha política*, 29.

La precariedad es algo más que un principio existencial [...] por una parte toda persona depende de las relaciones sociales y de una infraestructura duradera para tener una vida vivible, de modo que no hay forma de liberarse de semejante sujeción. Por la otra, esta dependencia, aún no siendo subyugación, puede llegar a serlo sin ninguna dificultad.²³

23 *Ibidem*, 28.

Lo que hay de perverso en el discurso neoliberal aparece abordado en ese par de conceptos que, sin dejar de estar relacionados a través de la idea de dependencia, operan a distinto nivel. La vulnerabilidad (compartida) es insuperable y puede ser origen de una nueva ética, así como de nuevas posibilidades de acción colectiva. Pero un discurso que identifique la vulnerabilidad con la precarización social es un discurso apologético del presente en tanto hace pasar una situación de desigualdad histórica producida, injusta y transformable, por una condición existencial. En ese pasaje, la desigualdad resulta, o bien negada, al ser asumida la vulnerabilidad como una condición que afecta indistintamente a todo lo humano, o bien naturalizada como una diferencia existencial insuperable, tal como sucede en los discursos minorizantes de la compasión y la caridad que construyen una relación de desigualdad entre un Otro necesitado de apoyo y un Yo no-dependiente. Inversamente, la “dependencia”, en el sentido de nuestra estructural exposición a, vulnerabilidad respecto de y composibilidad con otros, no solo no resulta superable, sino que no sería algo “a superar” por una ética alternativa a la otra dependencia (la dependencia subyugante) generada por el proceso de precarización. Por eso, no se trataría de destruir las dependencias que los discursos minorizantes reproducen sino de reinscribirlas como políticas contra la precarización desigual producida históricamente. El caso es que,

según el planteo de Butler, aunque no siempre sea fácil distinguir estas valencias de la vulnerabilidad, resulta crucial para los intentos de des-sujeción de la moral hiperresponsabilizante promovida en el neoliberalismo no identificarlas. Antes bien, se trata de persistir en la diferencia entre nuestro carácter vulnerable como individuos, con la precarización socialmente impuesta que explota esa dependencia.

Pero volvamos sobre la idea de que *hay algo asombroso en el neoliberalismo* ¿En qué consistiría? Como ya mencionamos el pasar, el lenguaje movilizado por Butler está orientado a producir efectos performativos de extrañamiento, como los llamarían Benjamin y Brecht. Antes que “darle expresión” a un asombro preexistente, este lenguaje busca “despertar el asombro” frente a circunstancias experimentadas en general como absolutamente “normales”, naturalizadas. Es en este sentido que puede decirse que resulta “asombrosa” la idea (que sin embargo ha gozado de una notable credibilidad a lo largo de la historia moderna) de que nuestra acción es “originaria”, o bien que solo se tiene a sí misma como causa y condición, o bien que es “autónoma” en el sentido de autosuficiente. Pero, en el planteo de Butler, “asombrosa” es, por otra parte, la conjunción históricamente producida del principio de autosuficiencia individual que en la modernidad generalmente acompañó a una concepción dominante de la autonomía, con una novedosa producción de precariedad por la cual son sistemáticamente destruidos los soportes, instituciones e infraestructuras necesarias para la acción en amplios sectores de la población. Es esta precisa conjunción de la exigencia de autonomía en el sentido de la autosuficiencia y precarización de la vida que vuelve toda autonomía imposible, la que en un plano afectivo Butler asocia con una nueva crueldad, una crueldad alegre —dice— que resulta fomentada por la apropiación neoliberal del lenguaje de la ética y que genera una situación insoportable:

Cuando las condiciones estructurales socavan toda posibilidad de autosuficiencia, entonces nos vemos enfrentados a una contradicción palmaria que

24 Ibidem, 21.

puede volvernos locos: moralmente se nos obliga a convertirnos en la clase de sujetos que justamente están excluidos por las propias condiciones estructurales del cumplimiento de esa norma.²⁴

Ahora bien, este discurso “cruel” que reclama y quiebra a la vez la posibilidad de la acción para amplios sectores de la población ¿no lo sería sobre todo respecto de una autonomía que resulta, a la vez, exigida y socavada en sus condiciones de posibilidad? Precisamente en favor de un pensamiento de la acción política colectiva opuesta a los procesos de precarización en curso, ¿no podría decirse que aquello que el neoliberalismo vuelve impensable y a la vez improbable, antes que la interdependencia en tanto tal, es el conjunto de *heteronomías* posibilitantes de una acción verdaderamente autónoma? Si el objetivo es poner de relieve, contra las opresivas, las formas posibilitantes de la dependencia, lo que estas formas tienen de positivas ¿no es, precisamente, su capacidad de resistir y revertir un cercenamiento de la autonomía que está teniendo lugar? ¿O acaso —como Butler ha expuesto por ejemplo al analizar el proceso de *Dar cuenta de sí mismo*— la exaltación de lo autónomo como un objeto ya dado no constituye simultáneamente su destrucción en tanto proceso —nunca totalmente consumado ni plenamente garantizable— de advenimiento?

25 Ibidem, 31.

En *Cuerpos aliados y lucha política* Butler sostiene que aunque hoy resulte dominante la apropiación neoliberal del lenguaje de la ética y, con ella, un concepto de responsabilidad restringido a la obligación de probar (de sí) y exigir (de los otros) la autosuficiencia económica aún cuando las condiciones estructurales socavan toda posibilidad de autosuficiencia, el concepto de responsabilidad no puede ser abandonado, puesto que “continúa siendo un elemento crucial en la crítica de la desigualdad”.²⁵ En condiciones de una precarización creciente y desigualmente distribuida ¿no cabría sostener algo semejante respecto de la autonomía? ¿Puede concebirse sin ella una acción política en la que “sujetos des-sujetados” reclaman —y actúan— el derecho a tener derechos mostrando performativamente, a la vez, la imposibilidad de

la autosuficiencia que se les exige, y la violencia de la reducción de sus vidas a objetos de descarte o instancias impotentes de caridad? Esa lucha por el derecho a tener derechos (y a luchar por ellos) se pensada como una lucha por las condiciones sociales, económicas, políticas, y también psíquicas, necesarias para la acción. Y, en ese plano psíquico, habría que decir que la responsabilización impuesta al individuo como emprendedor de sí mismo en condiciones sociales que hacen imposible la satisfacción de tal mandato, al tiempo que parece apoyarse en la autonomía, tiende a arrasar en realidad con la autonomía subjetiva, al producir –como sostiene Butler– un sentido individualizado de angustia y una apabullante sensación de fracaso moral:

cuanto más acata el individuo esa exigencia de responsabilidad respecto de su autonomía personal, más aislado se encuentra desde el punto de vista social y menos conciencia tiene de su precariedad, y cuantas más estructuras de apoyo social desaparecen por razones ‘económicas’, más aislado se encuentra frente a la angustia y el ‘fracaso moral’ que esta situación le provoca.²⁶

26 *Ibidem*, 22.

Así, aunque figure como una pieza central de la moral neoliberal, o tal vez precisamente por eso, respecto de la autonomía subjetiva en el presente, tal vez cabría decir algo semejante a lo que Adorno señalaba, durante los años cuarenta del siglo pasado respecto de la categoría del individuo. Esto es: que esa figura de la ideología liberal clásica puede ser imprescindible para formular una crítica de aquel discurso que, al exaltarla, da por sentada su vigencia y, por lo tanto, se desentiende de las condiciones sociales y políticas de su advenimiento. En otros términos: una categoría asumida como ya vigente o aproblemática por cierto discurso ideológico, no puede ser simplemente descartada a la hora de producir la crítica de aquél.

Butler, que se refiere extensamente a su faceta ideológica como componente de los dispositivos neoliberales, no se propone desarrollar un sentido emancipador de la idea de autonomía. Aunque no deja de señalar la ambigüedad de la relación sostenida con ella por el neoliberalismo –en

tanto mandato cuyas condiciones de posibilidad son simultáneamente socavadas—, no le interesa desplegar una crítica inmanente de la autonomía, sino que concentra sus esfuerzos teóricos en la idea supuestamente antitética de interdependencia. Sin embargo, su planteo, que de este modo parecería elegir la estrategia de una crítica exterior del neoliberalismo, retoma una pregunta que dialectiza esa antítesis y que Adorno consideraba fundamental: ¿es tan evidente que la autonomía, entendida como una cierta capacidad de agencia, es lo absolutamente otro de la dependencia? ¿No sería más bien la ideología liberal la que explota esa oposición entre autonomía y dependencia fomentando la fantasía de que la acción libre es necesariamente una acción independiente, egoísta, desgajada, autorreferencial y autofundante? Si este último fuera el caso, de lo que se trataría, desde el punto de vista de una teoría crítica, no sería tanto de decidir si pensamos con o contra la autonomía, sino de cómo declinamos el concepto, tal como hace Adorno, por una parte, respecto del individuo aislado y por otra respecto de aquellos contenidos de la autonomía que no pueden ser desechados por ninguna práctica crítica y que, por eso mismo, no resultan antitéticos a todo colectivo. Se trataría, en otros términos, de si declinamos el concepto de autonomía en la constelación de la autosuficiencia o si, contra esta última, nos comprometemos en declinaciones —teóricas y prácticas— de la autonomía en la constelación de la vulnerabilidad para no perder su potencialidad para toda práctica crítica —no solo de los colectivismos sino también de los individualismos—.

3. Dialécticas de la autonomía

Tal como ahora hace Butler respecto de la vulnerabilidad, la desposesión y la interdependencia, a mediados del siglo pasado y frente a la “razón de Estado” Adorno insistía en cierto destino paradójal de la crítica de la sociedad en referencia a las categorías de la filosofía moral heredadas por el liberalismo. En el contexto de totalitarismos, pero también de diversas

ideologías de la integración generadoras de conformismo y aplanadoras de toda diferencia, la crítica se encontraba, una y otra vez, frente a la imposibilidad de “superar” o dejar sencillamente atrás aquellos que, habiendo sido nombres ligados a la promesa de emancipación, devinieron figuras claves en la reproducción de la dominación y la perpetuación de la injusticia. Tal era el caso de la categoría de individuo, que Adorno trataba —como habría dicho Benjamin— a la vez como documento de cultura y de barbarie no solo en *Minima moralia* sino también en la interpretación de la autonomía kantiana presentada en sus lecciones de 1963 sobre *Problemas de la filosofía moral*.

La lectura crítica que Adorno hace de Kant en esas lecciones es retomada por Butler en más de una ocasión. En *Dar cuenta de sí mismo* ella recupera principalmente la advertencia adorniana contra el sostenimiento de la moral en un Yo

al que se comprende al margen de sus condiciones sociales y se lo abraza como pura inmediatez, arbitraria o accidental, divorciada de sus circunstancias sociales e históricas, que después de todo constituyen las condiciones generales de su emergencia.²⁷

Frente a lo que Butler llama “narcisismo moral” kantiano, Adorno ha desplegado —convergentemente con su propio planteo— una crítica que destaca la vulnerabilidad del yo y de su autoridad. En el mismo sentido, en *Cuerpos aliados y lucha política* Butler retoma la pregunta adorniana de si es posible una vida buena en medio de una vida falsa para subrayar la imposibilidad de una moral individual situada en un Yo más allá de sus condicionamientos sociales. En efecto, para Adorno no hay primero sujeto autónomo y luego determinaciones sociales, sino formas sociales que favorecen o bien deterioran las condiciones de advenimiento de una autonomía subjetiva que nunca está garantizada pero que tampoco puede ser reducida sin más a lo social. Pero, en el argumento de este último libro de Butler, esa puesta en relieve de la dimensión social del individuo que lo hace vulnerable, abre además el camino para hacer de la precariedad compartida el fundamento

27 Judith Butler, *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad* (Buenos Aires: Amorrortu, 2019), 18.

de una lucha política. Según Butler, de esa manera sería simultáneamente posible ir más allá del gesto meramente negativo que, en el caso de Adorno, habría restringido las chances de la vida buena —en las condiciones sociales dadas— a la resistencia, entendida como abstención del Yo a participar en la violencia predominante.

Si a Butler le interesa destacar el momento de la crítica adorniana de la moral en el que se pone en evidencia el carácter limitado del Yo que la protagoniza, su perspectiva expresamente política tiende a considerar insuficientemente práctica y política la apelación adorniana a la (“mera”) resistencia a reproducir lo dado. Pero esa premura, sumamente atendible en un contexto mundial marcado por un afianzamiento de la dominación bajo un capitalismo cada vez más desigualitario y cruel, parecería llevarla a subestimar el hecho de que, en el planteo de Adorno, la abstención a reproducir la vida práctica por parte de un Yo que se sabe condicionado no se identifica con una simple autosustracción. Antes bien, lo que Adorno llama “resistencia” se liga a una *reflexividad* entendida como la apertura de una interrogación sobre posibilidades de acción que es, a su vez, condición para una verdadera práctica transformadora. Butler cita a Adorno cuando este afirma que “necesitamos aferrarnos a las normas morales, la autocrítica, la cuestión del bien y el mal, y al mismo tiempo a un sentido de la falibilidad [Fehlbarkeit] de la autoridad que tiene la confianza de intentar esa autocrítica”.²⁸ Pero mientras el argumento de Butler retiene la segunda parte de la sentencia para insistir en que Adorno lee la moral kantiana como un narcisismo moral ciego que solo sigue las reglas abstractas de la razón, la primera parte de la sentencia adorniana queda sin repercusiones en su argumentación. Y, sin embargo, si a pesar de la violencia identitaria del rigorismo, Adorno sostiene que es preciso aferrarse a la moral, es porque en Kant lee también la posibilidad de sostener una autorreflexividad necesaria, que debe volverse capaz de resistirse a su propia absolutización o a colocarse como lo primero, pero que no puede ser suprimida sin costo para la práctica política.

28 Adorno, *Problems of Moral Philosophy*, 169 citado en Butler, *Dar cuenta de sí mismo*, 143.

Sintéticamente dicho, lo que la lectura política de la vulnerabilidad propuesta por Butler tendería a pasar por alto es que Adorno completa el reconocimiento de la vulnerabilidad del Yo como condición para la moral en un mundo falso, con el reconocimiento de la *necesidad del Yo* para esa moral. Esto es, que Adorno se empeña en sostener el movimiento dialéctico, doble y paradójico, que recorre toda su lectura de Kant, y que fundamenta su opción por permanecer en el terreno de la filosofía moral, en lugar de decidirse en favor de una ética de la responsabilidad que –por su parte– asumiera el carácter relacional e histórico como el único principio a sostener ante la pregunta sobre la vida buena. Esa persistencia no se debe a alguna intemporal predilección por la categoría de individuo autónomo, sino al convencimiento de que en ella aún late una verdad *histórica* que permitía iluminar críticamente aspectos de su coyuntura.

En efecto, en la crítica inmanente del liberalismo que Adorno procuraba en *Minima moralia* era la experiencia que el individuo tiene de sí mismo en la época de su *decadencia* –la experiencia de su nulidad– la que aparecía como pudiendo contribuir a un conocimiento que el término “individuo” simplemente encubría “durante el tiempo en que, como categoría dominante, se afirmaba sin fisuras”.²⁹ Por una parte, en las sociedades del capitalismo avanzado la afirmación del individuo como primero y dado no era otra cosa que ideología: con ella se desconocía la mediación social de lo individual, y además, tras la afirmación de la centralidad eterna del individuo y la celebración de su esplendor, quedaba velada la producción social de la nulidad de los individuos concretos en la sociedad de masas y el carácter falsamente reconciliado de la totalidad, lo falso de la “armonía” presupuesta en el pensamiento liberal. Por otra parte, la crítica de esa falsa reconciliación no podía prescindir de la categoría de individuo que, como signo de lo actualmente sometido, se constituía en una de las instancias claves en las que era posible leer lo irrealizado de la promesa de felicidad y la persistencia del daño. De este modo, la crítica adorniana del individuo exponía su doblez interno

29 Theodor W. Adorno, *Minima moralia* (Madrid: Editora Nacional, 2010), 10.

–ideológico y emancipador– legible únicamente a la luz de una coyuntura histórica determinada.

Es esa crítica de la categoría de individuo, que expone su índice histórico y su condicionamiento social, la que permitía a Adorno permanecer en el campo de la filosofía moral, transformándolo a su vez en una instancia de resistencia frente a –y no de consagración de– la violencia de la autoafirmación del sí mismo. Tanto en *Minima moralia* como en las clases publicadas en *Problemas de filosofía moral*, Adorno se mueve, en efecto, al interior de categorías de la moral kantiana tales como la de autorreflexividad o autonomía, pero asumiendo como punto de partida la historicidad de los dilemas morales, en tanto el Yo que se los plantea no está garantizado o asumido como principio, sino que es aquello que eventualmente *adviene* en el transcurso de la interrogación. Inversamente, “permanecer en Kant” significa, de acuerdo a su lectura, extrañar ese “interior filosófico” y hacer justicia a una discontinuidad en la tradición filosófica dominante en Occidente que el pensamiento kantiano –amén de su protagonismo en ella– introduce. Según Adorno, en efecto, a diferencia de lo que sucede en otras versiones posteriores del idealismo, en esa filosofía kantiana el sujeto “todavía no ha devenido el principio que presume ser capaz de deducir a partir de sí mismo la totalidad de lo existente”³⁰ y, así, el criticismo de Kant emerge, para él, estableciendo límites a –antes que consagrando– los reclamos absolutos del sujeto, que son también límites a lo que puede ser deducido por el pensamiento. Es este reconocimiento adorniano de una potencia inscripta en la filosofía moral kantiana lo que Butler parece desconsiderar al referirse unilateralmente al “narcisismo moral” del imperativo categórico. ¿En qué consistiría esa potencia?

El sistema kantiano sostiene –dice Adorno– una “curiosa tolerancia” hacia elementos cuya presencia impide el cierre del sistema sobre sí, y esta imposibilidad de cierre afecta a la concepción de la autonomía. Si ella se opone a la mera consideración pragmática de las condiciones y la viabilidad de la acción, no lo hace simplemente en tanto indagación en la interioridad

30 Adorno, *Problems of Moral Philosophy*, 36. Las citas de las lecciones de Adorno publicadas en *Problems of Moral Philosophy* son traducciones nuestras pues no han sido editadas en castellano.

por parte de un individuo solipsista que se sustrae del mundo. Antes bien, la autonomía aparece atravesada por una paradoja, por cuanto alude a un tipo de acción reflexiva —es decir, una acción que implica la apertura de una interrogación en el sujeto— que, si por una parte es “libre” en tanto deviene capaz de sustraerse a la reproducción de lo meramente dado, al mismo tiempo no puede dejar de referirse a eso dado como algo que la excede y afecta, y sobre lo cual ella busca incidir. Para que haya acción autónoma se precisa —dicho en otros términos— de una libertad no constreñida a los requerimientos de la realidad, pero sin que esa misma libertad pueda —por su parte— ser afirmada como un absoluto, puesto que si ella se absolutizara se despojaría de su relación con el mundo y en el mismo gesto devendría impotencia solipsista o contemplación. Contra lo que hay de ideológico en la filosofía moral, la lectura adorniana de Kant, hace emerger como el rasgo más distintivo de la autonomía su estatuto inherentemente paradójico, estatuto que nombra, antes que una acción limpiamente desgajada, la tensión entre el movimiento de separación que resiste someterse a lo dado, y la conciencia de la irreductibilidad de eso dado en tanto condición y terreno de la acción.

Es esta comprensión de la dimensión paradójica de la autonomía la que induce a Adorno a persistir en la filosofía moral, esa filosofía que coloca a la autonomía del individuo burgués en el centro pero que al hacerlo lo des-
totaliza. Pues cuando se insiste con la necesidad de sostener la reflexividad que abre la pregunta “¿qué debo hacer?” a lo que se hace lugar es al exceso de problematización de lo dado, que resulta irreductible a una interioridad subjetiva y que, además, en la lectura adorniana, está atravesado por las contradicciones objetivas de las sociedades capitalistas. Así, la reflexividad supondría que las respuestas a sus preguntas no pueden encontrarse en una interioridad separada del mundo porque es ese mundo el que en cierto sentido las suscita. La persistencia en la interrogación implica sostener que ni lo dado ni el sujeto constituyen instancias transparentes, sino que presentan una opacidad a la que la pregunta moral hace lugar. De esa manera,

podríamos decir que la reflexividad produce el espacio para que la conflictividad de lo real pueda emerger como *conflicto* entre posibilidades de acción y contenidos en el Yo. En resumen, la reformulación adorniana de la autonomía permite pensarla como una libertad con respecto a la reproducción del mundo que no es desgajamiento absoluto sino intervención sobre él, pues alude a la posibilidad de una interrogación entre dimensiones conflictivas y contradictorias que atraviesan al sujeto y de esa manera produce, ella misma, una intervención destotalizadora de lo dado. En la reflexividad el sujeto destotalizado pone en juego, a su vez, una potencia para la destotalización de lo existente.

Aunque esta dialéctica no deja de tener una dimensión transhistórica pues la doble destotalización que moviliza es parte constitutiva del criticismo, al mismo tiempo la insistencia de Adorno en la reflexividad busca sostener el espacio para que se manifieste una conflictividad amenazada en un momento histórico particular por una determinada reducción practicista de la práctica. Es la predominancia de un practicismo reproductivo de lo dado durante la década del sesenta del pasado siglo la que, según él, fundamenta la necesidad de una “resistencia” de la reflexividad frente a las coerciones de los imperativos políticos que urgen a la acción.³¹ Una “resistencia reflexiva” que si en su desinterés teórico respecto del mundo práctico, no deja de estar marcada por una especie de “crueldad” —el signo cruel del impulso teórico, como la llama Adorno en sus lecciones—, en su diferenciación respecto a lo dado, se constituye simultáneamente como ejercicio práctico y “desesperado” de intervención frente a las fuerzas dominantes en ese mismo mundo.

Este carácter práctico de la reflexión no implica que ella sea identificable inmediatamente con la acción. Más bien, en lo que insiste el planteo de Adorno es en que la reflexión no puede ser interpretada como lo otro de la acción —ni siquiera como el momento intelectual que la acompaña— y esto no únicamente porque ella misma produce una intervención práctica al resistir los imperativos de la urgencia politicista que urge a “pasar a la ac-

31 En “Notas marginales sobre teoría y praxis”, publicada en 1969, Adorno se refiere explícitamente a una de las formulaciones de este imperativo practicista con la que su texto dialoga críticamente: “Cierta estudiante fue atacada por preferir el trabajo al activismo; luego de destrozarle la habitación, sus agresores escribieron esta leyenda en la pared: ‘El que se ocupa de la teoría sin pasar a la acción práctica es un traidor al socialismo’”. Theodor W. Adorno, “Notas marginales de teoría y praxis” en *Consignas* (Buenos Aires: Amorrortu, 2003), 163.

ción”. Además de su propia dimensión práctica, la reflexión adquiere, como muestra el ejemplo de Adorno sobre el atentado fallido contra Hitler del 20 de julio de 1944,³² el estatuto de un “disparador” de la acción, quedando asociada –por paradójico que pueda parecer– a un “impulso” para la acción moral. Un impulso que, incluso, conlleva cierta irracionalidad en el sentido de que suspende la consideración pragmática de las condiciones y efectos de la acción, produciendo un acto que supera las limitaciones del posibilismo.

Por lo tanto, en la dialéctica de la autonomía adorniana es posible identificar dos tesis aparentemente contradictorias que aluden en realidad a una doble dimensión del problema. Por un lado, la reflexividad siempre tiene una potencia práctica: constituye aquella instancia que hace lugar a una interrogación y, con ella, a una práctica atenta a la opacidad y conflictividad del mundo que quedarían en cambio ocluidas cuando la práctica se identifica, sin más, con una respuesta inmediata a los imperativos de la realidad tal como estos vienen dados. La práctica reflexiva destotaliza la práctica, no porque se oponga a ella como su otro exterior (la no-práctica) sino porque ella consiste en la apertura y el sostenimiento de una instancia de interrogación en la que se vuelven experimentables los límites y posibles disonancias entre distintos contenidos y estructuras de la acción. Por otro lado, la reflexión solo sucede a veces, no tiene garantizado su derecho a la existencia pues es la historia la que produce sus condiciones de (im)posibilidad. Aquello que *hace lugar* a una práctica autónoma en el sentido de no entregada meramente a la reproducción de lo que viene dado, podría *no tener lugar*. Adorno no solo dirige nuestra atención a la reflexividad como una práctica transformadora, sino también a las condiciones históricas que posibilitan –o no– su emergencia. Si la reflexión puede no producirse en el sujeto empírico, es precisamente porque hay condiciones históricas necesarias para su advenimiento. Lejos de estar garantizada en un sujeto que se supone a priori capaz de reflexionar, esa reflexividad emerge en su planteo como algo con lo cual no nos es dado contar en todo tiempo y lugar, y que –de hecho– él interpreta como amenazado en su posibilidad de existencia por

32 Adorno se refiere a la denominada “Operación Walkiria” como una acción irracional por sus pocas posibilidades de triunfar y la certeza del sufrimiento por el castigo que vendría luego de realizarla, pero, al mismo tiempo, como una acción moralmente inevitable por lo intolerable de las atrocidades de las que se tenía conocimiento (véase Adorno, *Problems of Moral Philosophy*, 8).

un politicismo que, en el contexto de los años sesenta, llamaba a sustituir la teoría por la acción. De allí que la reflexividad sea presentada por él en ese caso como *resistencia* teórica frente al practicismo del mundo.

El reconocimiento de que la reflexividad no está garantizada actualiza, así, la paradoja de la autonomía adorniana: hay algo que excede al sujeto, una condicionalidad histórica necesaria para que ella se produzca y, al mismo tiempo, la reflexión es ese exceso teórico también necesario para una acción que interrumpa la mera prosecución de lo que ya es. Si bien Kant se desinteresó explícitamente por los límites empíricos para la acción moral,³³ Adorno recupera y sostiene esa paradoja de la autonomía que lee atravesando toda la teoría kantiana. En su recorrido, la moral se aleja de su formulación tradicional como una máxima racional a la que el individuo puede acceder en soledad, para configurarse como una interrogación entre racionalidades diversas o contrapuestas que interrumpe el devenir de un pragmatismo irreflexivo; una interrogación que puede tener lugar o no, y que incluso puede llegar a constituirse en un impulso –moral– para la acción. Así, a partir de la lectura de Adorno, la reflexión puede pensarse como esa apertura de una conflictividad interna, suscitada por algo que excede al sujeto solipsista/contemplativo y que se constituye –ella misma– como una práctica crítica, capaz de intervenir sobre la irreflexividad del fetichismo de la acción y su tendencia al reproductivismo del mundo tal como viene dado. De esa manera, su lectura de Kant muestra la necesidad de sostener la vitalidad de una dialéctica de la autonomía, particularmente en coyunturas que, marcadas por un pragmatismo generalizado, tienden a arrasar con el espacio y el tiempo de una reflexividad necesaria para toda acción transformadora.

33 Véase Adorno, *Problems of Moral Philosophy*, 96.

4. Neoliberalismo y precarización de la autonomía

Sin duda se podría objetar que la dialéctica del individuo autónomo desplegada por Adorno a mediados del siglo pasado no es lo que nuestro propio tiempo requiere. Resulta bastante claro que entre la situación que textos

como *Mínima Moralia*, *Dialéctica de la Ilustración* o *Problemas de la filosofía moral* buscaban caracterizar y este presente existen no solo diferencias sino trastocamientos radicales en más de un sentido. Entre ellos se destaca el profundo hiato existente entre —por una parte— los modelos de posguerra, donde la cuestión social tendió a ser abordada a través de la generalización de políticas de integración para grandes masas de la población, y —por otra parte— las estrategias de des-solidarización puestas en práctica por el capitalismo neoliberal a partir de los años ochenta, estrategias que hoy entran en una fase particularmente excluyente. Tanto a nivel político como ideológico el momento histórico que el planteo de Adorno tematizaba críticamente parecería ser, incluso, el reverso del actual. En su caso se trataba de una “decadencia de lo individual” impulsada no solo por sistemas políticos totalitarios donde la manifestación de diferencias era directamente reprimida por métodos violentos en nombre del colectivo o la razón de Estado, sino también por aquellos otros sistemas en los que todo resto de singularidad tendía a colapsar “pacíficamente” como efecto de la implementación masiva de políticas integradoras de ampliación de los mercados. Junto con la promesa de superiores niveles de confort estas últimas generaban la homogeneización, docilidad y “conformismo” de amplios sectores de la población a nivel mundial.

En la nueva fase de un capitalismo neoliberal emprendedorista y despojado incluso de la utopía de un mundo global multicultural muy pregnante hasta el atentado a las Torres Gemelas, por el contrario, lo que parecería haber entrado en franca decadencia es la promesa de integración, así como las diversas representaciones del sujeto colectivo o, más ampliamente, las figuras que pretendían aludir a dimensiones de la vida que no encontraban explicación a partir del individuo aislado. La instalación de criterios de justicia meritocráticos y la reconfiguración de la subjetividad en torno al ideal de empresa confluyen hoy —como señalamos al inicio— en una moral fuertemente individualizadora gracias a la cual el sujeto neoliberal ideal adquiere la certeza de que sus únicos límites son los que él se pone a sí mismo resultando, así, el único responsable de su vida e incluso de su muerte.

No es evidente, sin embargo, que esta oposición frontal entre sistemas integradores que proyectan imágenes fuertes del colectivo –por una parte– y desintegración individualista –por otra– no resulte ella misma problemática. Lo es, por un lado, porque al quedar el presente asociado exclusivamente a una ultrasubjetivación o a una ideología de la autonomía individual se subestima la potencia ideológica del neoliberalismo para producir *nuevas figuraciones del lazo social*. Pero lo es también porque, en la oposición que promueve entre un individualismo egoísta y un colectivo integrador añorado, este diagnóstico tiende a desentenderse del contenido emancipador que la *promesa de autonomía individual* podría conservar en el presente, al tiempo que deja impensados los daños que la pérdida de reflexividad produce sobre la posibilidad de una práctica –tanto individual como colectiva– no reducida al practicismo.

Este último dista de constituir un dato del pasado. La tendencia a someter la acción al imperio del pragmatismo eliminando aquella instancia de reflexividad que Adorno pretendía sostener como otro modo –uno autónomo– de la práctica, se extiende en el capitalismo contemporáneo aún más que en momentos anteriores. Esa tendencia “practicista” hace síntoma en las interpelaciones antiintelectualistas que cada vez más abiertamente patologizan el criticismo en el espacio público; se arraiga en una ideología emprendedorista según la cual las incesantes acciones de autovalorización detentan el monopolio de la moralidad; y cuaja además en nuevas figuraciones de la comunidad “proactivas” –como la “red” o la comunidad de los emprendedores “inversores de la vida”– o represivas –que sancionan y administran el castigo sobre aquellos que no supieron aprovechar activamente las “oportunidades” o desertaron del juego: los “vagos”, los beneficiarios de la asistencia social, los corruptos, etc.–. En un contexto donde el aumento exponencial de la desigualdad coexiste con niveles relativamente bajos de conflictividad social y oposición política resulta crucial no perder de vista esta complejidad del espacio ideológico del neoliberalismo. Como proyecto político y cultural este ha demostrado ser capaz de promover un enalteci-

miento del individuo “que no se opone a toda figuración del colectivo, sino que más bien somete a ambos a los imperativos del practicismo”. Es decir, a una ideología de la práctica por la cual la acción, purificada de reflexividad, se cierra sobre sí misma y conquista una pretendida autoevidencia al rechazar de su seno tanto la posibilidad de (auto)interrogación de sus límites como la problematización de contenidos divergentes o en conflicto.

En la actualidad ese “fetichismo de la acción” ya no se da, ciertamente, al modo en que lo hacía durante los años posteriores a la segunda posguerra analizados por Adorno —esto es, bajo un impulso politicista que urgía a abandonar la crítica y “pasar a la acción”— sino que emerge, más bien, como un mandato de autogestión de la vida cotidiana. Condensado en una ideología emprendedorista que se constituye en torno a figuras tanto individuales como colectivas —sobre las que volveremos enseguida—, ese practicismo tiene como uno de sus efectos la exacerbación, en las sociedades contemporáneas, de tendencias antiintelectualistas que operan tanto en un sentido represivo/discriminador, como en un sentido ideológicamente más productivo. En su dimensión más visiblemente violenta, dichas tendencias antiintelectualistas podrían describirse a nivel fenomenológico como la disposición a identificar y estigmatizar a ciertos sujetos sociales e instituciones —como la universidad y los docentes— a los que se presenta como “superfluos”,³⁴ o bien directamente se culpabiliza y condena en tanto agentes patógenos que vendrían a intoxicar el cuerpo social.³⁵ Ante el descontento provocado por las políticas de ajuste en el campo de la educación, los gobiernos neoliberales se han caracterizado por desplegar discursos que buscan legitimar, frente a la opinión pública, ya sea la aplicación de los recortes o bien de la represión a la protesta social contra los mismos.³⁶ Estos discursos, “antiintelectuales” en un sentido explícito, suponen una determinación negativa de sujetos que devienen portadores de un estigma. Pero este pliegue estigmatizador o represivo —que es cada vez más profuso y explícito en la discursividad pública de la Argentina— no debería impedir la legibilidad de otros fenómenos contemporáneos como parte de esa misma tendencia antiintelectualista. En tal sentido podrían comprenderse

34 Ilustrativa de esta tendencia es la transformación del esquema de la escuela media impulsada por el actual gobierno de la Ciudad de Buenos Aires en Argentina. Publicitado como “secundaria del futuro” este proyecto originalmente planteaba una lisa y llana sustitución de la figura de los “profesores” por la de “facilitadores”, en un modelo educativo que según los reformadores debía orientarse a la “resolución de problemas” y en el marco del cual las clases teóricas resultaban unilateralmente caracterizadas como resabios de un esquema didáctico verticalista y osificado. Respecto a las críticas que recibió el proyecto se puede consultar, entre otras: Asociación Docente Ademys, “¡Enfrentemos la reforma de media!, disponible en <http://www.ademys.org.ar/v2/otra-vez-sopa-reforma-educativa-escuelas-secundarias-caba/> (fecha de acceso: 25 de octubre de 2018) y Martín Sosa, “Escuelas tomadas para tener futuro”, *Unión de Trabajadores de la Educación*, 9 de septiembre de 2017, disponible en <http://ute.org.ar/escuelas-tomadas-para-tener-futuro/> (fecha de acceso: 25 de octubre de 2018).

35 En este sentido patologizante resultó muy expresiva la formulación del filósofo argentino Alejandro Rozitchner, asesor del gobierno de Mauricio Macri, en la que diagnosticaba una especie de “locura crítica que atraviesa el pensamiento nacional” y que según él era preciso suprimir de

la educación para que los chicos fueran “felices, capaces y productivos.” “Alejandro Rozitchner: ‘El pensamiento crítico es un valor negativo’”, *La Nación*, 20 de dic. de 2016, disponible en <http://www.lanacion.com.ar/1968830-alejandro-rozitchner-el-pensamiento-critico-es-un-valor-negativo> (fecha de acceso: 1 de junio de 2018).

- 36 Un ejemplo de esto es la demonización de los sindicatos docentes de la Provincia de Buenos Aires por parte de la gobernadora. Ver, entre otros, “Vidal contra los docentes, nuevo capítulo”, *Página 12*, 6 de abril de 2018, disponible en <https://www.pagina12.com.ar/106342-vidal-contra-los-docentes-nuevo-capitulo> (fecha de acceso: 25 de octubre de 2018); “Embustida de Vidal contra los docentes: estudia multarlos con 700 millones de pesos”, *Infonews*, 31 de julio de 2018, disponible en <http://www.infonews.com/nota/317350/embustida-de-vidal-contra-los-docentes> (fecha de acceso: 25 de octubre de 2018).
- 37 Como se explicita, por ejemplo, en el siguiente fragmento de un texto publicado por la Asociación de Emprendedores de la Argentina, donde la reflexión es identificada sin más con el autorreconocimiento y este resulta inmediatamente funcional al orden social imperante: “deberemos realizar un trabajo de autoconocimiento, de introspección, que nos brinde una mirada acertada de quiénes somos, cómo hacemos que las cosas pasen y cuál es nuestro sello distintivo. Aceptar que

también los impulsos privatizadores que buscan sustraer del debate público y de la reflexión cuestiones tales como la educación sexual o religiosa de las y los niños, así como los llamados —tan difundidos hoy por las técnicas de “coaching ontológico”— a un trabajo de “introspección” y de “toma de conciencia” que pone toda reflexión al servicio de la adaptación respecto del estado de cosas imperante.³⁷ Si en estos últimos la dimensión social de la individualidad desaparece y la auspiciada “autorreflexión” queda reducida al reconocimiento por parte del sujeto de aquellas “aptitudes innatas” que le permitirán volverse más apto para satisfacer los imperativos vigentes, en aquellas “tendencias familistas”³⁸ la reflexión queda identificada sin más con una suerte de intromisión autoritaria sobre la “esfera protegida de lo privado”.³⁹

Si en su primera inflexión estigmatizante de los otros visualizados como “intelectuales” el antiintelectualismo promovido por el neoliberalismo se daba como deslegitimación o abierta condena de la reflexión, en estos otros casos emerge, más bien, en la inflexión “positiva” de una liberación para la persona respecto de solicitudes experimentadas como superfluas o restrictivas en relación a sus intereses vitales. En este segundo nivel, “antiintelectualista” no es una idea concientemente sostenida por el sujeto sobre lo indeseable de la universidad o los “negativistas patológicos”, sino la más difusa y opaca sensación de hartazgo de quien siente vulnerado el ámbito de sus verdaderas incumbencias por cuestiones percibidas como demasiado lejanas y abstractas, cuando la realidad y el propio interés son en verdad —dice este discurso— mucho más simples: uno ya sabe lo que quiere,⁴⁰ o bien puede reencontrarlo buceando en su interioridad, en eso que “siempre fue o quizo” pero que solo puede salir a la luz a través de un ejercicio de introspección.

Esta sensación de hartazgo —generalizada entre otros dispositivos por los discursos celebratorios de la “gestión” en los que la palabra política es condenada como un exceso retórico mentiroso y suprimible— configura al antiintelectualismo menos como una disposición conciente en la cual lo intelectual es negativamente denotado, que como una “experiencia vivida”

del sujeto respecto a lo saludable de la transparencia y la literalidad. Podría decirse que en esta experiencia vuelve a actualizarse aquello que —en *Dialéctica de la Ilustración*— Adorno y Horkheimer planteaban a propósito de la ideología entonces dominante: “no debe existir ningún misterio, pero tampoco el deseo de su revelación”.⁴¹ En este nivel, “antiintelectual” no es la estigmatización del otro sino el rechazo más o menos furibundo, más o menos inconciente, de todo aquello que, en la propia experiencia, no se satisface con lo ya sabido por el sujeto. Un rechazo al que se asocia, a su vez, la fantasía no solo de un mundo fundamentalmente transparente sino de un deseo transparente para el sujeto. En efecto, el antiintelectualismo es un realismo ingenuo (un empirismo) pero no se agota en la experimentación del mundo como esencialmente reductible a las evidencias inmediatas, sino que avanza también sobre la subjetividad, despojada de toda opacidad para sí misma.⁴² Allí residía, para Adorno y Horkheimer, el verdadero peligro: en la potencia ideológica del antiintelectualismo para conminarnos a considerar real únicamente lo que ya sabemos —el mundo de las evidencias— y hacernos olvidar aquello que la práctica cotidiana singular y colectiva pierden con tal reducción. Esto implicaba, como explicita Horkheimer en el canónico ensayo de 1937 sobre “Teoría tradicional y teoría crítica”, convertir la reflexión en anatema.⁴³ En otros términos, implicaba generar una situación en la cual la reflexión en tanto tal parecería volverse sospechosa puesto que podría llegar a dar con lo innecesario de tantos esfuerzos subjetivos en pos de la adaptación a los requerimientos de la reproducción sistémica. Es esa situación la que parece volver a actualizarse —potenciada— bajo la ideología neoliberal contemporánea. Una ideología marcada por un sesgo “postcrítico” (Davies)⁴⁴ o “afectivo” (Arfuch)⁴⁵ que se asocia con este antiintelectualismo, generalizando y/o elevando a niveles insospechados los daños sobre la autonomía subjetiva producidos por la “economización del yo” descrita por Wendy Brown respecto del emprendedorismo.

Detengámonos ahora brevemente en la consideración de esta ideología emprendedorista en la que se enraiza aquel antiintelectualismo, así como en

nadie puede liderar nada ni a nadie, si no lidera primero su propia vida. Emprender con la intención de llegar a buen puerto, va a requerir esto como condición *sine qua non*. Conocerse a uno mismo está estrechamente relacionado con lo que el mundo necesita de uno mismo. Zambullirse en una reflexión personal de gran significado y determinar cómo estamos posicionados frente a la vida, qué queremos para nosotros y nuestros seres queridos”, Consuelo Summers, “El Verdadero Motivo para Emprender”, *Asociación de Emprendedores de la Argentina (ASEA)*, 27 de septiembre de 2018, disponible en https://medium.com/@asea_arg/el-verdadero-motivo-para-emprender-df9da8dfad38 (fecha de acceso: 23 de octubre de 2018.)

38 Véase Wendy Brown, “Neoliberalism’s Frankenstein: Authoritarian Freedom in Twenty-First Century ‘Democracies’”, *Essays* 1.1 (2018): 65, disponible en <https://ctjournal.org/index.php/criticaltimes/article/view/12> (fecha de acceso: 23 de octubre de 2018).

39 Como dejó bien ejemplificado el slogan “no te metas con mis hijos” difundido actualmente en Argentina por los grupos que se oponen a la implementación de la Ley de Educación Sexual Integral. Este slogan se replica en múltiples países de latinoamérica como argumento contra la incorporación de contenidos referidos a políticas de género y salud reproductiva en la currícula educativa. Para la Argentina, ver, por ejemplo: “‘No te metas con mis hijos’: Madres reclamaros frente al Palacio

Municipal”, Villa María Ya!, 26 de abril de 2017, disponible en <http://www.villamariaya.com/madres-auto-convocadas-reclaman-frente-al-municipio-que-en-las-escuelas-no-dicten-clases-de-educacion-sexual/> (fecha de acceso: 23 de octubre de 2018).

- 40 Una sensación que el actual presidente argentino plasmó inequívocamente –al mismo tiempo que la fomentaba– en una entrevista concedida al diario *Perfil* donde sostenía que el siglo XXI alineó ideologías en función de un resultado: “La gente quiere vivir mejor, la gente quiere tener una vida sana, quiere hipercomunicarse, quiere proyectar el futuro para sus hijos, entonces busca quién es el que le da esa garantía. Después hay una minoría que quiere relacionar eso con historias y razones y filósofos... Pero la verdad es que, al final del día, lo que importa es mi hijo. ¿Va a tener un mejor futuro que yo? ... Uno quiere garantías, y eso es lo que busca la gente.” Entrevista realizada a Mauricio Macri por Jorge Fontevecchia: Jorge Fontevecchia, “He tenido días de abrumarme”, *Perfil*, disponible en <http://www.perfil.com/politica/he-tenido-dias-de-abrumarme-0319-0100.phtml> (fecha de acceso: 1 de junio de 2018).

- 41 Theodor W. Adorno y Max Horkheimer, *Dialéctica de la ilustración* (Madrid: Trotta, 1998), 61.
42 No es casual que en un contexto marcado por la vulneración de derechos (laborales, civiles y hasta humanos) Mauricio Macri

el modo concreto en que ella deshace las condiciones para una autonomía individual, incluso allí donde parece exaltarla. El emprendedor es el nombre de la figura del individuo que el neoliberalismo propone, no solo como modelo privilegiado del trabajador absolutamente integrado, sino como modo de subjetivación.

En palabras de Laval y Dardot

El emprendedor no es un capitalista, no es un productor [...] Es un ser dotado de espíritu comercial, en busca de cualquier oportunidad de provecho que se le presente y de la que pueda sacar partido gracias a las informaciones que posee y que los demás no tienen.⁴⁶

Los autores insisten en que la nueva racionalidad neoliberal redefine al sujeto cuando asume que todos somos emprendedores en tanto tenemos la capacidad de aprovechar las oportunidades comerciales con las que nos cruzamos para incrementar nuestro propio valor. La “audacia juiciosa y la perseverancia tenaz” son las cualidades centrales de esta subjetividad que ellos reconstruyen a partir de la teoría austro-norteamericana neoliberal y el discurso managerial neoshumpteriano, pero identifican como el nuevo sujeto-empresarial que caracteriza al gobierno de sí en la era neoliberal.

Así es como lo piensa Ulrich Bröckling cuando sostiene que “Deber y querer ser emprendedor es también [además de un modo de actividad económica] un modo de concebirse y de orientarse a sí mismo y a los otros”⁴⁷ que implica una hiperexigencia subjetiva de creatividad, innovación y disposición a tomar riesgos. Por eso, él sugiere que esa “forma de subjetivación” no solo debe rastrearse en los innovadores tecnológicos fundadores de las start-ups más originales y productivas, sino también en los limpiavidrios de los semáforos. La hipótesis que atraviesa su libro sostiene que el “self-emprendedor” es una figura modélica, un ideal para los individuos de las sociedades capitalistas occidentales contemporáneas que puede ser reconstruida como un campo de fuerzas regulador de conductas. Precisamente

porque se trataría de un campo de fuerzas, y no de un discurso doctrinario único, es que es posible rastrearlo, no solo en el discurso empresarial, sino también en una multiplicidad de materiales discursivos:

teorías macroeconómicas, psicológicas y sociológicas; además de programas de gestión, técnicas de creatividad, de cooperación y comunicación; como asimismo libros de *How to*, cuyo denominador común es la minuciosa descripción de la racionalidad de la conducta empresarial y/o procedimientos con los cuales las personas pueden acercar su conducta al modelo [de la empresa].⁴⁸

Bröckling identifica cuatro conceptos claves en este campo de fuerzas: creatividad (que alude a la exigencia de innovación constante, incluso a partir de la nada), empoderamiento (referente el mandato de autonomía y autorresponsabilización sostenido en el reconocimiento de la potencia que cada uno tiene que tener), calidad u orientación al cliente (entendida como valoración en el mercado del sí mismo en tanto producto capitalizable) y proyecto (en donde se condensan las características del trabajo flexible que Boltanski y Chiapello han estudiado en profundidad en *El nuevo espíritu del capitalismo*).

Lo que este campo de fuerzas describe es, al fin y al cabo, una dinámica de economización de la vida que Brown ha conceptualizado bajo la idea de que en el imaginario neoliberal se es siempre y solamente *Homo economicus*. Mientras que en el liberalismo clásico el *homo economicus* describía la racionalidad parcial que se adscribía al hombre en la acción económica, en el neoliberalismo esta ya no encuentra límites en, ni puede entrar en fricción con, principios morales, voluntades políticas, o afectos asociados a otras esferas de la vida individual que ahora son configuradas de acuerdo a los mismos parámetros económicos. Así, cuando el sujeto moral es exclusiva y coherentemente interpelado como un emprendedor tiende a extinguirse la posibilidad de deliberación racional entre cursos de acción diversos y even-

table de “garantías”. Estas no refieren a una institucionalidad que intente preservar al individuo respecto de la opresión que podría ejercerse contra él, sino a que se lo dejará “perseverar en su ser” sin intromisiones que “coarten” la satisfacción de sus “deseos” supuestamente espontáneos. De esto habla el llamado a “sincerarnos” argentino, tan próximo al fenómeno de la *Alternative Right* en EEUU: ya nadie tendrá que reprimir sus ganas de avasallar a alguien por temor a la condena política o al peso de las leyes que amparan derechos colectivos o individuales. Se trata de dar rienda suelta a lo que cada uno “quiere” y de “ser honesto” con los propios impulsos. Lo “garantizado” en la idea de que “la gente quiere garantías” no son los derechos ni la posibilidad de desentrañar los complejos caminos del propio deseo en el actual estado del mundo, sino la impunidad para aquél que consienta reducir su deseo a un conjunto de reacciones violentas frente a un mundo percibido como amenazante.

- 43 “La hostilidad contra lo teórico en general, reinante hoy en la vida pública, apunta en verdad a la actividad transformadora ligada con el pensar crítico. Este despierta resistencias en el mismo momento en que ya no se limita a comprobar y a ordenar según categorías, en lo posible neutrales, es decir indispensables para la praxis de vida dentro de las formas dadas. En una considerable mayoría de los sometidos se abre camino el temor inconsciente de que el pensamiento teórico pueda

hacer aparecer como equivocada y superflua esa adaptación a la realidad, conseguida con tanto esfuerzo; y, por otro lado, entre los beneficiarios de la situación cunde la sospecha contra cualquier autonomía intelectual”, Max Horkheimer, “Teoría tradicional y teoría crítica”, en *Teoría crítica* (Buenos Aires: Amorrortu, 2003), 262.

- 44 En este sentido William Davies destaca que, en su fase actual, el discurso neoliberal se caracteriza por sostener una actitud post-crítica y por ofrecer formas de afirmación vacías que carecen de aspiración epistemológica o semiótica a representar la realidad y se constituyen, por el contrario, como maneras de reforzarla: “Cuando los dirigentes políticos dicen que la austeridad provocará crecimiento económico, el propósito de dicho discurso es el de repetir, no el de representar. De igual modo, cuando a los solicitantes de prestaciones se les obliga a recitar lemas como ‘Mis únicos límites son los que yo me pongo a mí mismo’, claramente no se trata de declaraciones sobre la verdad o sobre los hechos. Se trata de lo que Luc Boltanski ha denominado ‘sistemas de confirmación’, expresiones performativas que intentan preservar el *statu quo* y ocupar un espacio discursivo que de lo contrario podría llenarse de preguntas empíricas o críticas sobre la naturaleza de la realidad”. William Davies, “El nuevo neoliberalismo”, *New Left Review* 101 (noviembre-diciembre de 2016), 142, disponible en <https://newleftreview.es/issues/101/articles/william-davies-el-nue->

tualmente contradictorios, tanto como la instancia de toma de decisión en función de la interrogación. Con la economización de la vida que promueve el emprendedorismo se extiende una unidimensionalización de la misma que va en detrimento de la multiplicidad de racionalidades parciales, dañando la posibilidad de que emerja un sujeto reflexivo como instancia capaz de sostener la interrogación entre lo divergente. En ese sentido, el arrasamiento de la pluralidad interna que Brown señala amenaza la posibilidad de la reflexividad.

A su vez, si —tal como mostraba la dialéctica de la autonomía adorniana— es esa reflexividad la que permite sostener el espacio teórico de deliberación subjetiva capaz de resistir —prácticamente— a la adaptación a los requerimientos del mundo habilitando una intervención práctica transformadora, el deterioro de la reflexión produce también un empobrecimiento de la práctica. Reducida tendencialmente a practicismo, la práctica subjetiva que ya no puede hacer lugar a la conflictividad sostenida en el espacio de la reflexividad, se ve reducida a mera afirmación de lo dado: a *gestión*, en la cual simplemente se tramita una realidad enteramente mercantilizada, absolutamente legible en términos de cantidades de valor. Con el deterioro de la reflexividad es la práctica misma la que se empobrece, tendiendo a convertirse en una simple función de la valorización económica que el capitalismo contemporáneo le exige a toda la vida del sujeto. De allí lo paradójico de la exaltación neoliberal de la autonomía individual: en el momento en que el sujeto parece configurarse finalmente como una identidad plena y omnipotente porque ya no está dividido por el conflicto entre racionalidades parciales ni expuesto a la experiencia de sus propios límites —a los que hacía lugar la reflexividad—, pierde su identidad diferenciada y tiende a volverse idéntico con el sistema, incapaz de poner coto a la expansión y reproducción de la lógica del capital. En resumen, el emprendorismo socava la autonomía porque al economizar la vida subjetiva atenta contra el espacio de conflicto entre racionalidades parciales al que la reflexividad hacía lugar y, al

hacer eso, convierte al sujeto y todas sus prácticas en homogéneas instancias de valorización, es decir, de reproducción del sistema capitalista.

Es este practicismo lo que hace síntoma en el antiintelectualismo —ya sea como explícito rechazo estigmatizador o difusa sospecha respecto de la reflexión—, y también lo que aparece positivamente formulado en la ideología del individuo emprendedor. Pero, a la vez, este practicismo cuaja en imágenes del colectivo que refuerzan las tendencias a la destrucción de la reflexividad autónoma: ya sea en la “pacífica” e ilimitada figuración de una “comunidad de emprendedores” constituida por sujetos siempre dispuestos a la flexibilidad para autovalorizarse, o en su revés punitivista, allí donde el lazo social se consolida a partir de una condena moral compartida respecto de aquellos que no cumplen con o fracasan ante esa exigencia de autovalorización. Detengámonos brevemente en esta bifronte figuración de la comunidad que se enlaza con el individualismo emprendedor. Si este supone que el individuo es absolutamente responsable de su suerte, eso no implica que se lo imagine aislado: en tanto todas sus relaciones con otros constituyen ámbitos para la propia capitalización, el emprendedor tiene que estar “conectado” de modo de poder incrementar su propio valor. Imágenes como las de la red o el equipo se proponen, en este sentido, como el entrelazamiento provechoso que el individuo debe poder sumar entre sus recursos y al que debe poder sumarse sin fricciones. Es por eso que ese individualismo, asociado al emprendedor suficientemente astuto y capaz de relacionarse con los otros como puros medios para su propia capitalización, se compone perfectamente con la exigencia de flexibilidad y adaptabilidad con vistas a la integración en un colectivo lo suficientemente abstracto y serial como para aparecer como ilimitado y desterritorializado.⁴⁹ Saber adaptarse al entorno quiere decir someter toda posible disonancia con los otros, instalando una lógica de la adecuación que destruye lo que un sujeto autónomo podría proponer como límite a su fusión en el colectivo. Aunque en “el equipo” y “la red” ya no se trate de una integración homogeneizante y forzosa como la que Adorno describía para la sociedad de masas y los totalitarismos clásicos,

vo-neoliberalismo.pdf (fecha de acceso: 1 de junio de 2018).

- 45 Sobre la base de un análisis del “giro afectivo” aquí se enfatizan las particularidades “emocionales” de un neoliberalismo contemporáneo que, a diferencia de aquél legitimado en la expertise técnica durante la década de los noventa, ya no se orienta tanto a oponer razón y pasión en el sentido de enfatizar la racionalidad de los números abstractos sostenidos por expertos lejos de la comprensión de los legos, sino que más bien busca hablarle a cada uno de su cotidianidad, de su familia y de sus sentimientos, celebrando las reacciones afectivas “espontáneas”. Más “cálido” y a la vez despojado de la utopía multiculturalista característica de otras épocas, este neoliberalismo tiende a concentrarse en la “seguridad” del mundo doméstico y a exaltar, contra las opacas y nocivas mediaciones interpuestas por “los críticos”, la transparencia y la autenticidad del “interés vital” de cada uno; un “interés” tanto más “vital” cuanto más inmediato, cierto de sí mismo y clausurado frente a toda auto-interrogación del sujeto respecto de sí mismo, del mundo y de los otros. Véase Leonor Arfuch, “Prólogo a la segunda edición”, en *Préterito imperfecto. Lecturas críticas del acontecer* (Buenos Aires: Prometeo, 2017).
- 46 Dardot y Laval, *La nueva razón del mundo*, 146.
- 47 Ulrich Bröckling, *El self-emprendedor* (Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2015), 13.

48 *Ibidem*, 22.

49 Aunque no lo trabajamos aquí sería preciso no pasar por alto las diferencias entre estos nuevos colectivos aparentemente ilimitados a los que el individuo siempre y en cualquier parte se podría sumar, y otros modos en los que históricamente se ha articulado un lazo social inclusivo. Nuestro énfasis en las imágenes neoliberales de lo colectivo debería ser complementado en este punto con una especificación del modo en que la sustancia misma de lo colectivo ha mutado en el capitalismo neoliberal.

la supuesta “articulación provechosa entre diferencias” prometida en esas imágenes presupone ya la previa expansión de un mismo y único patrón de comportamiento —que a su vez se revela como el resto dejado por la reducción practicante de la práctica—. De esa manera, las imágenes de una integración “flexible” que parece hacer lugar a absolutamente todas las diferencias, se sostiene en realidad sobre una homogeneización previa que exige la configuración de todos los comportamientos subjetivos como epifenómenos armónicamente articulables del mismo principio económico.

Pero si estas figuraciones colectivas —que el neoliberalismo ha venido promoviendo desde hace ya varias décadas en el plano internacional— amenazan, aún de modo más evidente que la figura individual del emprendedor, la posibilidad de sostener una autonomía individual que interrumpa la adaptación, otro tanto sucede —de modo tal vez aún más agravado— con las contracaras negativas de esas mismas comunidades neoliberales que no han dejado de proliferar en los últimos años y en las cuales la condena moral y la figura del castigo adquieren un papel protagónico. Según la periodización propuesta por William Davies, en efecto, la fase actual del neoliberalismo puede ser caracterizada como un momento “punitivo” y “postcrítico” en el que las utopías de la integración ilimitada del multiculturalismo han dado paso a los impulsos de castigar a quienes aparecen como no habiendo sabido integrarse exitosamente al dilapidar sus oportunidades para constituirse como “emprendedores de la vida”. Aquí resulta posible reconocer —aún cuando ponerlo de relieve no constituya el objetivo de Davies— una articulación entre la individualización de la responsabilidad característica del emprendedorismo y la capacidad de interpelación de discursos excluyentes que justifican la violencia represiva sobre un otro no integrado (“el chorro”, el migrante, el que reclama por planes sociales, etc.). Cuando ese otro que, en los términos de la comunidad de emprendedores, era imaginado como un individuo tan capaz de autovalorizarse como cualquiera fracasa, pierde toda medida común con el yo, toda semejanza, y se transforma en un absolutamente otro. Lejos de constituir una particularidad diversa de o incluso

contrapuesta a la propia, él deviene una pura exterioridad cuya mera existencia amenaza las pretensiones absolutas de la comunidad —que se supone infinitamente abierta y flexible— de los emprendedores. De allí que, si la comunidad de emprendedores es “ilimitada” en el sentido de que todos los individuos son en principio presupuestos como capaces de integrarse, también deba ser ilimitada la culpa proyectada sobre quienes se muestran incapaces de pertenecer a ella y que necesariamente deben aparecer como puros objetos de punición. Ellos emergen, en otros términos, como enteramente y siempre culpables para los miembros de la comunidad de los emprendedores que, a su vez, en este movimiento se revelan simultáneamente como miembros de la comunidad del castigo: esa comunidad que se constituye exclusivamente a partir de la sanción —y eventual eliminación— del que no ha sabido adaptarse suficientemente y ha devenido así un otro absoluto e intolerable. Contracaras necesarias de una lógica fundamentalista,⁵⁰ lógica de lo ilimitado o de lo absoluto, en estas comunidades constituidas en torno a una racionalidad que ya no puede reconocerse como parcial y que exige una adaptación absoluta, no hay lugar tampoco para un conflicto entre particularidades, para la manifestación de tensiones entre lo que solía llamarse “el particular” y “lo universal”, o para algún tipo de apertura a la disonancia (interna o externa), quedando así minada la posibilidad de reflexión y toda chance de autonomía. En este sentido, aunque el sesgo “postcrítico” —para retomar los términos de Davies— o “postreflexivo” de la representación neoliberal del lazo social queda claramente expuesto solo en esta inflexión punitiva del discurso (donde se señala más o menos abiertamente que la hora del juicio ha pasado y ahora solo cabe gestionar las sanciones necesarias), habría que decir que está intrínsecamente asociado a aquella otra versión “amigable” de la comunidad que pretende someter a todos los sujetos bajo el mismo mandato de autocapitalización.

De todas maneras, a lo anterior sería preciso añadir, siguiendo a Babilar, que el hecho de que en un momento determinado las comunidades tiendan a constituirse privilegiadamente de modo negativo⁵¹ constituye, a

50 En oposición al modo en que son interpretados en el marco del universalismo liberal tradicional, en *El fin de las pequeñas historias* Eduardo Grüner sostiene que los neofundamentalismos no constituyen la “negación de la Universalidad en favor de la Particularidad, sino exactamente lo contrario. Es porque se niega, porque no puede tolerarse la idea de la propia particularidad —es decir, la idea de ser una particularidad entre otras— que esta adquiere, en el imaginario fundamentalista, dimensión universal. Se trata de una vuelta de tuerca al racismo tradicional: ya no es simplemente que mi cultura (mi etnia, mi ‘raza’) sea superior a otras, sino que es la única posible, y las otras son por lo tanto ‘falsedades’, ‘errores’, deformaciones o perversiones”. Eduardo Grüner, *El fin de las pequeñas historias*, (Buenos Aires: Paidós, 2002), 129. En este sentido podríamos decir que, en su inflexión neoliberal, el capitalismo deviene fundamentalista aún allí donde, durante las décadas de 1980 y 1990, parecía fragmentario y multicultural. Y lo hace en tanto se constituye como una absoluta negación de la particularidad que deviene pretensión “de ser la única ‘universalidad’ posible”. Asimismo, lo que Grüner llama fundamentalismo podría concebirse como un pasaje a la lógica de los absolutos donde no hay posibilidad para ninguna reflexividad entendida como apertura a la disarmonía entre parcialidades.

51 Véase Étienne Balibar, *Ciudadanía* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editor, 2013), 111.

su vez, tanto un indicio del daño que ya ha sufrido la reflexión autónoma como una anticipación de su persecución efectiva. Si las “comunidades negativas” representan un modo de *integración a partir de la exclusión violenta* que —a la vez— capitaliza el goce de la pulsión agresiva asociada a la afirmación identitaria y arrasa con la capacidad autónoma de un sujeto que no se entrega al imperio pulsional, en cierto sentido esas comunidades parecen montarse sobre el daño a la posibilidad de una reflexión autónoma ya producido por el emprendedorismo y configurar un nivel superior de represión de las prácticas autónomas. Al reasegurar esa represión, las comunidades negativas actualizan aquella violencia irreflexiva y homogeneizante que los colectivos fascistas imprimían —no solo hacia fuera sino también hacia adentro— sobre un individuo debilitado, cuya chance de devenir autónomo Adorno pretendía rescatar para la crítica. Como entonces, y dado que en el capitalismo neoliberal contemporáneo se actualiza un fetichismo de la acción manifestado en discursividades y sensibilidades antiintelectualistas e impulsado por una ideología emprendedorista capaz de propiciar tentadoras figuraciones del individuo y de la comunidad —en su doble versión emprendedora y punitiva—, también se actualiza hoy la necesidad de una dialéctica de la autonomía que —como la adorniana— rescate en favor de una práctica transformadora la potencia crítica inscripta en la posibilidad de una reflexividad que se encuentra, una vez más, amenazada.

5. Conclusiones

En las discursividades neoliberales que caracterizan a las sociedades capitalistas contemporáneas la exaltación de la autonomía individual desempeña una función eminentemente ideológica orientada a la reproducción del *status quo*. Efectivamente, la individualización de la responsabilidad asociada al emprendedorismo funciona como una justificación potente para la desrealización histórica de los Estados de bienestar y sus políticas de integración social. Es por eso que J. Butler ha insistido en la necesidad de desplegar una

dialéctica de la vulnerabilidad que habilite una crítica de esa potenciación del individualismo destacando las dependencias que hacen al Yo vulnerable, pero cuidando al mismo tiempo que la insistencia en la potencia política de la vulnerabilidad no se convierta en una exaltación de lo precario que sirva para justificar la destrucción de las estructuras sociales de interdependencia.

Como Butler no deja de señalar, sin embargo, junto al mandato de autosuficiencia económica en el cual se entroniza una ideología de la autonomía personal, el neoliberalismo simultáneamente precariza la autonomía. La racionalidad neoliberal, sostiene, “*impone la autonomía como ideal moral al mismo tiempo que desde el poder se destruye esa misma posibilidad en el plano económico, porque convierte a toda la población en seres potencial o realmente precarios*”.⁵² El recorrido que hemos propuesto en este trabajo al promover una “dialéctica de la autonomía” ha intentado averiguar en qué sentidos tal destrucción de la “posibilidad” de la autonomía resultaría indeseable, indagando simultáneamente en los modos en que dicha destrucción actualmente se ejerce. Como hemos visto, el neoliberalismo no socava únicamente la posibilidad de autonomía al producir una situación generalizada –aunque desigualmente distribuida– de incertidumbre y al destruir las infraestructuras sociales requeridas para una organización autónoma de la propia vida en un plano económico, sino también al promover una economización de la vida (W. Brown), un tipo de figuraciones colectivas y tendencias antiintelectualistas que jaquean la posibilidad de aquella reflexividad que, según Adorno, implicaba la apertura a la deliberación entre dimensiones conflictivas del Yo y de sus prácticas.

Así como una crítica de la “defensa ideológica de la responsabilidad individual”⁵³ requiere de una dialéctica de la vulnerabilidad capaz de exponer simultáneamente lo constitutivo de nuestros lazos de dependencia con otros y lo injusto de una precariedad desigualmente distribuida y socialmente administrada, la crítica de esta precarización subjetiva requiere una dialéctica de la autonomía que permita distinguir la pretensión ideológica de autosuficiencia y la legítima aspiración subjetiva a un tipo de lazo social no cerrado

52 Butler, *Cuerpos aliados y lucha política*, 21. El subrayado es nuestro.

53 *Ibidem*, 22.

sobre sí mismo, capaz de alojar singularidades en sí mismas irresueltas, es decir, abiertas a un proceso reflexivo y por lo tanto autónomas, en el sentido adorniano. Es precisamente porque ese proceso implica tanto una averiguación de las determinaciones sociales que condicionan el advenimiento del sujeto autónomo, como una reflexividad que emerge en tanto actividad necesaria para la crítica de una reproducción social precarizadora de la vida, que esa dialéctica de la autonomía no se opone a la dialéctica de la vulnerabilidad ni constituye una “alternativa” a ella. Antes bien, en cierto sentido se trata de otra forma posible de desplegarla, pero ubicando en el centro de la problematización una de las figuras claves de lo ideológico bajo el actual neoliberalismo: el modelo del sujeto autónomo que –como dice Butler– se exalta al mismo tiempo que se lo vuelve imposible.

En efecto, en el presente, los procesos de precarización de las estructuras sociales de interdependencia cuya crítica se busca formular parecerían no encontrar su contrapartida únicamente en el robustecimiento del individuo exigido por el mandato de autosuficiencia, sino también en el simultáneo debilitamiento del espacio subjetivo requerido para posibilitar intervenciones críticas sobre las tendencias practicistas y antiintelectualistas dominantes. De allí que nuestra época pueda ser caracterizada no solo como una en la que rige una ideología de la autonomía –que, como destaca Butler, vuelve a la interdependencia inimaginable– sino que, por esa misma imposibilidad de imaginar la dimensión social de la autonomía, es ella misma la que se ve amenazada en su posibilidad de emergencia, sometiéndose a los imperativos planteados por una nueva ideología de la práctica que reduce a esta última a la mera reproducción de un presente imaginado como absoluto y sin alternativas.

Es en este nuevo fetichismo de la acción –que reactualiza aquel practicismo contra el cual, según la reformulación adorniana, la reflexividad sostenía una resistencia práctica– donde el neoliberalismo contemporáneo demuestra su enorme capacidad ideológica para hacer cuajar nuevos imperativos morales con preexistentes fantasías sociales y para generar nuevas

figuraciones de la vida en común. Si por un lado ese practicismo satisface el narcisismo individual y simultáneamente ofrece una coartada moral a los esfuerzos subjetivos orientados a la adaptación, por otro lado se constituye en la piedra de toque fundamental para bloquear o patologizar todo aquello considerado “improductivo” en los términos de un colectivo que no tolera disonancias al interior y que se configura en torno a la fantasía de una interdependencia sin conflicto, proyectada –positivamente– en la imagen de la “comunidad reconciliada” de la red y –negativamente– en las nuevas figuraciones punitivistas que ejercitan su intolerancia al conflicto como castigo a otro absolutamente exterior. Atender a estas últimas imágenes, tendencialmente soslayadas cuando el énfasis crítico se centra exclusivamente en la hiperresponsabilización y la des-solidarización concomitantes a la guerra contra la interdependencia desatada por la actual inflexión del capitalismo, resulta sin embargo crucial para comprender cómo es que el neoliberalismo se expande en tanto ideología y no solo como un modelo económico. Una ideología que hace algo más que excluir; mejor: que incluso cuando excluye, no deja de producir integración en un sentido particularmente nocivo para las vidas sometidas a sus mecanismos.

Dadas estas singularidades de la actual coyuntura ideológica, no resulta posible para una perspectiva crítica del presente –como tampoco lo era para Adorno en un contexto diverso– deshacerse del problema de la autonomía. Únicamente un despliegue de su dialéctica interna sensible a los contenidos puestos de relieve por la dialéctica de la vulnerabilidad, parecería habilitar la elaboración de una crítica del neoliberalismo capaz de contemplar la ambigüedad de sus figuraciones de la comunidad y del individuo, omnipotente y autosuficiente pero también infinitamente adaptable e integrado a su red de contactos. En este contexto, si el pensamiento crítico contemporáneo ciertamente parece enfrentarse a una suerte de “dilema” respecto del discurso de la autonomía, la persistencia en ese dilema no constituye necesariamente un signo de su pobreza o su impotencia en tanto pensamiento, sino que podría leerse como un signo de su resistencia a devenir abstracto y unilateral.

Documento de cultura que, como diría Benjamin, el intérprete materialista no puede “mirar sin espanto”, esa autonomía constituye simultáneamente para él un jeroglífico social que tampoco le es dado abandonar como si se tratara de un mero vicio del pasado a superar, puesto que al hacerlo contribuiría en no poca medida con la perpetuación de la violencia en sus formas actualmente dominantes.