

WENDY BROWN

**EL PUEBLO  
SIN ATRIBUTOS**

LA SECRETA REVOLUCIÓN  
DEL NEOLIBERALISMO

TRADUCCIÓN DE VÍCTOR ALTAMIRANO

**MALPASO**

BARCELONA MÉXICO BUENOS AIRES NUEVA YORK

# EPÍLOGO

## LA PÉRDIDA DE LA NUDA DEMOCRACIA Y LA CONVERSIÓN DE LA LIBERTAD EN SACRIFICIO

Mi crítica de la neoliberalización no es un llamado a rehabilitar la democracia liberal ni, por otro lado, especifica el tipo de democracia que puede forjarse desde los regímenes neoliberales para resistirse a ellos. Por el contrario, su propósito ha sido delinear la manera en que el influjo de la racionalidad neoliberal pone en riesgo el ideal, el imaginario y el proyecto político de la democracia. Se ha enfocado principalmente en la gramática y en los términos de esta racionalidad y en los mecanismos de su diseminación y su poder de interpelación. Por supuesto, las políticas concretas que desmantelan la infraestructura social, privatizan los bienes públicos, desregulan el comercio, destruyen las solidaridades sociales y responsabilizan a los sujetos sirven para apuntalarlos. No obstante, incluso si muchas políticas neoliberales se abandonaran o se incrementaran, esto no reduciría el debilitamiento de la democracia provocado por la economización normativa de la vida política y la usurpación del *homo politicus* a manos del *homo oeconomicus*. Una fuerte regulación bancaria (incluso la nacionalización de los bancos), la reinversión pública en la educación, una reforma en las finanzas de las campañas electorales, un compromiso renovado con la igualdad de oportunidades o incluso la redistribución de riqueza, por ejemplo, pueden coexistir con la economización de la vida política, la reconstrucción de la educación a través de la métrica de los negocios o la enunciación de las elecciones como mercados y del discurso político como una conducta de mercado. Por consiguiente, las políticas económicas neoliberales se pueden poner en pausa o revertirse y los efectos dañinos que la razón neoliberal tiene sobre la democracia continuarían con su veloz ritmo a no ser que se reemplace con otro orden de la razón política y social. Éste es el significado de una racionalidad rectora y es la razón por la que las ONG, las organizaciones sin fines de lucro, las escuelas, las organizaciones vecinales e incluso los movimientos sociales que se entienden a sí mismos como

opositores de las políticas económicas neoliberales pueden, no obstante, organizarse a través de la racionalidad neoliberal.

## LA PÉRDIDA DE LA NUDA DEMOCRACIA

No obstante, para empezar, ¿por qué debería importarnos la democracia? ¿Acaso el neoliberalismo no pone en riesgo bienes menos ambiguos, como, por ejemplo, toda la vida en el planeta o todas las formas locales de sustento y comunidad? ¿Qué hay de la salud y la vivienda costeable? ¿Qué hay del sueño, el alma, lo sagrado, lo íntimo, lo inefable?[1] Más aún, ¿acaso la democracia realmente existente no ha estado siempre saturada por el dominio de clases y la desigualdad entre ellas, la subordinación y las exclusiones raciales, la diferencia sexual institucionalizada, las premisas y prácticas coloniales e imperiales, los privilegios no reconocidos y las eliminaciones de la religión? ¿Por qué preocuparse por el daño neoliberal a este accidentado campo de significados, prácticas e instituciones?

*Demos / kratía.* El gobierno del pueblo. *Democracia* significa la aspiración a que el pueblo, y no algo más, ordene y regule su vida en común mediante el gobierno de sí mismo en conjunto.[2] A su vez, la democracia niega la legitimidad del gobierno en manos de una parte del pueblo y no de su todo —por ejemplo, sólo en las de aquellos con propiedades, riqueza, educación o experiencia— o a través de un principio externo, como el poder, Dios (o los dioses), la violencia, la verdad, la tecnología o el nacionalismo, aun cuando el pueblo decida que uno o más de ellos deben guiarlo, incluso determinar su existencia compartida. El término “democracia” no incluye nada más allá del principio del gobierno del *demos*, si bien, al ser la única forma política que nos permite participar del poder que nos gobierna, ofrece (aunque no garantiza) la posibilidad de que el poder se usará a favor de una gran mayoría y no de unos pocos, que todos puedan considerarse fines y no medios, y que todos puedan tener una voz política. Ésta es la promesa desnuda de la nuda democracia.[3]

El término no especifica las disposiciones, los acuerdos o las instituciones con que podría —o debería— consumarse el gobierno popular; no establece si el pueblo delegará su autoridad o la ejercerá de modo directo, si estará superordinado (soberano) o subordinado (sujeto) a leyes existentes, si afirmará de modo activo su soberanía a través de la formulación y ejecución del bien común o solamente se suscribirá a acuerdos minimalistas para una vida en proximidad con los otros. Por lo tanto, por un lado, los participantes de Occupy gritan “¡Así se ve la democracia!” cuando toman propiedades privadas (o

espacios públicos privatizados) para el público, cuando deliberan por horas en asambleas generales y cuando rehúsan a producir líderes responsables, representantes o incluso a plantear exigencias, y, por otro lado, los alcaldes, administradores universitarios y la policía invocan las leyes y los principios democráticos cuando desalojan o arrestan a los ocupantes. Existe una discusión profunda aquí con respecto a lo que conlleva la democracia; no sólo una simple hipocresía, disimulo o instrumentalización del término. No obstante, también están en juego una prolongada sombra histórica y una lucha contemporánea: ¿acaso la democracia está siempre destinada a que la capturen y se apropien de ella aquellos con dominio social? ¿Acaso el *demos* siempre se verá contenido, dividido y reprimido en nombre de su propia forma política?

Antes que dejar sus contenidos y particularidades sin especificar, el concepto desnudo de democracia (o el concepto de nuda democracia) no incluye una explicación continua o consistente del porqué el pueblo debe gobernar, sólo la negativa de que otros no deberían gobernarlo.[4] Incluso Rousseau, que está prácticamente sólo en el pensamiento político de Occidente gracias a su especificación detenida de la razón por la que sólo la democracia asegura (o recupera) la dignidad moral del hombre, la teoriza como una manera de evitar que se viole esta dignidad, antes que delinear el valor político positivo de la democracia. Sólo la democracia es “la forma de asociación [...] por virtud de la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca sino a sí mismo y quede tan libre como antes”. [5]

Resulta curioso que los teóricos políticos se hayan mostrado más abiertos en torno al valor de la participación política como un valor intrínseco. Para Aristóteles (que no era un demócrata), la participación en la vida de la polis es una expresión de “vivir bien”; la toma de turnos en “gobernar y ser gobernado” consume y perfecciona a los miembros de una especie que es política por naturaleza.[6] Tocqueville formuló la participación local como un contrapeso esencial al *éthos* de egoísmo que promulga un mundo creciente de comercio, y como un preventivo contra la vulnerabilidad al dominio político que produce este *éthos*. Según Tocqueville, la participación política local compensa los intereses privados con una orientación hacia lo público, también reduce la enajenación del gobierno que, de otro modo, experimentan los ciudadanos de grandes Estados, con lo que nutre a una ciudadanía que controlará las propensiones naturales hacia el poder gubernamental concentrado.[7] Como antídoto contra lo que define como la naturaleza inherentemente antidemocrática tanto de los Estados como de las constituciones, Sheldon Wolin resalta el valor de que los ciudadanos “compartan y manejen el poder” de modo rutinario en la política local y también de un *demos* activo de modo episódico,

uno que se afirme en modos ocasionales más que continuos.[8] Resulta sorprendente que ninguno de estos argumentos, que alaban la participación, defiendan el valor de la democracia en cuanto tal.

Por supuesto que a lo largo de los siglos ha habido muchas versiones de la superioridad de la democracia y de sus ventajas sobre otras formas políticas. No obstante, la mayoría de ellas tienen poco o nada que ver con el gobierno popular y, por el contrario, atribuyen características a la democracia que no le son inherentes: igualdad, libertad, derechos o libertades civiles, individualidad, tolerancia, oportunidades igualitarias, inclusión, apertura, procedimentalismo, el Estado de derecho, la resolución pacífica de conflictos y el cambio. Ninguno de los anteriores pertenece exclusivamente a la democracia definida como el gobierno del pueblo.[9] Cada uno podría promulgarse o asegurarse en regímenes no democráticos; además, cualquier *demos* puede afirmar alguno o más de los siguientes: desigualdad extrema, vigilancia invasiva, derechos limitados o no supervenientes, derechos no universales, restricciones severas en torno al discurso, la asamblea o el culto, conformismo, intolerancia, exclusión o persecución de pueblos y prácticas específicos, el gobierno de los expertos o los burócratas, la guerra, el colonialismo o una sociedad militarizada doméstica. Muchas lo han hecho.[10] No basta con decir que estos fenómenos son antidemocráticos si el *demos* los deseó o los aprobó.

Desde su surgimiento a finales del siglo XVIII hasta el presente, la democracia liberal europea siempre ha estado saturada por los poderes y los valores del capitalismo. De modo más general, a través de sus abstracciones políticas y legales, ha asegurado el poder y los privilegios de aquellos con dominio social, a la vez que consagra no sólo la propiedad privada y los derechos del capital sino el racismo y una división sexual del trabajo que subordina y tiene normatividad de género. La imbricación de la democracia liberal con los privilegios, las desigualdades y las exclusiones queda enmascarada a través de sus formulaciones específicas como la igualdad ante la ley y la libertad basada en derechos y a través de un tesoro de preceptos tácitos como la autonomía moral y la calidad de persona abstracta. En conjunto estos preceptos aseguran la vida social, cultural y económica desigual y no libre a la vez que reniegan su intersección con divisiones de trabajo y estratificaciones de clase arraigadas y su movilización de normas de la persona moldeadas por la raza, el género y la cultura.[11] A través de su contexto formal y su neutralidad de contenido, los ideales democráticos liberales de la persona, la libertad y la igualdad parecen universales a la vez que están saturados de normas del familiarismo heterosexual masculino blanco y burgués.[12] Ésta es sólo una razón por la que, mucho tiempo después de su emancipación política, aquellos que han sido

históricamente excluidos aún deben alcanzar la igualdad y la pertenencia sustantivas.

Se critica con justicia a la democracia liberal por negar estas imbricaciones y sus efectos. Sin embargo, las disonancias que producen dichas negaciones —por ejemplo, entre panegíricos a la libertad y la igualdad, por un lado, y las realidades vividas de la explotación y la pobreza, por el otro— también han fungido como materia prima para un imaginario político que excede los preceptos democráticos liberales y que tiene por meta realizar una democracia excluida por su forma liberal. Por consiguiente, para el joven Marx, la democracia burguesa contenía una soberanía popular y justicia aspiracionales que no podía materializar dentro de sus condiciones sociales no libres y desiguales. Aun así, para Marx, era precisamente mediante la abstracción de estas mismas condiciones sociales como la democracia burguesa podía imaginar la libertad política, la igualdad y la universalidad de tal modo que “niegue idealmente” estas condiciones. Por consiguiente, las formulaciones abstractas de libertad, igualdad, fraternidad y de hombre que evitaron que representara la verdad de las vidas que rige también eran abstracciones que hacían posible una visión emancipadora. Desde esta perspectiva, implica Marx, la democracia burguesa o liberal no sólo es una cubierta engañosa para los poderes sociales dominantes y para sus efectos sino que proclama la superación de las desigualdades estructurales, la falta de libertades y la falta de poder colectivo sobre la existencia. Por consiguiente, para Marx, la democracia burguesa o constitucional no sólo “es un gran progreso” sobre la estratificación naturalizada y las exclusiones del *ancien régime*, también implica el deseo y la promesa de soberanía popular, libertad, igualdad y comunidad más allá de lo que se puede realizar en el contexto de las relaciones sociales burguesas (capitalistas).[13]

Además de albergar un ideal que va más allá de sí misma, la separación de la democracia liberal entre principios formales y existencia concreta proporciona el escenario de paradojas, contradicciones y, en ocasiones, catacresis que los movimientos sociales de todo tipo han explotado por más de tres siglos.[14] Las mujeres, las minorías raciales y religiosas, los descendientes de esclavos, los nuevos migrantes, los homosexuales, por no mencionar a los pobres y las clases trabajadoras, han aprovechado el universalismo y la abstracción de la persona democrática liberal para insistir en su pertenencia a la categoría “hombre” (cuando no se les consideraba parte de ella), para extender los significados liberales de igualdad (volverlos sustantivos y no sólo formales) y para extender también la libertad (para hacer que pese sobre las condiciones controladoras de la existencia y no sólo sea una elección dentro de las condiciones existentes). De

igual modo, si bien la soberanía popular se veía comprometida constantemente por ese otro soberano ilegítimo que siempre está presente en el liberalismo —el Estado— y, en otro sentido, por lo que Marx llamó “poder social” y Foucault llamaría “biopoder”, esta promesa forzó ajustes de cuentas episódicos con la operación de la riqueza y otros privilegios en la organización de la vida común. El *demos* nunca gobernó realmente en las democracias liberales ni podía hacerlo en grandes Estados nación, pero el supuesto de que *debería* gobernar estableció restricciones modestas a los poderosos usurpadores posibles de su fantasmal trono, ayudó a frenar las legislaciones que buscaban beneficiar a unos cuantos y no a la mayoría y, de manera episódica, incitó la acción política desde abajo, orientada hacia las “preocupaciones comunes de las vidas ordinarias”. [15]

La contención de fuerzas antidemocráticas y esta promesa de una realización más completa de los principios democráticos son lo que pone en peligro la racionalidad política neoliberal con su eliminación de la idea misma de *demos*, con el sometimiento del *homo politicus* en manos del *homo oeconomicus*, con su hostilidad hacia la política, su economización de los términos de la democracia liberal, su desplazamiento de los valores legales de la democracia liberal y la deliberación pública a favor de la gobernanza y la nueva gestión. A pesar de las aseveraciones rutinarias de sus defensores de que las técnicas de gobernanza son más democráticas que aquellas que se asocian con formas jerárquicas o centradas en el Estado, dentro de estas técnicas o, de modo más general, dentro de una tabla neoliberal de valores, no hay lugar para el *demos* o para su actividad política (en especial para el debate político en torno a principios amplios que organizan y dirigen al cuerpo político). [16] Además, en la medida en que la economización de lo político y el empapamiento del discurso público con la gobernanza eliminan las categorías tanto del *demos* como de la soberanía, se elimina el valor —incluso la inteligibilidad— de la soberanía popular. La economización reemplaza un léxico político con uno de mercado. La gobernanza reemplaza un léxico político con uno administrativo. La combinación transforma la promesa democrática de un gobierno compartido en la proposición de la empresa y el manejo de la cartera a un nivel individual y colectivo. En lugar de ciudadanos que comparten y disputan el poder, el orden resultante pone énfasis, en el mejor de los casos, en el consenso logrado a partir de la consulta de depositarios, grupos de enfoque, mejores prácticas y trabajo en equipo. El carácter rebelde de la democracia queda suprimido por una forma de gobernar que es a la vez blanda y total.

La economización neoliberal de lo político no sólo despoja los términos de la justicia democrática liberal de su capacidad para disputar los valores de mercado y su distribución en cualquier área de la vida sino también de limitar su alcance.

La economización transforma esta capacidad en su opuesto al consagrar los términos de justicia y confirmar los valores y las distribuciones de mercado. Nuevamente, lo anterior no sugiere que el intervalo entre la vida económica y política que articulaba la democracia liberal implicara que esta forma de democracia nunca estuviera contaminada de capitalismo. El punto es simplemente que mientras operaba en un registro léxico y semiótico distinto al del capital, los principios y las esperanzas de la democracia liberal se podían movilizar para limitar las producciones capitalistas de valor y las distribuciones de mercado; podían fungir como una plataforma para criticar esos valores y distribuciones, y podían gestar aspiraciones democráticas más radicales. Cuando se pierde este registro, cuando los valores de mercado se convierten en los únicos, cuando la democracia liberal se transforma por completo en una de mercado, lo que desaparece es esta capacidad para limitar, esta plataforma para criticar y esta fuente de inspiración y aspiración democrática radical.

En el mundo euroatlántico actual pareciera haber una gran insatisfacción, o cuando menos incomodidad, en torno a la neoliberalización de la vida cotidiana. Sin embargo, esta infelicidad cotidiana tiende a enfocarse en las desigualdades extremas que genera el neoliberalismo, en sus niveles invasivos o toscos de mercantilización o en su desmantelamiento de los bienes públicos y la comercialización de la vida y el espacio públicos. La preocupación en torno a la amenaza neoliberal contra la democracia es mucho menor, quizá porque las incursiones, inversiones y transformaciones que he descrito son más sutiles que las yuxtaposiciones de banqueros millonarios con los moradores de los arrabales, quizá por la forma exterior que ya tenía la democracia antes de su neoliberalización (su reducción a derechos y elecciones), quizá por el cinismo ubicuo y la enajenación de la vida política. Sobre todo, sin duda, la racionalidad neoliberal ha resultado en extremo efectiva en su identificación del capitalismo con la democracia.

Como se ha sugerido, la democracia no promete salvarnos del dominio de imperativos directos o de los poderes arteros del capitalismo. La democracia es una forma vacía que se puede llenar con una variedad de contenido negativo e instrumentalizarse a partir de propósitos que van de la xenofobia nacionalista al colonialismo racial, de la hegemonía heterosexista a la capitalista; se puede movilizar dentro de los mismos regímenes para contrarrestar estos propósitos. [17] Sin embargo, si la democracia representa la idea de que el pueblo, y no algo más, decidirá los elementos fundamentales y las coordenadas de su existencia común, la economización de este principio es lo que finalmente puede acabar con ella.



La idea del pueblo que se gobierna en conjunto en un cuerpo político es importante por muchas razones, la menor de ellas no es que la alternativa sea que otros lo gobiernen.[18] No obstante, esto por ninguna razón convierte a la democracia en un bien puro ni sugiere que pueda ser exhaustiva o generalizada en la vida política. Incluso la democracia radical o directa, o una que no esté saturada de capital, racismo, etc., es capaz de seguir trayectorias oscuras o simplemente de abandonar temas críticos como el cambio climático, la extinción de especies o la guerra genocida más allá de sus fronteras. Por consiguiente, existen momentos en que pueda ser necesario que la democracia se mezcle con prácticas de administración no democráticas o se contenga por absolutos morales. Además, la democracia no es inherentemente autosostenible; suele requerir fuentes no democráticas o ademocráticas de complementación o refuerzo. Rousseau es claro al respecto cuando proclama de modo célebre que a veces se nos debe “obligar [...] a ser libres” y también cuando resalta este problema en la importancia que asigna a un fundador o legislador externo a un *demos* que se autogobierna.[19] La degeneración de la democracia y de sus condiciones tampoco es un problema menor; la democracia no tiene mecanismos intrínsecos para renovarse. Por consiguiente, el quinto capítulo concluyó con una preocupación ocasionada porque la neoliberalización que la Suprema Corte de Estados Unidos lleva a cabo de los elementos constitutivos de la democracia podría extinguir el imaginario mismo que se resistiría a esto, y el sexto capítulo concluyó con el argumento de que no se podía contar con que la democracia salvara la educación superior de la que depende. En resumen, la democracia no es una panacea ni una forma completa de vida política. No obstante, sin ella perdemos el lenguaje y el marco en que somos responsables del presente y en que tenemos derecho a construir nuestro futuro; el lenguaje y el marco con el que podríamos disputar las fuerzas que, de otra manera, reclaman ese futuro.

## SACRIFICIO

He argumentado aquí que la economización de lo político, el vaciado de lo social y la sustitución de la política por la gobernanza, procesos todos que lleva a cabo la racionalidad neoliberal, menoscaban espacios significativos para el ejercicio de la ciudadanía y el significado mismo de ciudadanía. Sin embargo, a la vez que esta racionalidad elimina los últimos rastros republicanos de la ciudadanía formulada como un compromiso con el interés público, conserva y transforma la idea misma de sacrificio ciudadano. De hecho, como se sugerirá más adelante,

quizá el neoliberalismo necesite del sacrificio como suplemento, algo que está fuera de sus términos pero que es esencial para su operación.[20]

Si bien, en la transición de la democracia liberal a la neoliberal, la virtud del ciudadano se reelabora como empresarialismo responsabilizado y autoinversión, también se reelabora en la era de la austeridad como el “sacrificio compartido” que los líderes de Estados y de empresas solicitan rutinariamente.[21] Dicho sacrificio puede implicar la pérdida repentina de trabajos, despidos o recortes en pagos, prestaciones y pensiones o puede involucrar sufrir los efectos más prolongados de estanflación, deflación monetaria, contracciones del crédito, crisis de liquidez, crisis de ejecución de bienes raíces, etc.[22] El “sacrificio compartido” puede referirse a los efectos de una inversión estatal restringida en la educación, la infraestructura, el transporte público, los parques públicos o los servicios públicos, o puede simplemente ser una forma de presentar el *job sharing*, es decir, horas y pagas reducidas. A pesar de lo anterior, ya que la ciudadanía activa se reduce para ocuparse de sí misma como capital humano responsabilizado, la ciudadanía sacrificial se expande para incluir cualquier cosa relacionada con los requerimientos e imperativos de la economía.[23]

La reducción de la ciudadanía activa y la expansión del sacrificio ciudadano se facilitan a través de la suplantación neoliberal de los valores y el discurso de la política con la gobernanza, el modelo de consenso de la conducta que integra a todos y a todo en un proyecto dado con fines dados. Conforme la gobernanza reemplaza la ley con el *benchmarking*, los intereses que tienen conflictos estructurales con los “depositarios”, los desafíos políticos o normativos con un enfoque en lo técnico y lo práctico (mejores prácticas), reemplaza también la conciencia de clase con la de equipo. Por consiguiente, la gobernanza neoliberal convierte la clásica imagen moderna de la nación, que incluye diversas preocupaciones, temas, intereses, puntos de poder y de vista, en la nación sobre el modelo de Wal-Mart, donde los gerentes son “líderes de equipo”, los trabajadores son “asociados júnior” y los consumidores son “invitados”; cada uno integrado en el suave funcionamiento del todo y vinculados con sus fines.

En este contexto, la subcontratación, los recortes de personal, las reducciones de salarios y de prestaciones, junto con la desaparición de servicios públicos, se presentan todos como decisiones de negocios y no políticas.[24] Lo anterior también implica que, cuando la “realidad” económica así lo requiera, será posible tirar legítimamente por la borda incluso a los individuos más absolutamente responsabilizados. El capital humano por sí mismo tiene la responsabilidad de mejorar y asegurar su futuro, se espera que invierta en sí mismo de manera sabia y su dependencia se condena. Sin embargo, para la empresa o la nación, el capital humano está unido al proyecto del todo y se

valora de acuerdo con vicisitudes y exigencias macroeconómicas. Esto implica que ni su responsabilidad ni su fidelidad garantizan su supervivencia. También implica que la solidaridad y el sacrificio de los trabajadores que alguna vez se dirigió hacia los sindicatos en la forma de cuotas sindicales o huelgas ahora se dirige hacia el capital y el Estado en la forma de aceptación de despidos y de la reducción de horas y prestaciones. Implica tolerar que se sustituya el trabajo propio por la mano de obra de prisioneros o indocumentados o perder negocios ante empresas que tienen acceso a este tipo de fuerza laboral.<sup>[25]</sup> Implica estar dispuesto a sufrir impuestos regresivos y las arcas del Estado en bancarrota porque los impuestos corporativos y de extracción de minerales desalientan la inversión, alejan los negocios y obstaculizan el crecimiento. Implica aceptar encomios para gastar, tomar préstamos y ahorrar de acuerdo con las necesidades cambiantes de la economía, en vez de con las necesidades propias, las de la familia, la comunidad o el planeta. Asimismo, en los lugares donde las medidas de austeridad son más severas, como recientemente aprendió todo el sur de Europa, implica aceptar índices elevados y persistentes de desempleo en combinación con recortes de protecciones y servicios sociales, algo que puede poner la vida en peligro.

La idea de que los ciudadanos leales deben “compartir el sacrificio” al aceptar las austeridades, el encomio que se oye actualmente tanto de la derecha como de la izquierda, transfiere el gesto clásico de patriotismo de un registro político militar a uno económico, una transferencia que en sí misma indica la economización neoliberal de lo político. No obstante, una economía despolitizada o un cuerpo político economizado no acaban con la economía como un fin político; por el contrario, como ya se ha visto, el posicionamiento competitivo, la calificación crediticia y el crecimiento se convierten en los fines políticos, y la ciudadanía implica la reconciliación de esos fines. Una ciudadanía virtuosa emprende esta reconciliación; una mala ciudadanía (servidores públicos ambiciosos, consumidores holgazanes de prestaciones o sindicatos intransigentes de trabajadores) no lo hace. Por consiguiente, mientras que el neoliberalismo formalmente promete liberar al ciudadano del Estado, de la política e incluso de la preocupación por lo social, en la práctica integra tanto al Estado como a la ciudadanía al servicio de la economía y fusiona moralmente la independencia hiperbólica con la disposición al sacrificio.

El discurso del “sacrificio compartido” de la época de la austeridad del neoliberalismo difiere tajantemente de aquel que acompañaba a la economía del “chorreo” en la década de 1980. La era de Reagan y Thatcher prometía que la riqueza que generaban los gigantes beneficiaría a los pequeños; actualmente el ciudadano sacrificial no recibe esta promesa. Los fines económicos están

desligados del bienestar general de la población, pero, además, conforme los ciudadanos se integran a estos fines a través de la gobernanza, es posible sacrificarlos a sus necesidades, vicisitudes y contingencias en una nación, de la misma manera que ocurre en una empresa. Por consiguiente, una racionalidad política que nació en respuesta al nacionalsocialismo (recuérdese que las teorías de F. A. Hayek y de la Escuela de Ordo del neoliberalismo eran réplicas a esta formación) refleja paradójicamente algunos aspectos de él. En lugar de la promesa contractualista social —que el agregado político (o un precipitado autorizado de él) asegurará al individuo contra los peligros que amenazan su vida desde el exterior y el interior— el *homo oeconomicus* individual ahora puede sacrificarse de modo legítimo a los imperativos macroeconómicos. En lugar de asegurarse o protegerse, el ciudadano responsabilizado tolera la inseguridad, la privación y la exposición extrema con el fin de mantener el posicionamiento competitivo, el crecimiento o la calificación de crédito de la nación como empresa.

El sacrificio compartido también difiere del “dolor compartido”, las “bajas expectativas” o la “reducción de excedentes” característicos de otras décadas de la vida política económica de Estados Unidos. Por supuesto, donde hay sectores públicos ostensiblemente inflados o se señalan sujetos o naciones indulgentes para recortes o reestructuración aún circula un discurso de culpa y se toman medidas para castigar o disciplinar a pueblos, regiones o prácticas que son holgazanes o gorriones. No obstante, cuando se nos pide que compartamos el sacrificio, no se nos castiga ni sufrimos simplemente una necesidad. Algo más ocurre.

Entonces, ¿por qué es el sacrificio compartido el término común de los negocios y los gobiernos en la actualidad, el mismo que circula entre empresas grandes y pequeñas, y acompaña a la reestructuración fiscal o los auxilios financieros en la Unión Europea, los Estados, las municipalidades o en ciertos sectores económicos o públicos?[26] ¿Qué trabajo lleva a cabo este llamamiento y de qué tropos se alimenta? El sacrificio ha sido una práctica ubicua en la historia y la cultura, aunque siempre haya sido plural y cambiante.[27] Tiene usos supremamente religiosos así como profundamente profanos: existen sacrificios rituales de animales y de otros tesoros a Dios o a los dioses, sacrificios parentales del tiempo, el sueño y el dinero para los hijos, y sacrificios estratégicos en juegos (de un peón en ajedrez o para hacer que un corredor avance en beisbol).[28] ¿Qué órbita de significado alberga el llamado al sacrificio compartido en la política de austeridad neoliberal?

En una reflexión que en buena medida se centra en la Biblia hebrea y en la teoría de la guerra justa contemporánea, Moshe Halbertal argumenta a favor de

distinguir entre el sacrificio religioso y el moral político. Formula esta distinción como una que se vuelca sobre la diferencia entre “sacrificar a” algo (que suele ser un acto colectivo) y “sacrificar para” algo (que suele ser un acto individual). [29] Por consiguiente sacrificamos a lo sagrado, pero para la nación, y a los dioses, pero para la guerra. La distinción de Halbertal, útil a pesar de ser obviamente inestable,[30] también se puede plantear como aquélla entre el sacrificio en los términos de lo antiguo y lo moderno, lo religioso y lo secular, lo teológico y lo político, lo comunal y lo personal.

He aquí cómo se podría desarrollar aún más la distinción de Halbertal: el sacrificio religioso suele ser (aunque no siempre lo es) comunal, ritualista y orientado hacia la restauración del orden y la armonía. Mientras que este sacrificio por lo general conlleva el asesinato de una víctima designada y, si bien para algunos teóricos es el asesinato lo que es crucial,[31] otros afirman que su importancia reside en ofrecer vida a la fuente de la vida, al poder supremo del que emana la vida y del que toda la vida depende. La vida de un animal o de un niño se ofrece al origen sagrado de la vida como una forma de restaurar o alimentar esa fuente. El sacrificio es un ritual comunal que vuelve a narrar el origen de una comunidad y expresa su dependencia consciente de lo sagrado, pero que se distingue de otras expresiones de devoción o servidumbre en que alimentamos con vida a los poderes de lo sagrado que dan vida. Por consiguiente, Henri Hubert y Marcel Mauss argumentan que el sacrificio actúa para establecer una relación entre lo sagrado y lo profano: “Lo profano entra en una relación con lo divino [...] porque ve en él la fuente misma de la vida”. [32]

En tenue oposición con el sacrificio religioso, el sacrificio político moral (o, quizá, secular) también involucra renunciar a la vida (o a un aspecto de ella), pero resulta importante que aquello a lo que se renuncia es la vida propia. Cuando se invoca actualmente en relación con las familias, las comunidades, las naciones y los compañeros de trabajo, este tipo de sacrificio siempre es autosacrificio, el mismo que la vida moderna requiere —algo que Halbertal implica sin decir del todo— como contrapeso de un mundo que en cualquier otro sentido se organiza exclusivamente a través del interés personal.[33] De igual modo que el sacrificio religioso, el de este tipo puede implicar la muerte, en especial en la guerra, y también puede ser una expresión de dependencia y de devoción, en especial en el caso del patriotismo y el familiarismo. Sin embargo es un sacrificio de uno mismo y no de otro y es, sobre todo, un “sacrificio para” más que un “sacrificio a” algo o alguien. Renunciamos a algo que nos importa para tener un resultado y al hacerlo no renunciamos al mundo moderno del yo y sus intereses, sino que ese mundo se confirma al nombrar a este acto un sacrificio. La idea de *taking one for the team* (sacrificarse por el equipo), una

expresión idiomática que se ha expandido de los deportes a la política, al amor y al trabajo, captura un poco de esta diferencia. La expresión no asume a una comunidad neutral ni implica lo sagrado, por el contrario, expresa una elección individual de membresía o pertenencia y una disposición a anteponer una entidad más grande o un propósito más prolongado a los deseos personales o la gloria.

Para nuestros propósitos, lo importante es que tanto el sacrificio religioso como el político moral se basan en una forma de intercambio no economicista ni de mercado.[34] Ambos involucran y articulan la pertenencia a un orden más grande que uno mismo. Ambos implican una destrucción o privación de la vida con el fin de mantener o regenerar ese orden. Estas características nos recuerdan los aspectos en que la lógica del sacrificio es externa a la razón neoliberal y funge como un suplemento de ella. En parte, este suplemento es necesario porque un mundo de capitales no se cohesiona o autorregula del todo, en parte porque hay un fracaso en la racionalidad neoliberal entre la mejora normativa del capital y el crecimiento económico normativo y, en parte, porque los Estados nación individuales o federados siguen siendo la base de la conducción y la legitimación políticas en el orden económico global.

Cuando se nos ordena sacrificar a la economía como el poder supremo y sacrificar para su “recuperación” o para obtener presupuestos balanceados, la política de la austeridad neoliberal se alimenta tanto de significados religiosos del término como de seculares y políticos. Pareciéramos estar en la órbita del segundo significado, el secular, en la medida en que requiere —y no sólo se asume— “compartir”, el requerimiento mismo se emite en una expresión política moral y el requerimiento implica superar el egoísmo por el bien del equipo. Sin embargo, la devastación del bienestar humano que conllevan los recortes de trabajos, de paga, de prestaciones y servicios no genera rendimientos inmediatos a quienes sacrifican o se sacrifican. Por el contrario, la meta aparente es la restauración de la “salud” económica y fiscal del Estado, un retorno del borde de la bancarrota, el colapso monetario, el incumplimiento de la deuda o la disminución de crédito. Además, el destinatario del sacrificio no es la nación ni el *demos* sino el Estado y la economía, espectacularmente imbricados, de los que depende toda la vida pero que también exigen destrucción y privación. En la crisis de las hipotecas *subprime* de 2008, por ejemplo, setecientos mil millones de dólares de impuestos y más de cinco millones de propietarios de viviendas alimentaron a bancos “demasiado grandes para fallar”. [35] Por lo tanto, regresamos a la valencia religiosa del sacrificio. En el sacrificio compartido para la restauración económica, sacrificamos a, no para, y hacemos una oferta a un poder supremo del que dependemos tan radicalmente

pero que no nos debe nada. Se nos pide que ofrezcamos vida para propiciar y regenerar sus capacidades dadoras de vida... pero sin garantía alguna de que los beneficios de este sacrificio redundarán en nosotros.

Como ya se sugirió, el estatus del sacrificio como un suplemento de la razón neoliberal implica que tiene el potencial de exhibir o traicionar las restricciones de esa lógica. Explorar este potencial va más allá del alcance de este libro, pero señalaré dos características del sacrificio religioso que podrían abrirla.

*Sustitución y desplazamiento.* Hubert y Mauss argumentan que la sustitución es un elemento esencial del sacrificio: la víctima ocupa el lugar del sacrificador, “el sacrificador permanece protegido: los dioses toman a la víctima en vez de a él” y “la víctima lo redime”.<sup>[36]</sup> Con base en el trabajo de Samuel Leinhardt y Victor Turner, René Girard desarrolla y transforma este punto al poner el énfasis en lo que la víctima hace por la comunidad: el sacrificio, escribe Girard, es un “acto deliberado de sustitución colectiva llevado a cabo a expensas de la víctima y que absorbe todas las tensiones internas, las enemistades y las rivalidades acumuladas en el interior de la comunidad”.<sup>[37]</sup> Girard establece aquí las bases para su afamada noción de “volver chivo expiatorio”: “La víctima es un sustituto de todos los miembros de la comunidad, uno que los miembros mismos ofrecen. El sacrificio sirve para proteger a toda la comunidad de su propia violencia; provoca que toda la comunidad elija víctimas afuera de ella misma. Los elementos de disenso que se dispersan a lo largo de la comunidad se conducen a la persona de la víctima sacrificial y se eliminan, cuando menos de modo temporal, a través de su sacrificio”.<sup>[38]</sup>

Por lo tanto, ¿quién o qué podría ser el objeto de la sustitución en el sacrificio ciudadano neoliberal? ¿Qué “tensiones internas, enemistades y rivalidades” absorbe el sacrificio de la comunidad? ¿Cuáles son los “elementos de disenso que se dispersan a lo largo de la comunidad” que se eliminan temporalmente o desplazan por el llamado al sacrificio? ¿Acaso la interpelación del llamado al sacrificio reprime el disenso político o los levantamientos? De modo alternativo, quizá el “sacrificio compartido” invierte —a la vez que sustenta— la lógica general que Girard delinea: en lugar de preservar a la comunidad mediante el sacrificio de una víctima fuera de ella, se llama a toda la comunidad al sacrificio con el fin de salvar elementos particulares dentro de ella. Por consiguiente y por ejemplo, la ira dirigida de modo apropiado contra los bancos de inversión se redirige a un llamado al sacrificio compartido emprendido por sus víctimas. Lo anterior parecería ser precisamente la lógica que Occupy buscaba exponer y revertir en su intento por hacer responsables a los bancos —y no a las personas— de la creación de una economía insostenible basada en la deuda.

*Restauración.* El sacrificio religioso suele tener como objetivo no sólo alimentar o propiciar a los dioses, sino el reequilibrio de las fuerzas de la vida y la existencia común. Girard insiste en que “el propósito del sacrificio es restaurar la armonía de la comunidad, para reforzar el tejido social”.<sup>[39]</sup> ¿Cuál es la falta de armonía o el tejido social rasgado que está en juego en el llamado al sacrificio en los regímenes neoliberales contemporáneos? ¿Es sólo fiscal y económico? ¿Involucra sólo la deuda, los gastos o incluso las instituciones financieras reguladas de modo inapropiado? Quizá también esté en juego una crisis de valores, una crisis en la identidad y la promesa del cuerpo político, incluso una crisis de la democracia. El rechazo del encomio al sacrificio puede revelar de modo productivo estas otras crisis y, al hacerlo, desafiar su forma neoliberalizada.

*Ciudadanía,* en su modo más escueto, no es más que afiliación. Cualquier cosa ligeramente más robusta inevitablemente vincula con el patriotismo, el amor a la patria, sin importar si el objeto de apego es la ciudad, el país, el equipo, la empresa o el cosmos.<sup>[40]</sup> En sí mismo, el patriotismo puede expresarse de muchas maneras, desde la crítica radical hasta la devoción esclavizante, desde la actividad comprometida hasta la obediencia pasiva; no obstante, en todos los casos el signo de su consumación es la disposición a arriesgar la vida, que es la razón por la que los soldados durante la batalla siguen siendo su icono perdurable y la razón por la que Sócrates presentó la aceptación de su sentencia de muerte como la prueba definitiva de su lealtad a Atenas y se comparó con un soldado al hacerlo.<sup>[41]</sup> Actualmente, cuando las mediciones de la economía han saturado al Estado y al propósito nacional, el ciudadano neoliberal no necesita arriesgar estoicamente su vida en un campo de batalla, sólo necesita aguantar sin quejarse ante el desempleo, el subempleo o el empleo hasta la muerte. El ciudadano neoliberal adecuadamente interpelado no exige protección contra la explosión repentina de burbujas en el capitalismo, contra las recesiones que eliminan empleos, las contracciones de crédito o los colapsos del mercado de bienes raíces, su apetito de subcontratar o el descubrimiento del placer y la utilidad en apostar en contra de sí mismo o por la catástrofe. El ciudadano también acepta la intensificación neoliberal de las desigualdades como algo básico para la salud del capitalismo: lo que incluye los salarios por debajo de la línea de pobreza de la mayoría y la inflada compensación de los banqueros, los directores ejecutivos e incluso los administradores de instituciones públicas, e incluye también el acceso reducido de los pobres y la clase media a bienes que antes eran públicos y ahora han sido privatizados. Este ciudadano libera al Estado, a la ley y a la economía de la responsabilidad hacia sus condiciones y sus



predicamentos y de la obligación de responder a ellos, y está listo cuando se le pide que se sacrifique a la causa del crecimiento económico, el posicionamiento competitivo y las restricciones fiscales.

Por consiguiente, de nuevo, una racionalidad que nació en oposición al fascismo acabó por reflejar ciertos aspectos de él, aunque a través de poderes sin rostro, cuya mano es invisible, y sin un Estado autoritario. Lo anterior no quiere decir que el neoliberalismo sea fascismo o que vivamos en una época fascista. Sólo busca señalar las convergencias entre algunos elementos del fascismo del siglo xx y los efectos imprevistos de la racionalidad neoliberal en la actualidad. Estas convergencias se presentan en la valoración del proyecto económico nacional y el sacrificio por un bien mayor en el que se integra a todos, pero del que la mayoría no espera obtener beneficios personales.<sup>[42]</sup> También se presentan en la creciente devaluación de la política, los públicos, los intelectuales, la ciudadanía educada y todos los propósitos colectivos que no sean la economía y la seguridad.

Éste es el orden de las cosas que desafían las protestas de años recientes en contra de las medidas de austeridad y la privatización. En lugar de la imagen de nación (o de Europa) sobre el modelo de una empresa, estas protestas suelen luchar por revivir la imagen de la nación como *res publica*, cosa pública, y del pueblo como un cuerpo político vivo. Resulta irónico que estas protestas surjan en parte de las solidaridades rotas del neoliberalismo. El “99 por ciento” que Occupy aseguraba representar, por ejemplo, no se fundaba en asociaciones de trabajadores, estudiantes, consumidores, clientes del bienestar o deudores. Por el contrario, en otoño de 2011 Occupy era una coalición pública y un levantamiento de solidaridades desmanteladas y ciudadanías fragmentadas y dispersadas por la racionalidad neoliberal. Esta erupción, de igual modo que las del sur de Europa en 2012 o Turquía, Brasil y Bulgaria en la primavera de 2013, se reapoderaron del espacio privado como espacio público, ocuparon lo que tenía dueños y, sobre todo, rechazaron la imagen de la ciudadanía reducida al capital humano sacrificial y el capitalismo neoliberal como un poder sagrado que sustenta la vida; buscaban reclamar la voz política acallada por esas figuras, pero ¿una voz en nombre de qué futuro?

## DESESPERANZA, ¿ES POSIBLE OTRO MUNDO?

Actualmente, la izquierda euroatlántica suele representarse, tanto desde el interior como desde el exterior, como acorralada por un predicamento sin precedentes: sabemos lo que está mal en este mundo, pero no podemos articular

un camino para salir de él o una alternativa global. Ante la falta de una visión que reemplace a aquellas que se hundieron en los bancos de la represión y la corrupción en el siglo xx, quedamos confinados a la reforma y la resistencia: este último es un término favorecido en la actualidad, en parte porque permite la acción como reacción, en vez de como la creación de una alternativa. Mientras que la izquierda se opone a un orden animado por las ganancias en vez de la prosperidad de la Tierra y de sus habitantes, no queda claro actualmente cómo ésta se podría obtener y organizar. La globalización capitalista, la misma que Marx imaginó que produciría una clase que se universalizaría al invertir su denigración en un poder y una libertad compartidos, ha producido en su lugar problemas que dejan paralizado: ¿qué orden(es) planetario(s) económico(s) y político(s) podrían promover la libertad, la igualdad, la comunidad y la sustentabilidad de la tierra y también evitar el dominio de aparatos administrativos masivos, mercados complejos y pueblos y partes del globo que han sido históricamente poderosos? ¿Qué sistema económico global alternativo y qué acuerdos políticos podrían respetar las diferencias regionales históricas, culturales y religiosas? Dentro de estos acuerdos, ¿qué o quién tomaría las decisiones —y las ejecutaría— en torno a la producción, la distribución, el consumo y el uso de recursos, sobre los umbrales de población, la coexistencia de las especies y la finitud terrena? ¿Cómo usar los conocimientos locales y lograr el control local esencial para la prosperidad humana y la administración ecológica en el contexto de cualquier sistema mundial? ¿Cómo evitar subversiones rebeldes sin represión militar y cómo evitar la corrupción y el enriquecimiento ilícito sin vigilancia ni patrullaje policial? ¿Hacia dónde, hacia el Estado nación o hacia la ley internacional?

En aquellos lugares donde los pensadores y ciudadanos han estado dispuestos a plantear y considerar estas preguntas, las respuestas han sido escuetas. No obstante, la izquierda no se encuentra sola en su vacilación ante la tarea de crear, tanto en ideas como en instituciones, una trayectoria alternativa y realizable para el futuro. Por el contrario, el predicamento de la izquierda refleja un cansancio y una desesperación ubicuos, si bien no reconocidos del todo, en la civilización occidental. En el triunfante “fin de la historia” de Occidente, la mayoría ha dejado de creer en la capacidad humana para crear y mantener mundos que sean compasivos, libres, sostenibles y, sobre todo, que estén de modo modesto bajo el control humano. Esta pérdida de convicción en la capacidad humana de crear y guiar su existencia, o incluso asegurar su futuro, es el sentido más profundo y devastador en que la modernidad ha “terminado”. La perversa teología de los mercados del neoliberalismo descansa sobre esta tierra de creencias arrasadas de lo moderno. Al conferir a los mercados todo el

poder para dar forma al futuro, insiste en que los mercados “saben más”, incluso si, en la era de la financiarización, los mercados no saben y no deben saber y la mano oculta se ha perdido para siempre.[43]

La racionalidad neoliberal no fue la que originó esta desesperanza de la civilización. Sin embargo, su imagen de lo humano, su principio de realidad y su visión del mundo –“no hay alternativa”– consagra, vuelve más profunda y naturaliza esta desesperación sin reconocerla.[44] Al dejar que los mercados decidan nuestro presente y nuestro futuro, el neoliberalismo abandona por completo el proyecto de dominio individual o colectivo de la existencia.[45] La solución neoliberal a los problemas siempre es más mercados, mercados más completos, mercados más perfectos, mayor financiarización, nuevas tecnologías, nuevas maneras de monetizar. Cualquier cosa excepto la toma humana de decisiones colaborativas y contestatarias, el control sobre las condiciones de la existencia, la planeación para el futuro. Cualquier cosa excepto las construcciones deliberadas de la existencia a través de la discusión democrática, la ley o las políticas. Cualquier cosa excepto el conocimiento humano, la deliberación, el juicio y la acción que se asocian de modo clásico con el *homo politicus*.

La tarea de la izquierda hoy está enmarcada dentro de este generalizado colapso de la fe en los poderes del conocimiento, la razón y la voluntad para la construcción y el mantenimiento de nuestra existencia común. La idea de que “otro mundo es posible” corre en sentido contrario a esa ola de desesperanza general, a esa pérdida de fe en las capacidades humanas para gestar y guiar un orden decente y sostenible, a esa resignación a ser juguetes de poderes que escaparon del frasco en que los seres humanos los germinaron. Sólo la izquierda mantiene la creencia de que todos pueden vivir bien, vivir libres, vivir juntos: un sueño cuyo abandono se expresa en el dominio de la razón neoliberal, abandono que a su vez es la razón por la cual esta forma de razón se pudo arraigar tan fácilmente. En la misma cinta infinita en que corre una economía capitalista que no puede detenerse sin colapsar es donde se coloca ahora a todo ser y toda actividad, y los horizontes de otros significados y propósitos se reducen en consecuencia. Éste es el punto sin retorno de la civilización que marca la racionalidad neoliberal, su posmodernismo y su profundo antihumanismo, su rendición a una sentida condición de impotencia humana, ignorancia, fracaso e irresponsabilidad.

De este modo, las dificultades de la izquierda se agravan ante esta generalizada rendición a los poderes apabullantemente grandes, rápidos, complejos y en apariencia imparables que organizan el mundo de hoy. Encomendada ya con las difíciles labores de perforar el sentido común

neoliberal y de desarrollar una alternativa viable y convincente a la globalización capitalista, la izquierda debe también contrarrestar esta desesperanza de la civilización. La dificultad de nuestra tarea en los tres frentes es así incalculable, no tiene una recompensa inmediata ni garantía alguna de éxito. No obstante, aparte de esta tarea, ¿qué otra cosa podría ofrecer la más mínima esperanza de un futuro justo, sostenible y habitable?