

¿CÓMO LEER EL NEOLIBERALISMO CONTEMPORÁNEO? ALGUNOS DESAFÍOS DE LA CRÍTICA IDEOLÓGICA DEL MOMENTO ACTUAL

DOSSIER

GISELA CATANZARO - giselacatanzaro@yahoo.com

Universidad de Buenos Aires. Facultad de Ciencias Sociales. Instituto de Investigaciones Gino Germani – Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

FECHA DE RECEPCIÓN: 16-2-19

FECHA DE ACEPTACIÓN: 6-8-19

Resumen

Este artículo considera la posible caducidad de ciertos conceptos y modalidades de la crítica ideológica forjados para pensar momentos anteriores del capitalismo, de cara a las inflexiones adoptadas por el neoliberalismo tras su primera crisis, el ocaso de la utopía multiculturalista y el desdibujamiento de la fantasía de un “capitalismo libre de fricción”. Como parte los efectos sobre la subjetividad producidos por un nuevo neoliberalismo emocional y punitivo dominante hoy a nivel mundial, en la primera sección analizamos el incrementado deterioro de las condiciones de producción de autonomía subjetiva -simultáneamente exaltada por un discurso emprendedorista, anti-intelectualista y familiar-, y cierta mutación, perceptible tanto en la discursividad pública local como en el tipo de apegos dominantes en esta época, del cinismo a la crueldad. Atendiendo a la creciente auto-referencialidad de estos discursos que aparentemente los vuelve inmunes a todo cuestionamiento, en la segunda sección consideramos la posible inactualidad de la crítica ideológica como negación determinada, partiendo de las reflexiones elaboradas por Theodor Adorno respecto de las mutaciones impuestas a la crítica de las ideologías por las particularidades del nacionalsocialismo. Finalmente, defendemos la productividad de una coexistencia inarmónica de modelos de crítica ideológica diversos a partir de la lectura de algunos aspectos de la crítica del capitalismo elaborada por Marx en *El capital*.

Palabras clave: Crítica ideológica – Neoliberalismo – Th. Adorno – K. Marx

READING CONTEMPORARY NEOLIBERALISM. SOME CHALLENGES FACED BY IDEOLOGICAL CRITIQUE OF THE PRESENT TIME

Abstract

The question I would like to pose in this essay refers to the kind of concepts and modulations of critique of ideology needed to account for the transformations that have taken place in Neoliberalism with the re-launching of capitalism after the decline of the multicultural global utopia and the crisis of the fantasy of capitalism without friction. In the first section I consider, on the one hand, the damage on the conditions for autonomy generated by neoliberalism's entrepreneurialism and politics, but also by its anti-intellectualism. On the other hand I try to understand some mutations, perceptible in the local public discourse and sensibility, from cynicism to cruelty; from the cynic attitude towards the universals typical of Argentinean neoliberalism during the nineties to a new dominant ideology that openly asks for an unlimited sacrifice which goes beyond selfishness and self preservation. Taking account of the increasing self-referentiality of neoliberal discourse, in the second section I consider the actuality of ideological critique understood as determined negation or critique of false consciousness, on the basis of Th. Adorno's reflections on the mutations of ideology under National Socialism. Finally, taking into consideration the critique of capitalism developed by Marx in *The Capital*, I argue in favour of a dissonant coexistence of different models of critique.

Keywords: Ideological criticism – Neoliberalism – Th. Adorno – K. Marx

I. Introducción

Este trabajo se interroga por los modos de la lectura crítica, en particular, por los conceptos y las modalidades de la crítica de las ideologías requeridos hoy por los modos de existencia actuales de lo ideológico en el capitalismo neoliberal contemporáneo. Planteamos esta interrogación en base a dos sospechas. Por una parte, la sospecha de que en nuestro presente la reflexión sobre la actualidad histórica ha tendido a unilateralizarse a partir de un cierto encolumnamiento en disposiciones teóricas contrastantes que ha resultado en la pérdida de una serie de tensiones relevantes para producir una interpretación crítica la actual coyuntura. Por otra parte, partimos de la sospecha de que algunas de las categorías con las que a veces intentamos pensar la actual inflexión del capitalismo neoliberal padecen una cierta inercia por la cual lo ya pensado para momentos anteriores del neoliberalismo resulta sencillamente proyectado sobre el presente.

Ninguna de estas dos sospechas es totalmente original y, en este texto, se inspiran en antiguas reflexiones sobre el materialismo formuladas por autores como Marx, Walter Benjamin, Theodor Adorno o Louis Althusser. Asumir esa herencia significa aquí, antes que nada, asumir que el pensamiento tiene lugar forzado por circunstancias le salen al paso, que no domina, y que por ello mismo le impiden elegir adonde ir, pero también ir a cualquier parte. En este sentido, materialista sería el tipo de práctica que asume que las preguntas teórico-metodológicas por la lectura no suceden en la pura inmanencia del pensamiento, sino que se plantean siempre en relación a lo no idéntico a él, algo que lo excede, y que Adorno a veces refería como “la fuerza de la historia” (Adorno, 1995: 43).

Partiendo de esta base, querríamos sostener que la crítica de la ideología se constituye a partir de una tensión. Por una parte, sus posiciones ciertamente no resultan deducibles de la historia, ni de lo dado tal como viene dado, y en este sentido ella no puede evitar el gesto de trascendencia respecto de lo existente que toda la tradición occidental asoció con el movimiento de la autorreflexión y que plantea dilemas propiamente teóricos. Por otra parte, ese pensamiento que tiene su densidad propia o su autonomía relativa (Althusser, 1999), nunca sigue su propia voluntad sino que, en tanto permanente interrogación del cambio histórico, está expuesto a las emergencias históricas concretas de lo ideológico que interroga. Como sugiere Adorno en el marco de una reflexión sobre la relevancia y mutaciones del concepto de ideología, esto significa que la crítica de las ideologías se configura a partir de un doble límite, puesto que “si la determinación y comprensión de las realidades ideológicas presuponen una teoría, a la inversa y en igual medida, la definición teórica de lo que es ideología depende de lo que efectivamente actúa como producto ideológico” (Adorno, 1969:200).

De esa dependencia de la historia, que expone al pensamiento a los asombrosos entrelazamientos de lo real, provienen muchas de las transformaciones que ha tenido que sufrir el concepto de ideología y también las modalidades de la crítica ideológica a lo largo de su historia, para poder seguir pensando fenómenos dispares tanto en lo referente a sus circunstancias, como respecto de los mecanismos de subjetivación y las representaciones del proceso histórico

involucradas en cada caso. La pregunta ¿cómo leer el neoliberalismo contemporáneo? está atenta a esas diferencias, que supusieron, entre otras cosas, el señalamiento de posibles límites no solo teóricos sino también históricos asociados a la clásica idea de crítica ideológica como negación determinada de las falsas pretensiones de un discurso, frente a formaciones subjetivas marcadas por el cinismo, o frente a discursos escasamente provistos de justificaciones y relativamente indiferentes respecto de la búsqueda de coherencia argumental, tales como aquellos que Adorno describió al intentar dar cuenta de las diferencias entre el liberalismo y el nacionalsocialismo.

En este trabajo nos preguntamos en qué medida estaríamos en una situación similar hoy cuando, luego de la crisis de la utopía multiculturalista y de la fantasía de un capitalismo libre de fricción, el neoliberalismo parece haber entrado en una nueva inflexión punitiva (Davies, 2016) por la cual los énfasis en la potencia ilimitada de todos y la hiper-responsabilización del sujeto típicas del discurso emprendedorista del neoliberalismo, se combinan con un nuevo protagonismo de la figura del castigo y el auto-castigo. En esta nueva inflexión, el neoliberalismo ofrece, por una parte, una canalización para los temores y frustraciones generados por el capitalismo “liberando” a los sujetos para descargar altos niveles de agresión sobre otros; y, por otra parte, provee una codificación moral que apela a léxicos teológicos de culpa y redención del pecado para justificar los efectos de las políticas de austeridad y el aumento de las desigualdades así como los estragos que ambos producen sobre las vidas.

En un contexto semejante ¿sería el cinismo un concepto propicio para pensar las subjetividades interpeladas actualmente por el neoliberalismo? ¿O bien antes que de desapegados cínicos resultaría más propicio hablar de combativos cruzados dispuestos a todo tipo de sacrificio en pos de la recuperación justiciera de un orden que habría sido mancillado? ¿Es posible seguir mentando la figura de la tecnocracia y de la administración anti-política y *pseudo* neutral para referirse a este neoliberalismo? ¿O acaso la emergencia de nuevas derechas neoliberales a nivel mundial nos confronta, más bien, con nuevas formas de politización de un autoritarismo social cuyos niveles de exhibición pública habrían sido

inimaginables unos pocos años atrás? Como sucede con las ideas de desapego cínico y tecnocracia, es posible que muchos de los conceptos elaborados para dar cuenta del neoliberalismo de los años noventa -multiculturalismo posmoderno, despolitización, anti-conflictivismo, entre otros- hoy exijan ser reinterrogados en función de una pregunta por su potencia analítica en la actualidad.

Pero aquí no se trata únicamente de volver sobre esa dimensión conceptual sino también de pensar qué modalidades de la crítica exige la actual coyuntura político-ideológica y, en este nivel, el desafío podría ser opuesto al que emerge en el plano categorial. Mientras allí resultaría cuestionable cierta inercia que a veces impulsa al pensamiento a persistir en lo ya pensado, aquí podríamos enfrentarnos al peligro de absolutizar la discontinuidad: la discontinuidad entre la crítica de las falsas pretensiones de un discurso y el estudio de su productividad; entre la crítica inmanente y la normativa; entre las aspiraciones del humanismo y aquellas del pos-humanismo. Esta tendencia a la afirmación de discontinuidades totales -que podría leerse como una inversión especular del supuesto de que existe un único modelo de crítica ideológica válido para todos los tiempos e inmune al cambio histórico-, corre el riesgo de sancionar con excesiva premura la caducidad e improductividad de ciertos modelos críticos que continúan siendo operativos en registros específicos. Junto con una fetichización de la novedad o el acontecimiento que omite las continuidades existentes entre los fenómenos en cuestión, ese énfasis en lo absolutamente otro de lo nuevo podría tener también como efecto un aplanamiento de los procesos ideológicos estudiados a una única dimensión y que iría en detrimento de su complejidad interna.

Atendiendo a esta doble dimensión metodológica y conceptual, en lo que sigue proponemos considerar, en primer lugar, ciertas transformaciones sufridas por la ideología neoliberal en los últimos años y que a nuestro entender exigirían la formulación de conceptos capaces de leer con mayor precisión que aquellos con los que ya contamos las mutaciones operadas en el plano de la subjetividad y la política por el relanzamiento del capitalismo luego de sus últimas crisis. Entre esos desplazamientos ideológicos nos focalizaremos, por una parte, en el incrementado deterioro de las condiciones de producción de autonomía, que coexiste con una

exaltación de la misma por un discurso emprendedorista, anti-intelectualista y familiar, y -por otra parte- en cierta mutación, perceptible tanto en la discursividad pública de la Argentina como en el tipo de apegos dominantes en esta época, del cinismo a la crueldad. Según nuestra hipótesis de lectura, ambos rasgos vendrían asociados al aumento de la precariedad social y a cierta tendencia a la absolutización que se operaría en el capitalismo neoliberal una vez despojado de la promesa del “globo” y que realiza un giro totalitario en el cual ningún juego de parcialidades puede ser tolerado y toda interrogación reflexiva resulta sospechosa. En lo relativo a la dimensión que llamamos metodológica, en un segundo apartado consideraremos la posible caducidad de la crítica ideológica en su formulación clásica como confrontación de las pretensiones de un discurso con las realidades que produce, de cara a una creciente auto-referencialidad de los discursos dominantes que aparentemente los vuelve inmunes a todo cuestionamiento. Para esto partimos de las reflexiones elaboradas por Adorno en referencia a las mutaciones de la crítica ideológica impuestas por las particularidades ideológicas del nacionalsocialismo -pero que en cierto sentido se podrían extender también a las sociedades industriales avanzadas en su diferencia respecto del liberalismo anterior-, y consideramos luego la posible productividad de una coexistencia inarmónica de modelos de crítica ideológica diversos a partir de la lectura de algunos aspectos de la crítica del capitalismo elaborada por Marx en *El capital*.

Este segundo nivel de la indagación surge de un doble interrogante. En primer lugar nos preguntamos si la disociación absoluta de la crítica en tanto negación determinada de las pretensiones de un discurso -en un caso- y en tanto análisis de los mecanismos de producción de efectos subjetivos -en otro caso-, no favorece la deriva ideológica de ambas en un sentido humanista moralizador y en un sentido pragmático funcionalista respectivamente. Por otra parte, aunque en continuidad con lo anterior, consideramos la posibilidad de que la atención exclusiva a la performatividad de los dispositivos sociales conlleve una subestimación de la necesidad subjetiva de justificaciones del orden y las jerarquías sociales así como de los diversos modos en que esa necesidad es actualmente asumida por discursos político-ideológicos en conflicto con otros. Sin dejar de operar a en el plano de la

afectividad y fundamentalmente a nivel inconciente, estos últimos no dejan de insistir en el encanto de las cosas que son: en la belleza de “la vida humilde que lamentablemente nos rodea”, en la nobleza del “sacrificio que estamos haciendo”, y en la justicia del castigo sobre “aquellos que no se esforzaron lo suficiente y pensaron que podían vivir a expensas de otros”.

II. Avatares de la subjetividad bajo el neoliberalismo post-utópico

“El estremecimiento, que está contrapuesto rotundamente al concepto habitual de vivencia, no es una satisfacción particular del yo, no se parece al placer [...] estremecido [él] comprende su propia limitación y finitud. Esta experiencia es contraria al debilitamiento del yo que la industria cultural lleva a cabo [...] Para ver más allá de la prisión que el yo es, el yo no necesita la dispersión, sino la tensión máxima”

Th. Adorno: *Teoría Estética*

49

II. a- Valencias de la (des)autonomía y nuevo anti-intelectualismo

En la década del cuarenta del siglo pasado, frente a una razón de Estado totalitaria y a diversas ideologías de la integración generadoras de conformismo y aplanadoras de toda diferencia, Theodor Adorno insistía en el “índice temporal” de los conceptos y categorías filosóficas (Adorno, 2002). Ese índice temporal impedía, según él, juzgarlos en bloque y planteaba en cambio a la crítica de la sociedad la tarea de volver a interrogar, en cada coyuntura, la potencia de nombres que tras haber estado ligados a la promesa de emancipación, habían devenido figuras claves en la reproducción de la dominación y la perpetuación de la injusticia, pero que la historia parecía asimismo reservar para otras relecturas. De acuerdo al planteo de *Minima Moralia*, en aquella situación histórica específica la crítica se encontraba frente a una tarea paradójica respecto de las categorías de la filosofía moral heredadas del liberalismo y, en particular, respecto de la categoría de individuo. Una categoría a la cual *en la época de su decadencia* -decía Adorno- le llegaba la

hora de “decir la verdad” y que, frente a la nulidad de la vida individual declarada por la lógica “objetiva” de la totalidad, podía contribuir en esa coyuntura a un conocimiento que el término “individuo” simplemente encubría “durante el tiempo en que, como categoría dominante, se afirmaba sin fisuras” (Adorno, 2002:10).

Querría sugerir que nuestro propio presente nos expone hoy a la tarea de realizar un rescate dialéctico semejante respecto de otra categoría de la filosofía moral, la autonomía, cuya dialéctica es preciso reactivar en un espíritu próximo al que recientemente ha dado lugar a una reactivación de la dialéctica de la vulnerabilidad.¹ Constituyendo uno de los objetos de mayor exaltación dentro de la ideología emprendedorista que en el presente culpabiliza a los individuos como responsables absolutos de su suerte, la autonomía es también esa frágil posibilidad de apertura a una interrogación capaz de poner en suspenso los mandatos de lo dado. Una posibilidad cuyo advenimiento se ve activamente socavado por la modulación del capitalismo neoliberal dominante en la actualidad. Celebrada como un fetiche, la autonomía se encuentra hoy simultáneamente en una “época de decadencia” -para mentar los términos de Adorno-, y es precisamente por eso que su evocación resulta necesaria para un pensamiento comprometido con una emancipación aún pendiente que tendrá que aprender a declinarla en modos que la vuelvan inutilizable para el discurso de la autosuficiencia.

Hablar de “des-autonomía”² es un ensayo en tal dirección: un intento de nombrar lo que está en peligro, evitando al mismo tiempo hipostasiarlo como una condición garantizada o algo ya consumado en un pasado que sólo se trataría de recuperar

¹ En *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea* (Buenos Aires: Paidós, 2017) y en *Desposesión: lo performativo en lo político* (Buenos Aires: Eterna cadencia, 2017) Judith Butler muestra que la crítica del capitalismo en su actual inflexión neoliberal requiere simultáneamente una crítica de la precarización de la vida que éste produce a nivel económico y social (crecientes niveles de desigualdad, retirada de los soportes e infraestructuras sociales, etc.), y una crítica de su imperativo de autosuficiencia individual, a través del cual se delinea la figura de un individuo omnipotente. Este requerimiento doble expone a la crítica a una tarea paradójica consistente en rechazar aquella creciente vulnerabilidad de la vida individual socialmente impuesta y administrada, y al mismo tiempo en afirmarla como una condición existencial ilusoriamente desconocida por el narcisismo del individuo. En este sentido, la vulnerabilidad emerge, en el planteo de Butler, simultáneamente como *objeto* de la crítica y *parte constitutiva del discurso crítico* de la ideología de la autosuficiencia.

² Al hablar de des-autonomía nos hacemos eco de lo planteado recientemente por Diego Tatián respecto al concepto de democracia. Ver Tatián, D. (2018). “Des-Democracia”. Disponible en <http://www.agenciapacourondo.com.ar/relampagos/des-democracia-por-diego-tatian>.
<http://publicaciones.sociales.uba.ar/argumentos/> N° 21 | Octubre de 2019

tal cual fue. Así, partiendo de la base de que la autonomía no constituye un estado que algún tipo de facultad eterna del sujeto podría permitirnos pensar como asegurado en todo tiempo y lugar, hablar de des-autonomía quiere decir aquí que hoy sus condiciones históricas de emergencia se ven amenazadas por un neoliberalismo de nuevo cuño que, en su giro hacia el absoluto, socava de un modo aún más crucial que sus antecesores las instancias reflexivas que podrían exponer a los imperativos dominantes y a las autoevidencias subjetivas a su conflictividad interna e irresolución.

Eso no significa necesariamente plantear al presente como una catástrofe en discontinuidad total con momentos anteriores. En cierto sentido, si el neoliberalismo contemporáneo daña la posibilidad de autonomía es precisamente *porque y en tanto* -como antes hizo con la categoría de individuo un liberalismo anterior- la exalta, asumiéndola como un presupuesto y no como aquello que una política tendría la responsabilidad de ayudar a advenir. Pero, por otra parte, la inflexión neoliberal del capitalismo socava la autonomía de un modo particularmente activo y sistemático porque, como enfatizan entre otras Judith Butler (2017) y Wendy Brown (2015), plantea una situación relativamente novedosa en dos sentidos. Por una parte porque, al generar una situación generalizada -aunque desigualmente distribuida- de incertidumbre, socava las infraestructuras sociales requeridas para una organización autónoma de la propia vida en un plano económico. En segundo lugar, el neoliberalismo daña la autonomía al obliterar, con su tendencia a lo que Wendy Brown llamó “economización del yo”, el espacio de tensiones en el que el sujeto autónomo podría llegar a advenir³. Cuando el sujeto moral es exclusiva y coherentemente interpelado como un emprendedor, dice Brown, la autonomía del individuo entendida como su capacidad de auto-reflexión, de deliberación racional entre

³ En *Undoing the Demos. Neoliberalism's Stealth Revolution* (New York: Zone Books, 2015) Brown muestra que la lógica mercantil, extendida por el neoliberalismo a todos los ámbitos de la vida, tiende a arrasar con cierta pluralidad interna del individuo moderno, jaqueando la posibilidad de emergencia de un sujeto autónomo. Mientras que en el liberalismo clásico el *homo economicus* describía la racionalidad imputada al hombre en la acción económica, en el neoliberalismo ésta se extiende como modo de subjetivación que ya no encuentra límites ni conflictos con principios morales, voluntades políticas, o afectos de otras esferas de la vida individual.

cursos de acción alternativos y la toma de decisiones, queda aplanada a una mera capacidad de gestión de la vida en los términos de lo dado, y la práctica del individuo resulta reducida a un mero e ilimitado ejercicio reproductivo de auto-capitalización.

Esta des-autonomía promovida en términos generales por el capitalismo neoliberal se agudiza, a su vez, en nuevas inflexiones de un neoliberalismo que, tanto a nivel de las discursividades públicas como de las sensibilidades sociales, presenta rasgos crecientemente punitivistas y anti-intelectuales en un momento donde la desigualdad asciende a niveles que no conocía desde principios del siglo XX pero en el cual simultáneamente parece imposible imaginar alternativas al capitalismo. Como señalaba Horkheimer en un premonitorio ensayo de 1937, en tales circunstancias de adaptación más o menos forzosa parece cundir una hostilidad hacia lo teórico que

“apunta en verdad a la actividad transformadora ligada con el pensar crítico. Éste 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” (Horkheimer: 2003, 262).

Como en el momento histórico mentado por Horkheimer, en el actual neoliberalismo punitivo la reflexión en tanto tal parece volverse sospechosa, al tiempo que, como señala William Davies (2016), el lenguaje tiende a vaciarse de su aspiración epistemológica o semiótica a representar la realidad y ofrece crecientemente formas de afirmación vacías, esquemas de confirmación, que son, por el contrario, maneras de reforzarla. A la exaltación fetichista de la autonomía que se desentiende de las condiciones materiales de su advenimiento y a la armonización mercantil de los conflictos valorativos en torno a los cuales emergería el sujeto ético, se suman entonces los daños sobre el potencial de autonomía derivados de un culto de lo dado y de una ritualización exacerbada del

discurso que hoy tienden a develar toda disonancia o vacilación subjetiva frente a las “evidencias” como un negativismo superfluo cuando no patológico⁴.

Ahora bien ¿en qué condiciones se produce esta torsión del neoliberalismo que, en la Argentina, sería preciso caracterizar además -como tempranamente puso de relieve Horacio González (2017)- como una renovada exaltación de la vida doméstica por la que resulta expulsado “el azar de la historia”⁵? La hipótesis que querría plantear es que el clima ideológico del que el macrismo argentino es parte activa y a la vez expresión, no puede ser pensado en la mera continuidad de lógicas neoliberales anteriores. Reclama, en cambio, la conceptualización de las nuevas violencias -violencias sobre la posibilidad de reproducción de los cuerpos, sobre la autonomía y sobre el lenguaje- que emergen junto con una absolutización del presente caracterizada por muchos como un signo de la posmodernidad⁶ pero que sin duda se vio agudizada a nivel global luego de 2008. Como intentaremos argumentar, es esa absolutización del presente, aludida de modos diversos en las ideas de “realismo capitalista” (Fisher, 2018) o “posdemocracia” (Crouch, 2004; Streeck, 2017), lo que tanto a nivel subjetivo como en lo que respecta a las justificaciones del orden provistas a nivel del discurso político, tiende a traducirse en un pasaje de lo que podríamos llamar “viejo cinismo multicultural”, a la crueldad contemporánea.

II. b- Del cinismo a la crueldad

El cinismo constituyó uno de los rasgos de la subjetividad neoliberal más persistentemente destacados por la crítica durante la década de 1990. Retomando la fórmula de Sloterdijk, en *El sublime objeto de la ideología* -publicado en castellano en 1992- Slavoj Zizek insistía en su carácter ilusorio: el cinismo era la

⁴ Para un ejemplo de patologización sistemática del impulso crítico que identifica la vitalidad con la ausencia de cuestionamientos se pueden observar las declaraciones del filósofo y actual asesor del gobierno Alejandro Rozitchner. Consultar, entre otros, <http://www.lanacion.com.ar/1968830-alejandro-rozitchner-el-pensamiento-critico-es-un-valor-negativo> y https://youtu.be/Df6zF4f_D18

⁵ Refiriéndose al protagonismo de las relaciones familiares en la retórica del PRO, Horacio González destaca la enajenación de los símbolos y disputas históricas que se efectiviza con el aplanamiento del lenguaje a la esfera de una domesticidad que, a su vez, se invoca como más auténtica, espontánea y aporética. En un artículo reciente Wendy Brown (2018) ha señalado una tendencia similar hacia la “familiarización” por parte del neoliberalismo en los Estados Unidos.

⁶ Cfr Jameson, F. (1999). *El giro cultural*. Buenos Aires: Manantial.

ilusión de estar más allá de la ilusión. Pero allí mismo enfatizaba también que se trataba de una falsa conciencia *ilustrada*, que pretendía situarse más allá de toda ingenuidad universalista y que declaraba abiertamente su propio interés particular (Zizek, 2003). El gesto característico del cínico era el desdén frente a las pretensiones del universal, que él denunciaba como simples imposturas. No lo hacía en pos de una universalidad menos dañina, sino para “blanquear” el fondo de particularismo despiadado que, “a fin de cuentas” -declaraba en el tono superado del que se las sabe todas- constituía el único sustrato real de toda práctica. El cinismo, como conducta pública -escribía, en sintonía con Zizek, por entonces María Pía López - gestualiza el escepticismo y lo convierte en insumo de la expansión individual. Dice: “Si todo está perdido, vengo a llevarme lo que queda [...] y no tengo empacho en confesarlo” (López, 2001).

Resulta tentador pensar el régimen de posverdad que muchos autores ven expandirse en la actualidad en términos del juego oscuro que el cínico plantea con la verdad. Sin embargo, cabe preguntarse si con esa asimilación no quedan sin interrogar cuestiones claves de un presente que tiende al convencionalismo más que al escepticismo respecto de los valores y que parece más consustanciado con la lógica del sacrificio que con la declaración desvergonzada del propio egoísmo. Como hemos intentado argumentar en otra parte⁷, más dañinas para la vida colectiva, para los procesos de democratización y para la autonomía subjetiva que las declaraciones escépticas, parece resultar hoy la convicción militante de que los sacrificios impuestos por las políticas económicas del neoliberalismo son ineluctables y de que otros deben ser castigados⁸ en tanto intencionales artífices o bien pasivos consumidores de una corrupción moral que habría afectado al cuerpo social.

⁷ Catanzaro, G. y Stegmayer, M. (2019). “The New Neoliberal Turn in Argentina: Omnipotence, the Sacrificial Mandate, and the Craving for Punishment”. *Critical Times* 2, 133-158. Disponible en <https://read.dukeupress.edu/critical-times/article/2/1/133/139244/The-New-Neoliberal-Turn-in-ArgentinaOmnipotence>

⁸ Aun cuando esos otros merecedores de castigo no siempre estén claramente definidos o puedan mutar de acuerdo a las circunstancias. En la Argentina contemporánea, las figuras privilegiadas de odio parecen ser aquellos percibidos como una suerte de desertores del infinito juego de “oportunidades” para la auto-capitalización. Además de los “delincuentes” y los “corruptos”, los “vagos”, los beneficiarios de planes sociales, los empleados del Estado, etcétera.

Indudablemente, esa diferencia entre las expresiones de incredulidad cínica y de certeza absoluta y militante no puede ser pensada en la simple oposición entre descreimiento y creencia. No sólo porque como -subraya Zizek- el cínico sostiene un apego férreo a la ilusión de estar más allá de la ilusión⁹, sino también porque ambas resultan confirmatorias de la realidad y convergen en el reconocimiento de lo dado como único posible. Pero si en ambos casos lo confirmado es, en definitiva, la ineluctabilidad de este mundo que produce sufrimiento, para el cínico -que aún así confía en salvarse sustrayéndose a la creencia sostenida por los demás- el sufrimiento no constituye aún un destino inescapable y sin lado de afuera. Ese destino absoluto sólo se consolida como tal cuando deja de resultar imaginable cualquier resquicio de salvación fuera o dentro del orden dado, incluido aquel resquicio de trascendencia que, en su momento multiculturalista, la ideología neoliberal todavía era capaz de imaginar como utopía de la sociedad reconciliada: la fantasía de un “Globo” en el cual, más allá de los límites y las fronteras, podrían convivir armónicamente y sin conflictos todas las diferencias. Cuando esa promesa de trascendencia -incluso dentro del mismo orden capitalista neoliberal- cae, como sucedió a nivel de los imaginarios sociales después del atentado a las torres gemelas y, luego, con la crisis del sistema financiero en 2008, junto con el presente tal como viene dado la que resulta absolutizada es la sensación de ineluctabilidad del sufrimiento y, entonces, el cinismo tiende a convertirse en crueldad.

Según Lauren Berlant, desde la perspectiva de la psiquis individual, “cruel” es la adhesión rígida a una escena de la fantasía independientemente de su contenido y de su posibilidad de satisfacer la promesa que viene asociada a ella. Lo que resulta cruel de estos vínculos y no sólo inconveniente o trágico, dice, es que los sujetos

podrían no soportar la pérdida de su objeto o escena del deseo, incluso cuando su presencia amenace su bienestar, porque, sea cual sea el *contenido* del vínculo, la continuidad de su forma proporciona un poco de la continuidad de la sensación que tiene el sujeto de lo que significa seguir viviendo y su anticipación de estar en el mundo [...] si la crueldad de un vínculo es vivida, por alguien o por un grupo, incluso como repudio, el temor es que la pérdida del objeto o escena

⁹ Zizek (2003) llama “ilusorio” al desapego de la posición cínica para poner de relieve que, en el caso del cínico, es el apego a la ilusión de transparencia el que le da consistencia a su subjetividad.

prometedora acabará con toda capacidad para tener esperanza en cualquier cosa (Berlant, 2011:24)¹⁰.

Berlant está interesada en pensar qué sucede cuando se deshilachan los objetos o escenas que sostuvieron el espacio para una imagen idealizada de la buena vida, y cuando, en condiciones de precarización económica y afectiva crecientes, ajustarse/adaptarse parece un logro. Su hipótesis de lectura se reconoce como una politización del planteo freudiano. Por una parte, sostiene que puesto que las personas no abandonan de buen grado una posición libidinal, tienden a persistir en el apego a esas escenas aun cuando la posibilidad de realización de las expectativas vinculadas a ellas se descubre como imposible y hasta activamente imposibilitada por su perpetuación. Pero por otra parte, ella sostiene también que ese apego rígido a semejantes escenas resulta particularmente fuerte en condiciones históricas determinadas, donde las exigencias de flexibilización y la precarización de las condiciones de vida, generan una ordinariedad de la crisis que torna crucial para el sujeto sostener *a toda costa* una apariencia de continuidad y normalidad.

A tales condiciones históricas corresponde en términos estéticos, según Berlant, un nuevo género cuya especificidad ella delinea a partir de un contrapunto con la comedia de situación, y que podría resultar útil considerar para pensar la diferencia propuesta más arriba entre un neoliberalismo particularista a la vez multicultural, global y cínico -por una parte- y -por otra- un nuevo neoliberalismo sin utopía de reconciliación, que resulta a un tiempo más convencional y más cruel. Si en la *Sitcom* la personalidad es figurada como un limitado set de repeticiones que inevitablemente aparecerán en nuevas situaciones, lo que las hace cómicas y no trágicas es que en el imaginario de este género el mundo alberga para nosotros el tipo de lugar que nos permite perdurar. En contraste, los protagonistas de la *situation tragedy* -que tentativamente traducimos como drama de situación- oscilan entre tener algo y ser eyectados de lo social, lo cual los lleva a intentar a toda costa sostener escenas normativas de la intimidad y la familia que les permitan obtener una “sensación” de normalidad, pero sin posibilidad de alivio

¹⁰ Énfasis en el original (traducción propia).

respecto de la constante lucha por la supervivencia y la exigencia de autovalorización, y reproduciendo para ello el tipo de relaciones de no-reciprocidad constitutivas del estado ordinario de crisis en que están inmersos.

Reteniendo la alusión de Berlant a la posibilidad (o imposibilidad) de la experiencia subjetiva del “mundo como el tipo de lugar que nos permite perdurar” y retomando nuestro contrapunto anterior entre el cinismo y la crueldad, podríamos decir que la displicencia cínica frente a las promesas de reconciliación universal, sólo era posible en una época que de algún modo -todo lo tortuoso que se quiera- todavía persistía en sostenerlas y, con ellas, en sostener también el juego subjetivo del desapego. Después de la traumática manifestación de lo ilusorio de la imagen del Globo multicultural y de la entrada en crisis de su utopía del capitalismo sin fricción, la promesa del capitalismo neoliberal sólo parece poder consistir, particularmente en las regiones del mundo más afectadas por sus políticas de precarización, en el fin de las promesas, o bien en la aseguración paranoica de un orden jerárquico y desigual como única promesa posible.

57

Así, mientras el cinismo era la exacerbación del interés particular que no dudaba en resaltar su particularismo interesado, hoy el discurso neoliberal amenaza en cambio, en países como Argentina, desentenderse incluso de la lógica del interés y la auto-conservación, convocándonos a un sacrificio *sin límite* y declarando abiertamente que vamos a sufrir. Lo haremos -de acuerdo a un mensaje más o menos explicitado por los distintos funcionarios del actual gobierno argentino- no en pos de la recuperación de una supremacía perdida -como podría ser el caso de la consigna “Make America Great again” en los Estados Unidos-, ni tampoco con el fin de conquistarla, sino porque hemos recuperado la conciencia respecto al lugar que a cada uno -a cada país y a cada individuo- le corresponde en el ordenamiento normal del mundo y la disposición de las jerarquías sociales a su interior. De allí que lo recuperado sea -en este discurso- nada más y nada menos que la “justicia” de la desigualdad de un orden cuya reposición promete -allí donde parece no prometer nada más- calmar las “inseguridades” respecto de las posiciones relativas en la estructura social.

Este aspecto ordenancista del neoliberalismo contemporáneo queda bien expuesto en la “inseguridad” y la “corrupción”, los dos tópicos privilegiados de estas justificaciones sociales crueles en las que el (auto)sacrificio y el castigo de los otros resultan facetas inescindibles entre sí. En esas narrativas el sacrificio no es simplemente ineluctable y circunstancial sino inherente a nuestra naturaleza, bueno e incluso “liberador” en el sentido de que la asunción de su necesidad nos desata de falsas expectativas y nos redime de la soberbia de haberlas sostenido, enseñándonos a ubicarnos en el orden y, sobre todo, otorgándonos el derecho de enseñarle a otros - ya sean las víctimas del “relato” de la justicia social o los usurpadores de derechos que no les correspondían- a aprender a ocupar su subordinado lugar en él, incluso si esto implica apelar a la violencia directa. En este sentido ordenancista, comprendidos como flagelos que amenazan al cuerpo social y de los cuales éste debe ser expurgado a como dé lugar, los tópicos de la inseguridad y corrupción ofrecen a los sujetos sometidos al ilimitado e insatisfacible mandato de autosuficiencia, la oportunidad de imaginar alguna estabilidad de “el mal” y -por contrapartida- de sí mismos en el constante estado de excepción generado por el capitalismo contemporáneo. Por el contrario, abandonar esa fantasía del orden en condiciones de permanente extraordinariedad podría equivaler para ellos, como sugiere Berlant, a un abismada caída en la posibilidad de ya no poder creer en nada.

Sin embargo, si en estas narrativas el (auto)sacrificio y el castigo de los otros constituyen facetas inescindibles entre sí que paradójicamente resultan asociadas a una expectativa subjetiva de recuperación de la libertad, esto se debe sobre todo a que allí se ofrece algo más que una representación estable, ordenancista, del sí mismo y de los otros dentro de un orden jerárquico y fijo. Con ellas el sujeto no se libera únicamente de ese mundo “caótico” y “anárquico” en el que “ya no se respeta su lugar y su esfuerzo”, sino que sobre todo se libera imaginariamente de su propia impotencia para representarlo, al imaginarse capaz de trazar claramente las coordenadas de una realidad opaca que presenta tantas dificultades a su decodificación. A esa experiencia de impotencia se opone la certeza conquistada de que “él ya sabe todo lo que tiene que saber” -como constató en una entrevista

concedida al diario Perfil el actual presidente argentino¹¹, y es en verdad esa fantasía de autosuficiencia “representacional” la que aparece liberándolo -aún más que el ordenancismo- de su experiencia de vulnerabilidad. Permanecer convenientemente atado a los mutantes discursos convencionales que una industria cultural ampliada pone a cotidianamente a su disposición para “mapear” las diferencias y administrar las culpas y los castigos correspondientes en cada caso, constituye en este sentido una cuestión crucial de su economía psíquica que no permite hacer lugar a la duda. Ni siquiera a la duda cínica que en los años noventa argentinos sospechaba del carácter heterónimo de los temas y las valoraciones que con cada nuevo día subían y caían de las “agendas”. A diferencia de ese sujeto cínico que “no creía en nada, si siquiera en lo que te dicen en la tele”, el sujeto cruel del presente debe aferrarse a ellos sin matices. De allí que, si bien concebida como una cierta tonalidad que se expande en la afectividad de nuestra época, la crueldad es nihilista, no lo es en el sentido de una socarrona sospecha cínica de los universales y los valores. Como ha sugerido recientemente Wendy Brown (2018), este nihilismo consistiría más bien en una banalización de los valores respecto de los cuales el sujeto sostiene una actitud que, apelando a la conceptualización del convencionalismo propuesta en la década del cuarenta por Adorno (2009), podríamos describir como simultáneamente rígida y absolutamente flexible; rigorista y dócil a la opinión predominante¹². Por eso

¹¹ Ver entrevista realizada a Mauricio Macri por Jorge Fontevecchia, publicada por el Diario Perfil el domingo 20 de marzo de 2016. Disponible en <http://www.perfil.com/politica/he-tenido-dias-de-abrumarme-0319-0100.phtml>.

¹² En la reflexión sobre el convencionalismo que hace a propósito de la personalidad autoritaria, Adorno muestra que rigidez y flexibilidad distan de constituir alternativas. Según él, el tipo subjetivo estudiado “adhiera rígidamente a valores convencionales” y, simultáneamente, no sería capaz de sostener convicciones fuertes, pudiendo “intercambiar totalmente un conjunto de estándares por otro bastante diferente” (Adorno, 2009:199). Es esa fluctuación, esa intercambiabilidad de valores relativamente indiferentes, lo que verdaderamente constituye para Adorno el correlativo a la rigidez y no su antídoto, como imagina hoy cierta ideología dialoguista. Si en esta última la flexibilidad asume el valor supuestamente anti-totalitario y democrático de la adaptación sin límites, esa ausencia de límites, esa in-diferencia constituye en cambio para Adorno señal de la rigidez de una conciencia potencialmente autoritaria que, en su maleabilidad, revela su petrificación. En este sentido, “convencional” no es el sostenimiento de una posición determinada que puede entrar en conflicto con otras, sino la indiferencia y a la vez adaptabilidad en relación a todas las posiciones armoniosamente sostenibles por un sentido común medio. En otros términos “convencionalista” es fundamentalmente la conciencia sobre-adaptada y carente de autonomía que adhiere rígidamente a contenidos indiferentes e intercambiables por otros cualesquiera.

mismo, la crueldad característica de esta época puede ser leída como un síntoma de la sobre-adaptación sin resto demandada por un capitalismo fundamentalista en el cual la lógica de las parcialidades y los particularismos -egoístas o no- querría ser desplazada por una lógica del absoluto.

III. ¿Está caduca la crítica clásica de las ideologías?

En el texto sobre el concepto de ideología que mencionábamos en la introducción de este trabajo, Adorno emplazaba la cuestión de la crítica en torno a la relación entre ideología y espíritu burgués. La ideología, dice allí, es justificación. Presupone ya sea “la experiencia de una condición social que se ha vuelto problemática y conocida como tal pero que debe ser defendida, o bien, por otro lado, la idea de la justicia, sin la cual aquella necesidad apologética no existiría” (Adorno, 1969:191). Sobre este mismo sustrato problemático/apologético de la burguesía liberal es que la crítica ideológica, entendida como “confrontación de la ideología con su verdad íntima” o bien como “negación determinada, confrontación de entidades ideales con su realización” (Adorno, 1969:191), puede operar. Pero quien se propusiera criticar por este camino la llamada ideología del nacionalsocialismo,

“sería víctima de su propia ingenuidad. El objetivo de la crítica de la ideología totalitaria no puede reducirse a refutar tesis que no pretenden en modo alguno -o que sólo lo pretenden como larvas y espectros del pensamiento- poseer una autonomía y una coherencia interna. Más bien se deberá analizar a qué configuraciones psicológicas 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” (Adorno, 1969:191).

Adorno contrapone aquí dos modelos de crítica ideológica requeridos, en apariencia alternativamente, por el liberalismo burgués y el nacionalsocialismo.¹³

¹³ Diferimos con Zizek cuando suscribe la idea de que Adorno habría reducido la ideología a la dimensión doctrinaria e interpretado, sin más, al nacionalsocialismo como un tipo de operatoria situada más allá de lo ideológico, como puros actos de coerción, en lugar de leerlos como eficaces rituales en los que se actualizaba una dimensión constitutiva de lo ideológico despreciada en general por los enfoques racionalistas (Zizek, 2003a:22). A nuestro entender el argumento de Adorno apunta a señalar que la dimensión verdaderamente doctrinal de la ideología es moderna y <http://publicaciones.sociales.uba.ar/argumentos/> N° 21 | Octubre de 2019

El primer modelo se inscribe en la tradición de la crítica de la conciencia que se despliega como lectura de síntomas, atendiendo a lo que el discurso tiene que omitir –ya sea de la realidad externa o de sus propios lapsus discursivos- para conquistar su unidad y sostener la aceptabilidad del orden vigente. En el segundo, en cambio, la conciencia misma constituye una parte de los efectos de subjetividad que se elaboran sobre todo en un plano pulsional por parte de dispositivos indiferentes a la pretensión de coherencia o verdad, mediante rituales que la crítica no debe refutar ni exponer en su carácter contradictorio sino analizar en sus mecanismos productivos. El argumento de Adorno apunta a señalar que no nos es dado elegir uno de estos modelos críticos a partir de consideraciones estrictamente inmanentes al plano teórico. En cambio, nos remite a las cualidades objetivas de la ideología en cuestión como elemento determinante en la selección de metodologías. Éstas, así como sus objetos, parecerían para él sucederse en el tiempo. A no ser por esa pasajera acotación en que zozobra la certeza respecto de que, incluso en un régimen totalitario, fuera posible prescindir *absolutamente* de las justificaciones, renunciando a invocar tan siquiera “espectros de pensamiento” en los que la crítica de la ideología como negación determinada aún pudiera resarcirse. Resulta interesante esa zozobra que, pese a estar referida a una situación histórica diversa, parece volver a poner en escena una tensión también presente en Marx, cuya crítica del capitalismo no opera siempre en el mismo nivel, ni avanza armoniosamente en sus propios términos.

Marx, en efecto, hace operar diversos modelos de crítica de la ideología, y lo hace en el mismo libro, *El Capital*, cuyos capítulos más leídos: el uno y el XXIV, dedicados respectivamente al fetichismo de la mercancía y a la acumulación originaria, podrían considerarse ejemplos paradigmáticos de los dos modelos críticos alternativos referidos por Adorno. El capítulo XXIV consiste en una refutación de la auto-comprensión del capitalismo como superación de la barbarie,

liberal: presupone una confianza ilustrada y simultáneamente atestigua que ella ya ha entrado en crisis y, por ello, esa confianza debe ser tematizada, requiriendo de la argumentación para sostenerse. Pero eso no significa que en su concepción esta dimensión de la doctrina se identifique con lo ideológico en tanto tal o que, con la decadencia del “espíritu burgués”, no pueda ser otra dimensión de la ideología que asuma el protagonismo, tal como -de hecho- parece sugerir en el pasaje que estamos analizando.

y resulta notorio que su perdurabilidad en la memoria de las generaciones posteriores no podría ser disociada del estado de conmoción moral que produce en el lector. Aquello que el liberalismo rememora como una apacible y digna historia de laboriosos *gentlemen* es revelado por su crítico como un consistente latrocinio en el curso del cual los “nobles señores” ejercieron todo tipo de iniquidades para convertir generaciones enteras de hombres y mujeres en una masa amorfa de desposeídos frente a cuyo sufrimiento no podemos sino experimentar empatía. Marx no sólo no renuncia a ella sino que reclama ese espanto en el lector, agitando los espíritus frente a tamaña iniquidad cometida sobre los antepasados. Pero pocas cosas podrían resultar más contrastantes con este estado de conmoción moral que la disposición apacible, casi risueña, que simultáneamente él exige de esos mismos lectores en su desentrañamiento del “enigma mercantil” acometido en el capítulo uno, donde el conocimiento crítico del presente parece requerir más detectives sagaces que espantados humanistas.

Si en el primer modelo de crítica ideológica -es decir, el segundo de acuerdo al orden de *El capital*- el lector era convocado como semejante y testigo de la denuncia frente a una falsa pretensión de pacificación social sostenida por la clase dominante, aquí lo es como analista objetivo de una maquinaria maravillosamente compleja. Y si en el *racconto* de la acumulación originaria se buscaba confrontar la doctrina liberal con la no reconocida génesis sangrienta del capital, aquí se trata en cambio del análisis desapasionado de los mecanismos que producen y sostienen aquellas ficciones. El primer modo de la crítica está comprometido con el juicio de lo existente y la confrontación -como decía Adorno- de entidades ideales con su realización, mientras que este último insiste en saber cómo es que aquello que ha llegado a ser funciona y -sobre todo- consigue producir alquimias cerebrales y emocionales tan poderosas. Aquél nos expone al lodo y la sangre de la historia; éste nos involucra en el desentrañamiento de su lógica.

Lo peculiar es que el modelo crítico de Marx los reclama a ambos simultáneamente, sin suavizar los cortocircuitos que surgen de su disonante coexistencia, y -cabe agregar- sin minimizar tampoco los conflictos emergentes del encuentro de estos dos modos críticos de *conocimiento* con los requerimientos de

una práctica distinta de la cognitiva: la práctica *política*, de acuerdo a la cual no basta ni con denunciar al mito por sus omisiones, ni con analizarlo en sus condiciones de producción y perdurabilidad, sino que resulta necesario “interpretarlo” -además- en un sentido teatral, esto es, “activarlo”¹⁴. ¿Cómo interpretar esa simultaneidad? O, puesto de otro modo, ¿en qué relación se hallaría el segundo modelo de crítica, en el que la ideología emerge ante todo como ritual, objetividad, dispositivo, mecanismo u aparato capaz de producir ciertos efectos y de configurar la subjetividad y, de otro lado, aquella dimensión más clásica y humanista de la crítica ideológica que opera en el nivel de la doctrina y en la cual se desmontan las pretensiones armonicistas de un discurso dominante? ¿Sería posible decir que uno constituye la superación del otro, que permanecería simplemente como un resabio teórico aún no superado en el texto marxiano? Más allá de Marx, ¿sería posible asumir, por ejemplo, que el análisis de los dispositivos o los Aparatos ideológicos del Estado, en términos de Althusser, es superior teóricamente a la crítica ideológica que opera a nivel doctrinal como lectura sintomática de los discursos y/o trabaja en el plano de las justificaciones? ¿O más bien habría que sostener que su superioridad estaría históricamente determinada, en tanto el análisis de los mecanismos productores de efectos sobre la subjetividad

¹⁴ A los fines del problema planteado respecto de los modos de lectura crítica del neoliberalismo requeridos hoy, no podemos extendernos aquí en esta tercera emergencia de lo ideológico en el texto de Marx, emergencia marcada por un “exceso” político que –no obstante- resulta central en su obra. En efecto, esa dimensión política de lo ideológico, protagónica en el *Manifiesto comunista*, se puede rastrear también en el capítulo XXIV de *El Capital* donde Marx, luego de haber insistido durante numerosas páginas sobre lo falso del “mito del pecado original económico”, no duda en sostener la hasta entonces poco fundamentada afirmación de que “junto a la miseria acrece la rebelión” (Marx, 1946: 560). Esa referencia es, allí, en ese estado de conmoción moral en que nos ha dejado la narrativa anterior, menos una serena constatación de lo ineluctable de una “tendencia” -tal como el mismo Marx no deja de pretender-, que un *llamado*, una exhortación a la insurrección con la cual el narrador está activando *otro* mito: el mito de la lucha de clases. Ésta, como señala Althusser en *Sobre la reproducción*, constituye, entre otras cosas, la pieza central de la ideología conflictivista propia del proletariado: “Sabemos que la clase feudal se reconocía en la ideología religiosa del Cristianismo”-dice -, así como la clase burguesa en la época de su dominación clásica se reconocía en la ideología jurídica. “La clase obrera [...] se reconoce por sobre todo en una ideología de naturaleza política proletaria, la de la lucha de clases por la supresión de las clases y por la instauración del comunismo” (Althusser, 2011: 260. Traducción propia). A pesar de las acusaciones de reduccionismo cientificista de las que fue objeto, Althusser retiene la multiplicidad irreductible y tensionada de sentidos que la lucha de clases adquiere en la tradición marxista: por una parte, el de algo “eterno” en el sentido de que lo existente sería siempre-ya efecto de esa lucha; en segundo lugar, el de una posibilidad de resistencia y transformación por la que es necesario militar y que no es posible dar por descontada, puesto que podría no llegar a tener lugar; finalmente, el de una ideología en la que se reconoce la clase obrera.

demostraría una mayor sensibilidad y perspicacia frente a lo que pasó a funcionar como ideología en el capitalismo tardío? ¿Se trataría acaso de ambas cosas a la vez: superación tanto en un plano teórico como en el histórico? ¿Y si nos encontráramos frente a dimensiones analíticas que no encuentran límites históricos tan absolutos y en cambio coexisten -aún cuando lo hagan con protagonismos o pesos específicos que habría que determinar en cada caso- no sólo en otros momentos históricos sino también en las configuraciones contemporáneas de lo ideológico a cuyo desciframiento nos vemos abocados hoy? Con esta referencia al presente la cuestión de la herencia de una tradición compleja emerge como algo más que un ejercicio especulativo sobre autores del pasado y se configura como un problema acuciante para nosotros aquí y ahora; un problema que, precisamente por eso, vale la pena interrogar en el plano de la teoría. ¿No hay algo que se pierde para el pensamiento crítico con la postulación de estos dos modos de la crítica como alternativas absolutas, sin posibilidad de articulación y/o coexistencia, aún en el conflicto y la disarmonía? Antes que de una celebración de la ambivalencia o de la irresolución en general de lo que se trataría es de preguntar qué actitud es preciso mantener frente a esa tensión -o incoherencia crítica- del texto marxiano en un presente que, como vimos en el apartado anterior, en más de un rasgo parece remedar la hiperinflación de rituales y la oclusión de la experiencia subjetiva generada por los regímenes totalitarios, pero en el cual -sin embargo- no se dejan de brindar justificaciones que buscan legitimar las jerarquías sociales existentes, ni los sujetos -a pesar de la precarización de sus condiciones de producción de autonomía- parecen poder prescindir totalmente de narrativas sobre sus propias vidas que les permitan producir caracterizaciones y juicios sobre el orden existente así como otorgar sentido a su lugar en él.

Como ha sugerido Žižek (2003a), y como también ha señalado Étienne Balibar (2013) en su crítica a Wendy Brown, dicha ambivalencia entre el momento tautológico y performativo del ritual y la formulación de narrativas sobre la deseabilidad del *statu quo*, podría señalar la necesidad de comprender la coyuntura ideológica contemporánea, antes que en términos de racionalidades más o menos consumadas, en términos de tendencias, asimétricas pero no

unívocas, en el capitalismo contemporáneo y que analíticamente reclamarían cierta juxtaposición de paradigmas teóricos y modulaciones de la crítica de las ideologías semejante a la ensayada en la temprana crítica marxiana del capitalismo. Más específicamente, se podría decir que la productividad de persistir en una articulación tensionada de los dos modelos críticos que venimos analizando consistiría, por un lado, en un efecto destotalizador que alerta sobre las posibles derivas ideológicas asociadas a la absolutización de cada uno, y, de otro lado, en la formulación de un enfoque multidimensional que permitiría atender a diversas instancias en que lo ideológico sigue operando en la actualidad.

En cuanto a los efectos des-totalizadores de la polifacética crítica marxiana, además del señalamiento de los límites del conocimiento¹⁵, al hacer funcionar en simultáneo dos modelos de crítica ideológica sin minimizar sus roces, Marx nos permite vislumbrar los límites de ambos, evitando tanto que la clásica crítica de la ideología se resuelva en una espantada condena moral de los efectos del capitalismo, como que el análisis de los mecanismos ideológicos se resuelva en una sobre-adaptada deriva funcionalista o pragmática de la crítica ideológica inmanente. La primera sigue un principio y un impulso humanitarios que la llevan a condenar la violencia y la miseria efectivas. Desde una posición trascendente a lo que viene dado tal como viene dado, ella sanciona que aquellas no deberían ser. Pero al quedar incuestionadas por la crítica moral las condiciones sociales de producción de semejantes efectos, el estado actual de inequidad y la naturalización contemporánea del sacrificio y el castigo tienden a convertirse para ella en una fatalidad que sólo cabe repudiar mediante la denuncia de algunas de sus deshumanizadoras consecuencias. En las antípodas, la disposición pragmática emprende una averiguación sobre cómo es que lo que funciona, funciona. Con su estrategia inmanente idealmente busca garantizar una mayor eficacia para acciones alternativas al capitalismo cuya lógica dominante -no obstante- debe reconocer como determinante de toda acción posible, cuando no como idéntica a la lógica sin más. Pero cuando concede hacer esto último, la crítica pragmática tiende

¹⁵ Que se hace presente en el texto con la irrupción de una práctica que necesariamente involucrará una dimensión ideológica: la práctica política.

generalmente a convertir aquella “lógica” en horizonte absoluto de toda práctica “realista” de modo tal que, nuevamente, la situación actual resulta eternizada. Sólo que ya no se trata de la eternización emergente de un mundo inmutable frente al contemplativo espanto moral de censores que han renunciado a preguntar por las causas y posibilidades de transformación de la injusticia, sino de la eternización de lo dado que surge de una práctica sobre-adaptada a los modos dominantes. La persistencia en un doble modelo de crítica permite en cambio, en el caso de Marx, sostener la tensión entre inmanencia y trascendencia, entre la descripción de los mecanismos eficaces y la disposición que se subleva ante lo dado, en una disonancia que evita el colapso autocomplaciente de los dilemas de la acción moral¹⁶.

En cuanto a las dimensiones de lo ideológico en la actualidad que esa irresolución metodológica ayudaría a conceptualizar, como hemos visto, el neoliberalismo contemporáneo nos enfrenta, por una parte, a una exacerbación de la dimensión ritual -teorizada por Marx a propósito del fetichismo mercantil o por Althusser en su conceptualización de los Aparatos ideológicos de Estado¹⁷- que produce formas de afirmación vacías semejantes a las descritas por Adorno para el nacionalsocialismo, y cuya eficacia confirmatoria de lo dado resulta de su mera repetición. Claramente tales sistemas de confirmación, que caracterizan gran parte de las expresiones de las nuevas derechas, no puede ser desactivados por la simple

¹⁶ ¿Y no podría entenderse en un sentido semejante a esa persistencia marxiana en la tensión -entre la crítica humanista de las representaciones y el análisis de los efectos performativos- la postulación derridiana de la justicia como límite de una deconstrucción irreductible a la pura inmanencia analítica; la persistencia “pese a todo” de Althusser en el campo semántico de la explotación; o aquello que Adorno mentaba con la idea de *vida* -no nuda sino- dañada y Benjamin con la imagen de una débil fuerza *mesiánica* insistiendo en la historia?

¹⁷ No coincidimos con Zizek (2003a: 20-24) cuando diferencia tajantemente el ritual de la creencia, identificando al primero con la ideología impulsada “desde arriba” por el Estado -cuyo ejemplo paradigmático serían los aparatos ideológicos del Estado conceptualizados por Althusser- y a la segunda con la ideología espontánea que surge “desde abajo” con la participación de los sujetos en el Mercado -ejemplificada por la reinterpretación lukacsiana del fetichismo de la mercancía. Si bien permite comprender en alguna medida la diferencia entre los objetos preferenciales del análisis político y los estudios sociológicos respectivamente (por ejemplo, la diferencia entre el interés politológico en las mutaciones del discurso y las instituciones políticas, y el interés sociológico en las formas de organización del trabajo y sus efectos sobre la subjetividad), creemos que tras esa distinción tiende a perderse de vista lo que ambos tienen en común en tanto mecanismos “maquínicos” y externos, productores de efectos subjetivos, y estructuralmente opacos para la conciencia individual que busca representárselos en su funcionamiento.

confrontación de esos discursos con la realidad, o con sus propias omisiones e incoherencias internas, y de lo que se trataría para una perspectiva crítica sería, más bien, de teorizar sus mecanismos y los modos en que “cuajan” -como decía Althusser (1996: 124-125)- a nivel inconciente.

Pero, por otra parte, como parece sospechar Adorno incluso para el caso del nacionalsocialismo, no es evidente que los mismos órdenes auto-reproducidos en estos rituales puedan prescindir totalmente de la producción de sistemas de justificación que les permitan a los sujetos otorgar consistencia argumental y validez moral a esos enunciados, juzgándolos como más o menos aptos para describir el mundo en el que viven. En este sentido, las crisis atravesadas por el neoliberalismo primero en 2001 y luego en 2008 pueden haber tenido un efecto paradójico. Si de un lado, en el gesto defensivo/absolutizador que describimos anteriormente, en el relanzamiento del capitalismo post crisis la dimensión ritual resultó reforzada, de otro lado, ante la crisis de la ilusión multicultural y la utopía del capitalismo libre de fricción también surgió la necesidad política de reforzar aquella dimensión que Adorno llamaba apologética y que en el apartado anterior describimos a propósito de la promesa de liberación y justicia contenida en el discurso del sacrificio y el castigo expiatorios en la escena pública de la Argentina. En otros contextos, por otra parte, condiciones extremas de precariedad antes sencillamente denegadas debieron ser, a partir de la crisis, incorporadas al discurso y justificadas -por ejemplo en términos meritocráticos- precisamente para permitir que la ideología dominante pudiera configurarse como “experiencia vivida” en el sentido althusseriano, esto es: en el sentido de una ilusoria *alusión* a la realidad que permite al sujeto asumir como aproblemáticos y autoevidentes ciertos presupuestos -por ejemplo, el de la escasez y el de la insuperabilidad de la desigualdad ¿Podría entonces la crítica de las ideologías renunciar a confrontar, como decía Adorno, las pretensiones del orden con las otras realidades que él también produce para garantizar su reproducción? Sancionar sin más el arcaísmo de la crítica ideológica como negación determinada ¿no socavaría la posibilidad -ya de por sí tremendamente frágil- de señalar las discrepancias existentes entre, por ejemplo, las declaraciones dialoguistas de las nuevas derechas y el simultáneo

aumento de la represión que ejercen sus gobiernos; entre los anuncios de un incrementado bienestar y la potenciación de la precariedad a nivel social; entre la afirmación de la autosuficiencia y la generación de niveles incrementados de dependencia -individual y nacional- que hoy configuran la cotidianeidad de muchos países latinoamericanos?

Indudablemente no podemos olvidar que, en cierta medida, las justificaciones funcionan para los que ya creen, y que ese orden de la creencia se constituye en dimensiones inconcientes que las develan, más bien, como racionalizaciones. Pero tampoco corresponde asimilar una ideología que se ve forzada a albergar un cierto estado problemático del mundo -y que por eso tiene que producir su apología- con una que no lo hace. Las ideologías no son todas iguales, y a pesar de eso suele resultar difícil señalar sus diferencias desde la perspectiva de la crítica ideológica entendida como análisis de los mecanismos objetivos productores de subjetividad. Inversamente, las dimensiones trans-históricas de lo ideológico tienden a pasar desapercibidas en el nivel analítico de la doctrina. De allí que, amén de no ser posible, tampoco sea deseable elegir entre ambas. Estos dos modelos críticos muestran sus virtudes, sobre todo, al incomodarse recíprocamente.

¿Cómo se cita este artículo?

CATANZARO, G. (2019). ¿Cómo leer el neoliberalismo contemporáneo? Algunos desafíos de la crítica ideológica del momento actual. *Argumentos: revista de crítica social*, 21, 43-70. Recuperado de: [link]

Bibliografía

Adorno, Th. (1969). "La ideología". Adorno Th. y Horkheimer, M. *La sociedad. Lecciones de Sociología*. Buenos Aires: Proteo.

Adorno, Th. (1995). *Sobre Walter Benjamin*. Madrid: Cátedra.

Adorno, Th. (2002). *Minima Moralia*. Madrid: Editora Nacional.

- Adorno, Th. (2009). "Estudios sobre la personalidad autoritaria". *Escritos Sociológicos II, V.1*. Madrid: Akal.
- Althusser, L. (1996). *Escritos sobre psicoanálisis*. México D. F.: Siglo XXI.
- Althusser, L. (1999). *La revolución teórica de Marx*. México D. F.: Siglo XXI.
- Althusser, L. (2011). *Sur la reproduction*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Balibar, E. (2013). *Ciudadanía*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Berlant, L. (2011). *Cruel Optimism*. Duke: Duke University Press.
- Brown, W. (2015). *Undoing the Demos. Neoliberalism's Stealth Revolution*. New York: Zone Books.
- Brown, W. (2018). Neoliberalism's Frankenstein: Authoritarian Freedom in Twenty-First Century 'Democracies'. *Critical Times* 1, 60-79.
- Butler, J. (2017). *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, J. y Athanasiou, A. (2017). *Desposesión: lo performativo en lo político*. Buenos Aires: Eterna cadencia.
- Crouch, C. (2004). *Posdemocracia*. Madrid: Taurus.
- Davies, W. (2016). El nuevo neoliberalismo. *New Left Review*. 101, 129-143.
- Fisher, M. (2018). *Realismo capitalista. ¿No hay alternativa?*. Buenos Aires: Caja negra editora.
- González, H. (2017). Filosofía, filialidad y "vida sana". Agencia Paco Urondo. Recuperado de <http://agenciapacourondo.com.ar/secciones/relampagos/18924-filosofia-filialidad-y-vida-sana>
- Horkheimer, M. (2003). *Teoría tradicional y teoría crítica*. Buenos Aires: Amorrortu.
- López, M. P. (2001). Los años despiadados. Notas sobre el pasado reciente. *Revista El ojo mocho*, 16, 90-94.

Marx, K. (1946). *El capital. Crítica de la Economía Política*. Buenos Aires: Biblioteca nueva.

Streeck, W. (2017). *¿Cómo terminará el capitalismo? Ensayos sobre un sistema en decadencia*. Madrid: Traficantes de sueños.

Tatián, D. (2018). "Des-Democracia". Disponible en <http://www.agenciapacourondo.com.ar/relampagos/des-democracia-por-diego-tatian>.

Zizek, S. (2003). *El sublime objeto de la ideología*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Zizek, S. (2003a). "El espectro de la ideología". *Ideología. Un mapa de la cuestión*. Buenos Aires: FCE.