

## **Sobre la crisis neoliberal del capitalismo en el presente**

Sergio Rojas Contreras<sup>1</sup>  
(sergiorojas\_s21@yahoo.com.ar)

Recibido: 26/12/2019

Aceptado: 28/12/2019

DOI: 10.5281/zenodo.3596851

### **Resumen:**

El presente artículo es el avance de una investigación y reflexión en curso acerca de la actual crisis de la representación y orden político en le era del mercado global. La hipótesis es que el denominado “neoliberalismo” no es un modelo en crisis, sino la catástrofe misma de una sociedad ordenada conforme a la subordinación de la política al mercado, subordinación que queda puesta en cuestión con la emergencia de lo infrapolítico.

**Palabras clave:** Neoliberalismo – Infrapolítico – Crisis – Globalización – Individualismo

---

<sup>1</sup> Filósofo, Dr. en Literatura. Profesor titular de la Universidad de Chile.

“Tiempo en el tiempo,  
el hombre, dónde estuvo?”

P. Neruda: *Canto General*

El motivo inicial de este texto es la imagen de 1.200.000 personas congregadas el viernes 25 de octubre de 2019 en la hoy denominada “Plaza de la Dignidad”, en el centro de Santiago, una multitud auto convocada a través de las “redes sociales”. Propongo que se trata del desenlace de un proceso de progresiva despolitización y desdemocratización al que fue sometido durante décadas la sociedad chilena, desde la dictadura de Pinochet hasta el presente. Sostengo que, a diferencia de lo que pudo pensarse en un primer momento, el acontecimiento de esta multitud que colmaba las calles céntricas de la ciudad no es político, sino *infrapolítico*, el fondo bullente de una subjetividad que ha sido sistemáticamente estropeada en su propio afán de sobrevivir en el lodo de la competencia naturalizada.

Respecto a la dimensión de la infrapolítica, la política opera como un orden de *contención* debido precisamente a la esencial relación que existe entre la política y el régimen de la *representación*. Alberto Moreiras -quien ha desarrollado en varios textos una importante elaboración del concepto de lo infrapolítico- sostiene que “la infrapolítica vive en una retirada de la política” (Moreiras, 2015), pero en sentido estricto la política es más bien el repliegue sobre sí de lo infrapolítico. Si, como se ha propuesto, este concepto corresponde a una crítica de la tradición onto-teológica, entonces es necesario pensar su historicidad, cómo es que llega a acontecer, a desarrollarse y, finalmente, a emerger, a manifestarse *contra la representación política*; es decir, contra la política (de partidos) como siendo precisamente un orden de realidad al que lo infrapolítico ha dado lugar. De hecho, podría decirse que, en cierto sentido, la política de la re-presentación y la infrapolítica nacen conjuntamente. Pero esto implica que la democracia en el marco del capitalismo financiero globalizado incuba su autodestrucción: “la infrapolítica traería como consecuencia un descrédito generalizado de la ley, y, por extensión, hacia el sistema democrático, de la que aquella es eje” (Álvarez, 2014).

Pienso que existe un apresuramiento al pensar lo infrapolítico como proyecto -es decir, finalmente, como política- o como una instancia de posible constitución de un sujeto en proceso de emancipación. Tal vez dicho apresuramiento tenga que ver con la urgencia de imaginar salidas, de elaborar alternativas contra la hegemonía neoliberal.

Pero ¿no es acaso un contrasentido imaginar una “política infrapolítica”? Moreiras escribe:

“Nos manifestamos contracomunitarios y hostiles a toda formación de captura. Y apostamos a un largo plazo incalculable desde el cómputo servil del produccionismo excelentista. Sabemos que sólo contamos con nuestro tiempo de vida, y que tal tiempo excede, y sucede, al tiempo de trabajo. Y esa es la cosa” (Moreiras, 2015)

Se entiende, se trata de una reacción política *desde* el malestar en la academia, donde el “paso (desde el texto) al acto” tiene lugar muchas veces todavía en el texto; pero es también una reacción *contra* la academia (“el cómputo servil del produccionismo excelentista”) ¿Puede lo infrapolítico ser el lugar de una toma de posición?, es decir, ¿es posible *optar* por lo infrapolítico para constituirse a sí mismo como sujeto, responsable de un discurso?

También encontramos, de cierta manera, una noción de lo infrapolítico en el concepto de Nueva Historia Social tal como la entiende el historiador Gabriel Salazar, también desmarcándose de la academia “universitaria”: “[l]a Nueva Historia Social, que se apega a la vida concreta y móvil, ha terminado por surgir directamente de esa vida, sin esperar que lleguen los investigadores profesionales de la Universidad” (Salazar, 379). En Salazar es claro que los movimientos sociales no pueden ser pensados conforme a la noción clásica de sujeto político, ni a la noción de sujeto sin más:

“La identidad y la rebeldía producen un licor fuerte, embriagador. Tanto, que se puede gozar, cantar, bailar, celebrar, carnavalizándose. Y esta plenitud pentecostal puede tener mayor magnetismo que la tediosa tarea política de construir a partir de ella una sociedad o un modelo de sociedad que incluya a los otros, a los extraños e, incluso, a los enemigos” (Salazar, 388-389)

Los movimientos sociales tienen en Salazar ante todo una potencia de *disolución de lo político* -en último término de la sociedad misma- que opera a mediano y largo plazo. De aquí se sigue el carácter mesiánico que algunos autores han reconocido en el discurso teórico de Salazar<sup>2</sup>. En efecto, este parece señalar reiteradamente que los movimientos sociales no se agotan en su manifestación, y que, por lo tanto, lo fundamental es aquello que nunca deja de acontecer “bajo la superficie”.

---

<sup>2</sup> Un excelente comentario sobre este aspecto del pensamiento de Gabriel Salazar se encuentra en el artículo “Memoria y movimiento social en el Chile neoliberal”, del historiador Pablo Aravena (Aravena, 43-50)

La política, en su contraste con la infrapolítica, toma cuerpo en instituciones tramadas estructuralmente con el orden social, dando lugar a relaciones de recíproca legitimación y en este sentido correspondería la política a prácticas normalizadas de dominación. Por lo tanto, respecto a la cuestión que vengo planteando, una hipótesis posible es que frente al acontecimiento disruptivo y desbordante de lo infrapolítico es *la política misma* la que reacciona violenta y radicalmente, es la forma que toma el ejercicio represivo del poder defendiendo la institucionalidad como tal (la que a su vez queda expuesta como artefacto de dominación) La formación del régimen infrapolítico supone necesariamente un orden “sub político” de efectos de sujeción por parte del poder de dominación instituido. La democracia como institución política (por lo tanto, también como forma de dominación), opera una regulación de las diferencias, una productivización dando lugar con ello a *lo social*. Este consiste en el conflicto productivizado de la diferencia de clases, dando lugar a una confrontación *entre el pueblo y el Estado* (entre el cuerpo y la razón, entre la necesidad y el orden, entre la multitud y el sujeto). Que el Estado haya sido el instrumento de la clase dominante implica precisamente la invisibilización de esa instrumentalidad. El Estado es el lugar desde donde no sólo es posible una representación “de” la sociedad, sino la sociedad misma *como* representación y, en este sentido, es lo que hace posible también a la política. Tal vez por esto la figura moderna de la revuelta tiene como enemigo al Estado, y acaso también sucede que el pueblo no sea el sujeto de la revuelta, sino más bien el poderoso efecto de esta. No existe pueblo sin el Estado que lo confronta. ¿Qué es lo que hace de la política un asunto de la filosofía? La política no es meramente un “tema” para la filosofía, un objeto de reflexión previamente dispuesto a la vista como “interesante”, “importante” o como “digno” de la filosofía. Más bien sucede al revés: la filosofía se afana en elaborar reflexivamente una exigencia que acontece cuando la política *falta*, esto es, cuando acontece la *exigencia* de una política.

La política es el territorio que se constituye al *establecerse* un descuerdo esencial en la sociedad, el que surge de la aceptación colectiva de que una *completa* coincidencia entre los más favorecidos y los menos favorecidos es imposible. La política implica aceptar esta imposibilidad y tener que lidiar con la desigualdad en cuanto que esta se considera como una especie de violencia *instituida* que se ejerce sobre una igualdad esencial entre los seres humanos que históricamente nunca ha sido realizada. En este marco, el factum de una especie de igualdad pura se presenta como

una amenaza para el orden social. He aquí el hobessiano “estado de naturaleza” como la hipótesis fundamental de la política en la modernidad. Según Ranciere, lo que hace Hobbes es enunciar “el secreto último de la política”, a saber, que *los seres humanos son iguales*. Por eso afirma Ranciere que “la institución de la política es idéntica a la institución de la lucha de clases. La lucha de clases no es el motor secreto de la política o la verdad oculta tras sus apariencias. Es la política misma, la política tal como la encuentran, siempre ya allí, quienes quieren fundar la comunidad sobre su *arkhé*” (Ranciere, 32) Es decir, en la modernidad el orden político en tanto fundación de la comunidad supone necesariamente una anterioridad que no es la voluntad divina ni la simple naturaleza animal de los seres vivos, sino precisamente la original igualdad entre los seres humanos, pero esa igualdad está de antemano alterada, sumida en un conflicto en sí mismo sin solución en el tiempo pues se trata de la igualdad entre los seres humanos como *individuos*. Por esto la idea de un “estado de naturaleza” es en Hobbes una ficción necesaria, porque se trata de la hipotética igualdad entre los individuos, la que no puede concebirse sino como el natural derecho de cada ser humano a *apoderarse* de todo cuanto existe.

Hobbes es plenamente consciente de que la sociedad con base en un orden que ha nacido de un pacto social es una ficción. Como señala Macpherson: “[l]o que sí podía pretender, y realmente así lo argumentó, era que para tener un estado completamente soberano los hombres debían actuar como si hubieran salido de un estado de naturaleza mediante un pacto” (Macpherson, 31) Se trata, en sentido estricto, de un doble “como si”. Los hombres proceden como si hubiesen estado efectivamente en una *naturaleza* de la cual salieron; y lo hicieron como si esa salida hubiese sido por un *pacto*, un contrato social. Es precisamente la figura del *contrato* lo que da lugar, inscrito irreductiblemente en el meollo de lo social, a aquello que habrá de ser negado, reprimido, expulsado. El contrato señala que la naturaleza insubordinada es siempre algo actual. Por esto, señala Macpherson: “[e]l comportamiento de los hombres en el modelo de sociedad de Hobbes es tan antisocial, por decirlo así, que cuando lo traslada a su estado de naturaleza hipotético es fácil tomarlo equivocadamente por una formulación del comportamiento de hombres no sociales” (Macpherson, 32-33) El individuo hobbesiano *es* antisocial, de ahí el pacto y no el simple abandono de la naturaleza.

El concepto de un orden infrapolítico es una hipótesis filosófica, como también lo es el hobessiano estado de “guerra de todos contra todos”. Se trata en ambos casos de

pensar no sólo la anterioridad de la política, sino aquello (“anterior”) de lo cual *está hecha la política* (aquello que la política contiene, traduce y ordena) En esta perspectiva, el “estado de naturaleza” propuesto por Hobbes consiste en una negación de lo infrapolítico precisamente *ocupando su lugar*. En efecto, el “estado de naturaleza” nos remite a un irreductible conflicto entre los individuos, pero también a una forma de *relación* esencial entre estos. Esta relación bélica opera en Hobbes como la verdad de la igualdad entre los seres humanos, de allí que estos no podrían sobrevivir sin la política, la que se construye sobre esa hipotética igualdad original que carece de solución. La política es, pues, la solución histórica a esa no-solución. Por eso el “estado de naturaleza” se postula desde un comienzo en Hobbes desde su imperativo abandono.

La tesis de un régimen de lo infrapolítico, en cambio, plantea otra relación con la idea de una esencial igualdad entre los seres humanos. La igualdad es producto del ejercicio del poder instituido, es decir, es un efecto de la violencia de la dominación. Es el poder mismo el que, en la facticidad de su ejercicio, da lugar en los subordinados a la idea de que existe una igualdad original que habría sido violentada. Hobbes imaginaba en el “estado de naturaleza” una igualdad de potenciales victimarios; el orden infrapolítico, en cambio, corresponde más bien a la igualdad de las víctimas, lo que es siempre ya histórico. En cierto sentido, podría decirse que el devenir de la sociedad en el siglo XX es el de la nunca acabada construcción del orden deseado (según la afortunada expresión de Norbert Lechner), es la historia de la lucha de clases, es decir, de esa igualdad imposible.

Pienso que una adecuada interpretación del nihilismo, que clausura la existencia de los seres humanos en la esfera sin horizontes de una cotidianeidad ordenada por el consumo, debe conducir nuestra reflexión hacia el siglo XX. En efecto, el siglo pasado pudo ser considerado como el tiempo de *la política en la época de la técnica*: el siglo de las ideologías. El problema no consiste en que en el siglo XX haya tenido lugar algo así como la derrota de aquellas grandes ideas en nombre de las cuales la humanidad iba a ser redimida y emancipada, sino el hecho de que precisamente lo que esas ideas tenían de “grande” alcanzó la estatura de la catástrofe. Es decir, fue el modo de su *realización* lo que transformó a esas ideas en el signo de la derrota. Por eso que la aceptación del mercado, como orden a partir del cual se articula la existencia humana, conlleva de manera implícita la *resignación*. Esta expresa el *pathos* del vacío en el que se ha

desarrollado el capitalismo en el siglo XX, llegando a consumarse en lo que hoy se denomina neoliberalismo. Una especie de cancelación sociopolítica de la “disposición metafísica” kantiana. La nada está hecha de lo que queda de esa disposición después del fin de las utopías (lo que, por ejemplo, retrata la película “Stalker”, de Tarkovski) Lo que se reconoce como un *tiempo del fin* corresponde a un proceso generalizado de *vaciamiento*, en el que se disuelve lo que otrora fue el “objeto sublime” de creencias, convicciones, propósitos, etc. El historiador Pablo Aravena ha señalado la necesidad de volver sobre el período de la UP en Chile y reflexionar críticamente lo que fue ese proceso. Lo que Aravena sugiere es que la UP se transformó en un proyecto utópico *a posteriori*: como utopía “la UP sólo puede ser una utopía del pasado, lo que tiene que ver no únicamente [...] con el sentido de las muertes y víctimas, sino [...] con la ‘no disponibilidad’ hoy del futuro. En su propio momento ¿era tan evidente como hoy que la UP era un proyecto utópico?” (Aravena, 29) Pareciera que miramos hacia atrás buscando un futuro, buscando un tiempo que tenía el futuro por delante.

De lo anterior se sigue el signo de la derrota con el que la humanidad ingresa en el siglo XXI. Porque, de una parte, aún persiste aquella “disposición metafísica” (hoy banalizada, sobornada, estetizada por el mercado); pero, por otra parte, es precisamente en el presente que la voluntad de arribar a una sociedad verdaderamente humana deviene “disposición metafísica”, es decir, una transgresión epistemológica de las condiciones de posibilidad de la experiencia, orientada hacia un “objeto” que de alguna manera se encuentra más allá de lo que cabe pensar como existente. ¿Qué otro sentido puede tener la “medida de lo posible” con la que se inaugura en Chile el proceso de transición desde la dictadura a la democracia? No terminamos de comprender el profundo significado histórico de esa frase. Ingresando en el siglo XXI la “sociedad humana” deviene una realidad que es sólo pensable. ¿Por qué? El camino hacia el siglo XXI tiene el sentido de la incertidumbre: “Cuando los ciudadanos del fin de siglo -escribe Hobsbawm- emprendieron su camino hacia el tercer milenio a través de la niebla que les rodeaba, lo único que sabían con certeza era que una era de la historia llegaba a su fin. No sabían mucho más” (Hobsbawm, 473) ¿Qué es esa “niebla” que rodeaba a los seres humanos? Pienso que esa niebla es *el planeta*. La solución política al habitar humano ha devenido sólo pensable porque de lo que ahora se trata es de *habitar el planeta*. El planeta es una nebulosa como horizonte de todo habitar. Hobsbawm señala que “por primera vez en dos siglos, el mundo de los años noventa carecía de cualquier sistema o

estructura internacional” (Hobsbawm, 473) Pero ¿es que acaso alguna vez tuvo el mundo esa estructura? Acaso de lo que se trata es que por primera vez se *echaba en falta* realmente un sistema internacional, es decir, no sólo un patrón o marco ideológico de orientación totalizante, sino una organización concreta del habitar humano. El sujeto que desde hace dos siglos protagonizaba la historia conforme a una concepción progresivamente secularizada de esta, a saber, la *humanidad*, devenía ahora en millones de seres humanos, individuos de carne y hueso que venían a *emerger* después de las catástrofes sociales y políticas del siglo XX. Uno de los grandes dilemas con los que nace el tercer milenio es el del “papel de la gente corriente en un siglo que acertadamente [...] se llamó ‘el siglo del hombre corriente’” (Hobsbawm, 489) ¿Cómo viene a existir el “hombre corriente”?

En cierto sentido, el “hombre corriente” es lo que queda cuando las grandes ideologías del siglo XX se arruinaron. Hobsbawm denomina a la pasada centuria el “siglo corto”: se inicia en 1914 con la primera guerra mundial y termina en 1989 con la disolución de la Unión Soviética. Se trata precisamente de lo que Heidegger denominó la “época de la imagen del mundo”, del mundo *comprendido como imagen*. La emergencia del “hombre corriente” caracteriza la realidad del mundo cuando ya no es posible comprender a este *imaginalmente*. El hombre corriente es aquel que simplemente aparece como emblema de una totalidad neobarroca, que nunca termina por emerger del todo y que, por lo tanto, hace patente el lazo entre lo que aparece y todo lo que resta por emerger. Esto es lo que pone en cuestión el régimen político de la representación, no la abrupta emergencia romántica de una totalidad hasta ahora supuestamente “silenciosa”, sino el despuntar irreverente de una parte de la humanidad que adquiere realidad restándose a los códigos todavía Ilustrados de la representación.

Según Hobsbawm la fuerza de las ideologías y de los cultos a la personalidad, cuyo fin se hace manifiesto con el declinar de la “guerra fría”, “no residía tanto en su capacidad para movilizar emociones emparentadas con las de las religiones tradicionales [...] sino en que prometían dar soluciones permanentes a los problemas de un mundo en crisis. Que fue precisamente en lo que fallaron cuando se acababa el siglo” (Hobsbawm, 477) Es al cabo de este proceso de agotamiento que emerge el “hombre corriente”. ¿Dónde estaba antes? ¿Desde dónde salió? Cabe pensar que el “hombre corriente” es el resultado de un mundo que se va quedando sin “grandes soluciones”; es aquello en lo que devino la idea



de humanidad después de los campos de concentración, de los gulags, de las hambrunas, de los campos y ciudades proletarizadas. Cuando las “soluciones” se estrellaron contra aquello cuya existencia debían solucionar, lo que emergió de las cenizas de esas grandes ideas fue el “hombre corriente”, el individuo que no se tiene más que a sí mismo. Didi-Huberman se pregunta:

“¿Cómo hacer la historia de los pueblos? ¿Dónde hallar la palabra de los sin nombre, la escritura de los sin papeles, el lugar de los sin techo, la reivindicación de los sin derechos, la dignidad de los sin imágenes? ¿Dónde hallar el archivo de aquellos de quienes no se quiere consignar nada, aquellos cuya memoria misma, a veces, se quiere matar?” (Didi-Huberman, 29-30)

La “gente corriente” comienza por *aparecer*, esta es su iniciación “en” la política, más precisamente su *iniciación política*, porque lo que aparece inquieta en el momento en que da a pensar que existe un lugar, hasta ese momento inadvertido, donde esa gente se encuentra, vive, desea, imagina, sufre y muere. Inquieta pensar que la política se ha construido olvidando ese lugar (hay que pensar lo que significa *olvido* después de Nietzsche, Freud y Heidegger).

El liberalismo económico no se propone como una solución a la sociedad humana y “uno de los atractivos intelectuales que ayudan a explicar el breve auge de la utopía neoliberal es precisamente que ésta procuraba eludir las decisiones humanas colectivas. Había que dejar que cada individuo persiguiera su satisfacción sin restricciones, y fuera cual fuese el resultado, sería el mejor posible” (Hobsbawm, 478) Expuesto en estos términos, pareciera que lo que ha sucedido es que la estatura de la realidad -con los problemas, desafíos, las tareas que esta impone- se habría reducido a la escala intrascendente de las ambiciones individuales. Y cuando los individuos se asoman políticamente al mundo (donde aparecen los colectivos), los aguarda una “memoria de la catástrofe” que determina una forma de relacionarse con el tiempo, donde *pesa el pasado*, en el entendido de que el presente es todavía un *aprendizaje de la catástrofe*.<sup>3</sup> Esto es lo fundamental: que la catástrofe se yergue como la maestra del presente, y en eso consistiría el tiempo del fin como un tiempo que no tiene término. Aunque parezca paradójico, el tiempo *del fin* por definición carece de término. Aprender de la catástrofe sería una tarea infinita, tal vez

---

<sup>3</sup> Fernando Blanco señala que: “Los relatos de memoria actuaron como vinculantes del lazo social para los sujetos desagregados de la red de asistencia que no tenían cabida ni en el discurso estatal ni en sus instituciones. La memoria pasa a ser así la mejor defensa contra el mercado”, (Blanco, 30-31). Pero esa misma “defensa” operaba como *olvido* del mercado.

porque el imperativo de aprender de ella se confronta con la *imposibilidad de aprender de la catástrofe*.

“Sustraerse a la dictadura de la catástrofe, según mi punto de vista -dice Badiou-, consiste en decir simplemente: ‘se puede continuar’. Y yo, por mi parte, siempre he vivido de un modo cercano al dolor de todo ese *pathos* del fin, esa idea de que después ya no se pueden escribir poemas. La he vivido verdaderamente como un triunfo del enemigo. / [...] según este modo de ver las cosas, el personaje más importante del siglo fue Hitler, y no podemos aceptar eso” (Badiou, 38-39)

Para poder instalarse en el pensamiento de un “se puede continuar” es necesario, antes, comprender la fuerza de ese “*pathos* del fin”. Hemos sido de alguna manera tocados por la cuestión en estos días de terremoto social, cuando escuchábamos decir: “esto me recordó el tiempo de la dictadura”; o: “se me vinieron a la mente imágenes del tiempo de la Unidad Popular”. Antes que el miedo a la violencia se trata del *miedo a la historia*. En este sentido, habitar en el tiempo del fin, en el tiempo del después, es como haber quedado “atrapado en la historia”, en un tiempo cuya vertiente narrativa se desbarató. El problema no es sólo la violencia, sino el hecho de que el sentido de la violencia está aún capturado por un pasado que *no se convierte en “período”*. Es decir, significa que la violencia en el pasado siglo es portadora de un sentido histórico, puesto que abrió el tiempo en el que habitan históricamente los seres humanos. Badiou, en cambio, llama la atención sobre la facticidad de esa violencia que acecha en la memoria del presente, la que en cierto modo consiste en una memoria sin sujeto pues la violencia desborda el relato (excede los motivos e intereses humanos). Entonces Badiou propone hundir esa violencia en su facticidad: “se trata de circunscribir el crimen en su propia finitud mortífera, de modo tal de prohibir definitivamente su repetición, su ocurrencia” (Badiou, 39) ¿Qué clase de acontecimientos son esos en los que la violencia parece dejar todo *pendiente*? Stalin, Hitler, Franco, Pinochet, nombres asociados a *la muerte haciendo historia*. Si el asesinato, la tortura, el encierro, la persecución y el desaparecimiento de personas escribieron por un momento la historia, es decir, si de pronto *la historia recibió un envión* que surgió desde campos de batalla, paredones, calabozos y mazmorras, entonces la historia ha llegado a su fin, no a su consumación, sino a ese tiempo en el que sucedió algo inconcebible, algo que *no debió haber sucedido*. Aquella “memoria” que anula al presente (memoria sin sujeto de lo que *no debe repetirse*) opera por una parte como una anulación de lo inédito en el tiempo presente. En efecto, en el ahora del individuo acontece una “grieta” en la temporalidad cotidiana del *domicilio*.

Algo *está sucediendo* y entonces el individuo se estremece en su lugar, queriendo o no queriendo *ser tocado* por ello; en cualquier caso, queda puesta en cuestión la temporalidad de su domicilio, capturado habitualmente por el orden de prioridades, de tareas y urgencias que ahogan el *ahora* en que despunta lo inédito.

Para Badiou la única actitud posible ante la muerte que aparece como haciendo la historia desde el pasado es el rechazo a ese nihilismo, cuya consecuencia en el presente es entregar a los seres humanos al capitalismo:

“había algo de irrespirable en esa victoria temática del fin. [...] significa admitir la dictadura del crimen por sobre el pensamiento, y yo desde luego lo rechazo, lo siento en verdad como algo intolerable, como algo que se nos impone. [...] lo que ha vuelto con esta imposición, como el afán y omega de la existencia humana, es el capitalismo liberal y la democracia parlamentaria” (Badiou, 39)

En efecto, el capitalismo se presenta como una especie de “compensación” respecto a los crímenes en el pasado. Dicho de otra manera, si hoy el capitalismo se afirma como un paradigma del que no hay salida (porque no sería “pensable” una alternativa), entonces a lo que se ha renunciado según Badiou es precisamente al pensamiento. La muerte se habría impuesto sobre el pensamiento: “el desastre ocurrió como si fuera el punto de partida obligado del pensamiento nuevo, mientras que, precisamente si es eso, este pensamiento no es nuevo” (Badiou, 40) ¿Cómo es que la muerte ha podido imponerse sobre el pensamiento? Si las inéditas catástrofes sociales y políticas del siglo XX han traído consigo algo así como la *muerte del pensamiento*, es porque en los acontecimientos de extrema violencia que marcaron al siglo la matriz misma del pensamiento fue conducida a su irreversible debacle. Y habría que buscar en el terrible colapso de esa matriz la explicación al hecho de que el pensamiento paralizado en su escándalo y desazón permanece *entregado* al capitalismo.

La tesis de Badiou en este punto es:

“la experiencia fundamental del siglo pasado, que ya estaba gestándose desde el siglo XIX, fue poner en el orden del día el hecho de que la esencia de la historia, y por lo tanto de cualquier creación, se encuentra en el registro del dos, es decir, en el registro de una contradicción antagónica central alrededor de la que se juega todo” (Badiou, 48)

Y más adelante precisa: “la gran contradicción se da entre las masas y el Estado” (Badiou, 49) Una cuestión fundamental hoy, dadas las dimensiones planetarias de la

crisis, es la de si acaso esta contradicción estaría llegando a su fin. No como un desenlace del conflicto en favor de uno de sus polos (que siempre habría sido el Estado, sobre todo en la revolución), sino como un agotamiento de la contradicción misma en tanto *forma* del conflicto generado por el dolor de la igualdad imposible. El “neoliberalismo” no está en crisis, sino que éste es más bien el nombre de la crisis general de la política en una escala que es inédita en la historia de la modernidad.

¿Existe una ideología del neoliberalismo? Sólo pervive una idea heredada del liberalismo clásico, la que se refiere a la *libertad individual*, lo que a su vez supone la racionalidad del interés autoconsciente. Este es el tipo de racionalidad que, según varios teóricos del liberalismo, hizo caer los elementos teológicos y metafísicos sobre los cuales se sostuvo alguna vez la existencia humana. En cierto modo, la sociedad misma es producto de esa racionalidad: el concepto de *democracia* es en este sentido inherente al concepto de *mayoría*. Es importante el hecho de que cuando el liberalismo comienza a reflexionar la estatura mundial que podría alcanzar su programa económico (basado esencialmente en el principio del crecimiento de la producción por sobre el del equilibrio del intercambio), atisba la amenaza que contiene la democracia, esto es, el peligro de que *la mayoría* se constituya en principio de soberanía política del pueblo. Esto no significa, claro está, que antes existiera algo así como un principio de soberanía de “la minoría”, sino que para el neoliberalismo el problema consiste en que la política no debe subordinar a la economía. En cierto sentido, la “guerra fría” no fue un conflicto a escala planetaria entre dos “formas políticas” diferentes, sino entre dos bandos de la inteligencia militar, una al servicio de la política y la otra al servicio de la economía. Triunfó esta última o, más bien, fracasó la primera, *económicamente*.

En 1938 se realizó en París el denominado Coloquio Lippman, al que asistieron algunos de los principales teóricos del liberalismo, entre los que estaban Wilhelm Röpke, Louis Rougier, Friedrich von Hayek, Louis Baudin, Ludwig von Mises, Raymond Aron, y el mismo Walter Lippman, entre otros. En el marco de estas jornadas, el español José Castillejo argumenta respecto a la ideología de la democracia: “Cuando el pueblo se cree soberano, y se convence de que todo irá bien porque puede hacer cualquier cosa, se destruye el principio fundamental del orden liberal” (Escalante, 160) Pues, en efecto, para Castillejo la soberanía del pueblo consiste en una *voluntad sin restricciones*. En este sentido, la perspectiva liberal es acertada cuando percibe que la esencia de la

política es la democracia como gobierno de la mayoría, y por lo tanto su problema no es sólo la democracia o el pueblo como mayoría, sino la política misma. La cuestión de fondo no es menor: ¿cómo separar al pueblo de sus aspiraciones políticas? ¿Cómo transformar en algo ajeno al pueblo la posibilidad de constituirse políticamente en soberano en tanto *mayoría*? En último término: ¿cómo hacer desaparecer la idea misma de “pueblo” en la ciudadanía? No se trata, por cierto, sólo de la mayoría aritmética en una democracia puramente formal, sino de una mayoría política; es decir, que podía expresar en democracia la voluntad de un sujeto político. En el mismo Coloquio Lippman, Louis Rougier señala: “Cuando las masas comprendieron, gracias a la educación obligatoria, que por medio del mecanismo del sufragio universal, fundado sobre la ley del mayor número, podían hacerse con el poder del Estado, porque eran el mayor número, se entregaron al partido que les condujo a la toma del poder” (Escalante, 159) La solución será, como se sabe, subordinar la libertad política a la libertad económica.

El principio de la libertad, en el liberalismo, implica la constitución de una individualidad que en su aislamiento se distancia de la política de partidos tanto como de la democracia misma. No se trata, sin embargo, de una individualidad que en su progresiva desvinculación termine por reconocerse a sí misma, sino que más bien *ella es producida* en ese proceso de desvinculación. En este sentido, el individuo es esencialmente *vacío* por cuanto lo que lo define es la insatisfacción que lo hace *dependiente de una sociedad de la que no forma parte*. El mismo Rougier afirma que el núcleo de la individualidad es el orgullo personal: “[c]uanto más liberal es una economía, tanto más exalta el individualismo, el orgullo personal, y tanto más reprime el instinto de rebaño. El régimen de la libertad es el régimen de la abundancia” (Escalante, 149) Queda manifiesto en este pasaje que el individuo neoliberal es el hombre hobbesiano. La sociedad liberal es, pues, en gran medida, una ilusión; el neoliberalismo es tanto la ausencia de sociedad como la forma en que los seres humanos *habitan en esa falta*.

La dificultad para definir política y económicamente al “neoliberalismo” consiste en que propiamente no se trata de un sistema político ni de un modelo económico. En su libro *Economía política del fracaso*, Mayol y Ahumada describen la paradoja constitutiva del neoliberalismo: “su grado de consolidación como subjetividad es muy elevado y su grado de legitimación como estructura operacional se encuentra en estado crítico” (Mayol-Ahumada, 217) En la fase actual del capitalismo encontramos una forma

de vida que no deja de generar un fondo acumulado de *malestar* en las subjetividades, pero para la cual no existe alternativa en la medida en que la figura del *consumidor* ha capturado dicha subjetividad. Mediante cuadros estadísticos los autores muestran la progresiva desconfianza de los ciudadanos en los agentes de la economía: “mientras la vida cotidiana es irrefrenablemente neoliberal, los fundamentos del modelo son incapaces de triunfar. Mientras más se consolidaba el modelo en Chile, menos se confiaba en las empresas privadas (su corazón)” (Mayol-Ahumada, 218) Este es un problema fundamental: ¿cómo es que se consolida sin alternativa un modelo que carece de cualquier adhesión ideológica? La respuesta es que se trata de una forma de vida que es ajena a la idea misma de “alternativa”. Esto despeja la paradoja de que esta forma de capitalismo extremo en Chile no tenga como “modelo” legitimidad ni credibilidad entre los ciudadanos, no obstante, conforma en la subjetividad los intereses y expectativas *individuales*. Fue precisamente en la subjetividad individual que se afianzó el neoliberalismo en Chile, en que la competencia y la desigualdad se establecieron en la práctica como algo inherente a una sociedad que hacía del “crecimiento económico” lo medular, radicando en el mercado el orden natural de las cosas. Sus pilares son: la desregulación de las economías nacionales, la liberalización del comercio y la creación de un mercado global único.

Expresiones tales como fracaso o derrumbe “del modelo” son por lo tanto equívocas, pues el término “modelo” sugiere que *lo modelado* se deshace ahora de una forma que habría devenido errada. Pero lo que sucede más bien es que es la realidad misma la que ingresa en un proceso de catástrofe: *la sociedad se descompone* hasta que emerge aquella dimensión infrapolítica que hemos señalado, un orden de realidad en cuya *emergencia* misma consiste la descomposición del tejido social. La inminencia de algo impensable, al menos disciplinariamente inconcebible.

La realidad del neoliberalismo no depende de una posible adhesión por parte de la ciudadanía, tal es su fortaleza y debilidad al mismo tiempo. En este sentido podría decirse que *el neoliberalismo es sólo realidad*. Tienen razón Laval y Dardot cuando proponen la noción de *sociedad neoliberal* en lugar de “política” o “economía” neoliberal (Laval-Dardot, 63) Podría decirse incluso que ni siquiera se trata de una “forma de vida”, sino que consiste en una crisis irreversible de la institucionalidad del poder y de las mismas formas de dominación social. *El neoliberalismo anuncia el*

*colapso de la política como tal*. No cabría hablar de una “crisis del neoliberalismo”, pues este consiste precisamente en, primero, la crisis y, luego, el colapso de una realidad que opera desde esos tres principios.

De lo anterior se sigue el hecho de que la reacción desde el Estado ante la revuelta ciudadana, que no reconoce en la clase política formas legítimas y eficientes de expresar su malestar, consista en un despliegue despiadado de represión policial e incluso militar.

La denominada “sociedad de control” está determinada por el principio de la *informatización* por sobre la información, es la sociedad del Big Data. Esto produce la idea de un poder que habría incorporado a los individuos en sus operaciones totalizantes. Sin embargo, el capitalismo global se caracteriza por el hecho de que *la inclusión no significa incorporación*. Es esencial que lo informatizado no deje de existir “afuera”. Los seres humanos generan más información de la que es que posible procesar. La ilusión de un mundo globalizado se sostiene precisamente en la disponibilidad tecnológica del “mundo virtual”. Aquella disponibilidad no se refiere sólo a la información, sino al efecto de una relación generalizada de comunicación, que es ante todo circulación socializada de información. Es decir, no se trata de una sociedad máximamente informada, sino *informatizada*. Una sociedad que en cierto sentido no existe. Cuando el individuo se “desconecta” del mundo virtual, tiene la percepción de encontrarse inmerso en la realidad, pero con la sensación de que *todo está sucediendo en otro lugar*, en otra dimensión de la realidad. En una entrevista el periodista Jon Lee Anderson señalaba que “aún no entendemos cómo el mundo virtual y el mundo real interactúan entre sí” (Anderson, 16), y más adelante afirmaba que “hoy por hoy, el mundo virtual y el mundo real no son compatibles” (Anderson, 17) La cuestión planteada es fundamental: *el mundo real y el mundo virtual no se complementan entre sí*, tampoco se disputan simplemente un *mismo* lugar. Lo que aquí está en juego es la cuestión acerca de *qué es lo real* en la sociedad neoliberal. Lo inédito es que la informatización de la vida del “hombre corriente” inscribe esta pregunta metafísica en el seno de la cotidianeidad.

Habría acaso complementariedad si el “mundo virtual” consistiera esencialmente en redes de circulación y almacenamiento de información acerca del “mundo real”. Pero

no es así. En cierto modo, el “mundo real” es un efecto del “mundo virtual”, pero no en el sentido que sugiere la película “Matrix”. Lo que en el “mundo real” pierde realidad es la existencia de los individuos, los que ahora comienzan a existir en el mundo virtual o, más precisamente, tienen en el “mundo real” una existencia virtual. Esta es precisamente la realidad de la que participa el sujeto endeudado. El problema no es simplemente el hecho en sí de la deuda, sino la imposibilidad de saldarla en el marco de una forma de vida cuya institucionalidad se sostiene sobre la figura de la deuda. En este marco, la diferencia entre algo así como dinero real y dinero virtual no tiene sentido. Joseph Vogl escribe: “la circulación del crédito se basa en la paradoja de un ‘dinero que se garantiza a sí mismo’ y demuestra ser escenario de una especie de ‘poética’ o ‘ficción habilitadora’ en cuyo marco la circulación de meras ilusiones pasa a determinar las relaciones económicas” (Vogl, 88) La pregunta por el lugar de la realidad en el neoliberalismo nos inscribe en un humanismo agotado; el hecho de que aquella pregunta se nos imponga hoy insobornablemente es el fin del humanismo y es, a la vez, el agotamiento del capitalismo. Más precisamente, la cuestión fundamental no interroga acerca de qué sea lo real, sino *dónde* está. Es un asunto de lugares. Pareciera que en el presente la realidad carece de un lugar determinado.

El proceso de despolitización de la sociedad comienza por localizar en el interés individual el motor de la modernización. Esto conduce hacia la atomización individualista de la sociedad, siendo la familia sólo una instancia de contención de la subjetividad contra el individualismo “salvaje”, sin historia ni tradición.

Es necesario explicar cómo pudo el neoliberalismo hacerse realidad en la sociedad chilena. No sólo cómo es que el neoliberalismo se hizo “habitabile”, sino cómo es que se constituyó él mismo en una forma de habitar. Por eso que la actual crisis del capitalismo, cuyo desarrollo hemos conocido en los último cuarenta años, no puede leerse sólo desde una perspectiva económica (donde los seres humanos desaparecen en los cuadros infográficos), tampoco política (devenida esta, hace años, en aritmética de la democracia eleccionaria), sino que debería leerse a partir de la emergencia de la *inhabitable intensidad* de lo infrapolítico.



### Referencias bibliográficas:

- Álvarez Yágüez, Jorge: “Límites y potencial crítico de dos categorías políticas: infrapolítica e impolítica”, <http://dx.doi.org/10.3998/pc.12322227.0006.013>. Skip other details (including permanent urls, DOI, citation information) Volume 6, 2014
- Anderson, Jon Lee: “Hoy por hoy, el mundo virtual y el mundo real no son reconciliables”, entrevista en Diario La Tercera, suplemento Reportajes (pp. 16-18), 15 de diciembre, 2019
- Aravena, Pablo: “Memoria y movimiento social en el Chile neoliberal”, en *Un afán conservador*, Valparaíso, Ediciones Inubicalistas, 2019, pp. 43-50.
- Aravena, Pablo: “La UP como utopía del pasado (a 43 años del Golpe de Estado)”. *Un afán conservador*, Valparaíso, Ediciones Inubicalistas, 2019, pp. 27-34
- Badiou, Alain y Tusa, Giovanbattista: *Acerca del fin. Conversaciones*. Buenos Aires, Tinta de Limón, 2019
- Blanco, Fernando: *Desmemoria y perversión. Privatizar lo público, mediatizar lo íntimo, administrar lo privado*, Santiago de Chile, Cuarto Propio, 2010
- Didi-Huberman, Georges: *Pueblos expuestos, pueblos figurantes*, Buenos Aires, Manantial, 2014
- Escalante Gonzalo, Fernando (prólogo y traducción): *Así empezó todo. Orígenes del Neoliberalismo. Las actas del Coloquio Lippman*, VV. AA. México, Cal y Arena, 2018
- Hobsbawm, Eric: *Historia del siglo XX*, Buenos Aires, Crítica, 2013
- Ranciere, Jaques: *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1996
- Salazar, Gabriel: *La historia, desde abajo y desde dentro*, Santiago de Chile, Ediciones Departamento de Teoría, Facultad de Artes, Universidad de Chile, 2009, p. 379.
- Laval, Christian y Pierre Dardot, Pierre: *La pesadilla que no acaba nunca. El neoliberalismo contra la democracia*, Barcelona, Gedisa, 2017
- Macpherson, C. B.: *La teoría política del individualismo posesivo*, Madrid, Trotta, 2005
- Mayol, Alberto y Ahumada, José Miguel: *Economía política del fracaso. La falsa modernización del modelo neoliberal*, Santiago de Chile, Ediciones El Desconcierto.cl, 2015
- Moreiras, Alberto: “Ni siquiera un manifiesto”: <https://infrapolitica.com/2015/02/04/ni-siquiera-un-manifiesto-alberto-moreiras/>
- Vogl, Joseph: *El espectro del capital*, Buenos Aires, Cruce casa editora, 2015