



Lecturas críticas de Rousseau contra el neoliberalismo autoritario. La libertad positiva en Wendy Brown y Judith Butler

Critical Readings of Rousseau against Authoritarian Neoliberalism. Positive Freedom in Wendy Brown and Judith Butler

Camila Arbuét Osuna

Universidad Nacional de Entre Ríos, Argentina
Universidad Autónoma de Entre Ríos, Argentina
Correo electrónico: camila_arbuét@hotmail.com
 ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6834-6487>

Sofía Cáceres Sforza

Universidad Nacional de Entre Ríos, Argentina
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina
Correo electrónico: sofiacaceresforza@hotmail.com
 ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3232-0175>



Resumen:

En este artículo abordaremos cómo, a partir de los últimos textos de Judith Butler y Wendy Brown, podemos identificar la defensa de una libertad positiva reconfigurada en términos contemporáneos como forma de resistencia y acción política frente al neoliberalismo autoritario. Analizaremos de qué modo las revisiones de partes de la teoría roussoniana en los libros de ambas autoras son utilizadas para tensar los conceptos de libertad positiva y negativa, así como para reflexionar sobre su difícil interrelación con la igualdad. Expondremos cómo, mediante un contrapunto entre los usos neoliberales de la libertad negativa y las formas ensambladas de resistencia actual, las autoras van delineando una nueva noción de libertad positiva que retoma de la antigua su carácter propositivo, común e igualitarista a la vez que –con beneficio de inventario– se deshace de sus pretensiones de obediencia, homogeneidad y de la ficción autonomista.

Palabras clave:

Libertad positiva, Rousseau, Brown, Butler

Abstract:

In this paper we address how, based on Judith Butler and Wendy Brown's latest works, an affirmative liberty defense can be found, reshaped in contemporary terms as a form of resistance and political action against authoritarian neoliberalism. We will analyze how revisiting parts of the roussonian theory in both authors' works is used to strain the concepts of affirmative liberty and negative liberty, as well as to consider their difficult interaction with equality. We will explain how, through a counterpoint between the neoliberal uses of negative liberty and the assembly forms of contemporary resistance, the authors draw a new notion of affirmative liberty that resumes the propositive, common and egalitarian character of the old one, and at the same time how –with the benefit of inventory– they dismiss its pretensions of obedience, homogeneity, and the autonomist fiction.

Keywords:

Affirmative Liberty, Rousseau, Brown, Butler

Fecha de recepción del artículo: 13/03/2021

Fecha de aceptación del artículo: 11/08/2021

Para citación de este artículo: Arbuét Osuna, Camila y Cáceres Sforza, Sofía (2022). Lecturas críticas de Rousseau contra el neoliberalismo autoritario. La libertad positiva en Judith Butler y Wendy Brown. *Anacronismo e Irrupción* 12 (22), 172-201.

Introducción

El presente artículo tiene como hipótesis central la progresiva configuración de una nueva libertad positiva en los últimos libros de Wendy Brown y Judith Butler, como estrategia de choque contra los usos neoliberales contemporáneos de las libertades basadas en garantizar las prerrogativas clasistas, racistas y sexistas del individuo posesivo y supremacista. El delineamiento de una libertad que presupone la reivindicación democrática de modos activos de habitar y definir los espacios públicos contra las formas privatistas, securitistas y cristianizadas; una libertad que reivindica formas no violentas –aunque agresivas– de interferencia, resistencia y acción política; una libertad que infiere un tipo de subjetivación basada en la relacionalidad y que desarma las ficciones del empresariado de sí –autonomía, responsabilidad individual, posesión de sí–; una libertad que confiere un mayor estatuto a la igualdad especialmente en los marcos sensibles, materiales y simbólicos que puedan propiciar “la radical igualdad de lo protegible” (Butler, 2020: 73).

Abordamos ambas autoras porque reconocemos líneas de diálogo históricas entre sus producciones, a pesar de que suelen ser estudiadas por separado. Como señalaremos en el desarrollo del artículo hay un conjunto de apreciaciones teórico-políticas, diagnósticos de época y motivaciones activistas compartidas –muy posiblemente como parte de la vida igualmente compartida– que hacen plausibles las vinculaciones teórico políticas entre *El género en disputa* (Butler, [1990] 2007) y *Estados de la injuria*¹. *Poder y libertad en la modernidad tardía* (Brown, [1995] 2019); *Marcos de guerra* (Butler, [2009] 2010) y *Estados amurallados, soberanía en declive* (Brown, [2010] 2015), y, finalmente, entre *En las ruinas del*

¹ La única versión en español disponible del libro de Brown de manera íntegra –ha habido traducciones de capítulos en distintas revistas– es la de Jorge Cano y Carlos Valdés que han decidido traducir “injury” por “agravio” y como consideramos que la injuria es un tipo particular de agravio con un larga tradición conceptual y política en los estudios queer colocamos la referencia a esta obra así. Hemos trabajado sobre el texto en inglés pero dejamos sentada en la bibliografía esta versión de la fuente también.

neoliberalismo (Brown, [2019] 2020) y *La fuerza de la no violencia* (Butler, 2020)². A lo largo de estos libros el problema de la libertad aparece, por lo general, solapada y desarticuladamente en distintos fragmentos de sus análisis más estructurados sobre la fuerza de la ley, la administración del reconocimiento, las paradojas de los derechos liberales, la producción de identidades politizadas, las posibilidades de agenciamiento y los procesos de neutralización política. En estas búsquedas las referencias circunstanciales a los modernos, principalmente a Rousseau y a Hobbes, son utilizadas para presentar las latencias y los atípicos devenires contemporáneos del individualismo posesivo, con sus presupuestos sociopolíticos, así como para explorar los hiatos argumentales en la producción ficcional del mismo y las posibilidades de torsión de las expectativas puestas en el contrato social liberal.

Articulamos estos abordajes porque creemos que tienen un papel fundamental en la construcción de una apuesta política que puede leerse como una revisión roussoniana de lo político y que es capaz de leer algunos postulados del ginebrino contra él mismo y a favor de un imaginario político que no quede suturado por la *realpolitik*. Como advertiremos a lo largo de las siguientes páginas la referencia explícita a la obra de Rousseau tiene una preponderancia mucho mayor en los análisis de Brown que en los de Butler, sin embargo –y esto es parte de nuestra propuesta de lectura– consideramos que hay una interesante utilización y torsión *de y sobre* la matriz conceptual roussoniana en los últimos textos de Butler: *Cuerpos aliados y lucha política* y *La fuerza de la no violencia*.

Para llevar adelante este análisis iniciaremos revisando de qué modo se produce el cruce entre el debate de las libertades y la producción de las dos autoras, y de qué maneras –entre las distintas críticas a las violencias que presuponen las libertades liberales y sus correspondientes producciones de

² Mencionamos entre llaves los años de publicación original con el objetivo de rearmar el contrapunto que queremos mostrar de forma más fiel.

subjetividad en el neoliberalismo– se va abriendo paso la prefiguración de lo que sostendremos es una nueva libertad positiva propositiva.

El debate de las libertades y su ingreso en los análisis de Brown y Butler

Desde la comparativa entre la libertad de los antiguos y la libertad de los modernos hecha por Benjamin Constant en 1819, la libertad positiva comenzó a plasmarse como resquicio premoderno mientras que la libertad negativa se consagró teóricamente –ya lo había hecho fácticamente– como engranaje central de las nuevas nociones de futuro y progreso. El discurso esgrimido en el Ateneo de París en plena restauración borbónica apela al rescate de la tradición liberal, representativa e individualista de la Revolución Francesa, en desmedro de cualquier eco de democracia directa, en las plazas públicas, en las asambleas o en las calles durante la misma.

La antigua libertad positiva aparece a partir de entonces no solo como peligrosa³, sino principalmente como impracticable, dado que la vida moderna, guiada por los negocios y los placeres individuales privados, deja al individuo sin el tiempo⁴ ni el deseo de la participación política activa. Así, para Constant, la libertad política –entendida como el silencio de la ley– es la garantía de la libertad individual y se expande mediante la sumatoria de libertades civiles –la libertad de expresión, de gozar de la propiedad privada, de culto, de reunirse y de circular– que limitan la injerencia de la autoridad soberana. Es interesante notar cómo en ese discurso, que será un parteaguas tanto en la querrela de antiguos y modernos iniciada dos siglos antes como en los debates sobre las dos libertades, la mención crítica a Rousseau y a su defensa de la libertad antigua –que presupone, pero no enuncia su “se le obligará a ser libre”– y jamás referencia al problema de la igualdad como corazón de la definición. Un silencio que numerosas veces se repetirá. También es importante apuntar cómo lo privado se

³ “La autoridad del cuerpo social se interponía y mortificaba la voluntad de los particulares” (Constant, 1988: 68).

⁴ Tiempo disponible que, para Constant, sólo puede asegurar una sociedad esclavista.

define como el máximo reducto de la libertad y en su seno la libertad de conciencia como potencial usina de la libertad de expresión y ejercicio –según Constant, los ejes del patriotismo⁵–.

El debate sobre ambas libertades tiene numerosos puntos de fuga en el XIX en los escritos de Tocqueville, Mill, Bentham, entre tantos otros, y se reaviva a partir de la defensa de Marx de la libertad positiva, su reivindicación de Rousseau y su crítica a las libertades liberales. Asimismo, las teóricas y activistas del feminismo decimonónico aportarían su parte a la discusión, tanto en la puja por participar de los derechos liberales civiles y políticos y en la disputa con los gremios masculinos, como en la reivindicación de una libertad afirmativa para poder decidir si seguir o no los designios patriarcales obligatorios: casarse, parir, ser heterosexual. Sin embargo, tal y como ha llamado la atención Charles Taylor en *¿Cuál es el problema de la libertad negativa?*, a pesar de que se han armado dos reconocibles “familias de concepciones de la libertad política” (2005: 257) es muy problemático y empobrecedor sostener la coherencia interna de las concepciones de libertad que se han apiñado en ambos sistemas. Esto se debe a que cada polemista analiza elementos distintos de la conceptualización, dependiendo de sus deseos de defensa y oposición a cierto programa político particular. Taylor se detiene particularmente en Isaiah Berlin. Este se presenta como un defensor a ultranza de la libertad negativa en *Cuatro ensayos sobre la libertad* (1988) y *La traición a la libertad* (2004) donde plantea que lo que diferencia la libertad negativa de la positiva es, en primer lugar, que la primera se pregunta por la amplitud y márgenes de la acción humana –en tanto acción no intervenida por los demás individuos, gobiernos o Estados–, mientras que la segunda vuelve sobre las bases que dan fundamento y de la que emana esa interferencia ineludible que es la acción humana. Así la primera se referencia con el ámbito de actuación y la segunda con la fuente de la acción. Como parte de esta distinción Berlin

⁵ Posiblemente por esto Hayek reconozca a Constant como más cercano a la tradición británica de la libertad que a la francesa. *Cfr.* Hayek (2013: 123).

considera factible conjugar autoritarismo y libertad negativa, por un lado, y totalitarismo con libertad positiva, por el otro, dado que si se asegura el respeto al ámbito de la acción la pregunta acerca de la forma de gobierno es intrascendente. Mientras que la definición de las motivaciones de la acción supone, para el autor, una afirmación última –y por ende totalitaria– de la naturaleza o la esencia humana y sus fines⁶. Evidenciar los problemas teórico-políticos y las consecuencias sociales que contiene esta división tajante entre la libertad como las condiciones de posibilidad o como la acción misma será, como veremos más adelante, una de las preocupaciones más reiteradas de Brown y Butler en su disputa con las tradiciones liberales y neoliberales.

Gracias a esta división, Berlin traza una tradición de la libertad positiva que une a Rousseau, Kant, Hegel y Marx. Haciendo que el punto de unión de teorías tan distintas sea la idea de que existen ciertos objetivos para los cuales la libertad es buena. Es decir, que hay una racionalidad libre que permitiría que el sujeto emancipado distinga, mediante el autogobierno, los usos justos y humanistas de la libertad y actúe en consecuencia. En tanto que quienes no hayan llegado a desarrollar esta racionalidad, por alienación, corrupción o falta de tiempo, serán obligados a ser libres. Ciertamente, el planteo reserva muchas caricaturizaciones de las teorías y omite el lugar que las mismas le dan al deseo, lo inconsciente, lo instintivo o las posibilidades de replantear y crear otros futuros y nociones de justicia, pero sí deja una pregunta interesante sobre la legitimidad de las motivaciones que persigue la libertad positiva vinculada a la soberanía: ¿cómo identificamos qué objetivos son mejores que otros?, ¿quién lo hace y en nombre de quiénes?, ¿en qué momento se da ese acto soberano?, ¿se

⁶ “De la misma manera que una democracia puede, de hecho, privar al ciudadano individual de muchas libertades que pudiera tener en otro tipo de sociedad, igualmente se puede concebir perfectamente que un déspota liberal permita a sus súbditos una gran medida de libertad personal (...) La respuesta a la pregunta «quién me gobierna» es lógicamente diferente de la pregunta «en qué medida interviene en mí el Gobierno». En esta diferencia consiste, en último término, el gran contraste que hay entre los dos conceptos de libertad negativa y libertad positiva” (Berlin, 1988: 195).

identifican de una vez y para siempre?⁷ Como resultado de esas alarmas Berlin dice que la libertad positiva es:

El sentido “positivo” de la palabra “libertad” se deriva del deseo por parte del individuo de ser su propio dueño. Quiero que mi vida y mis decisiones dependan de mí mismo, y no de fuerzas exteriores, sean éstas del tipo que sean. Quiero ser el instrumento de mí mismo y no de los actos de voluntad de otros hombres. (...) Quiero ser alguien, no nadie (...) alguien que tiene responsabilidad de sus propias decisiones y que es capaz de explicarlas en función de sus propias ideas y propósitos. Yo me siento libre en la medida en que creo que esto es verdad y me siento esclavizado en la medida en que me hacen darme cuenta de que no lo es (1988: 198).

Berlin imagina un individuo posesivo como el sujeto de la libertad positiva, olvidando los programas sociales y políticos de los autores que disecciona y su intención de imaginar otras subjetividades e interrelaciones. Frente a esto, Taylor –en su largo debate con Berlin– opta por arriesgar su propia distinción entre libertad negativa y libertad positiva, apuntando a la posible convivencia de ambas:

Las doctrinas de la libertad positiva se interesan en una visión de la libertad que implica en esencia el ejercicio del control sobre la propia vida. Según esa visión, uno sólo es libre en la medida en que se ha autodeterminado efectivamente y ha dado forma a su vida. En este caso, el concepto de libertad es un concepto de ejercicio. En contraste, las teorías negativas pueden apoyarse simplemente en un concepto de oportunidad, en el cual el hecho de ser libre tiene que ver con lo que podemos hacer, la posibilidad que se nos abre para hacer algo; poco importa que hagamos uso o no de ella (2005: 260).

Después de sentar esta definición, Taylor va diseccionando las inconsistencias de la libertad negativa, relativizando su carácter falto de motivaciones o de trascendencia. Problematiza cómo para tener la oportunidad de ser libre ya debo gozar de la libertad; qué se entiende por autodeterminación, cuándo se alcanza y,

⁷ Como veremos más adelante Butler retoma estas preguntas en el capítulo “Nosotros el pueblo” diseccionando las formas en que ese enunciado se expresa para afirmar una legitimidad –siempre precaria– sobre lo instituyente. Al respecto dice: “La invocación al ‘nosotros’ en el discurso alude entonces a un pueblo cuyas necesidades, deseos y demandas no son todavía completamente conocidas, y cuya unión está vinculada a un futuro que está por vivir.” (2017:171).

principalmente, según qué parámetros o de quiénes; si la falta de impedimento supone siempre una valoración sobre qué es y qué no es un “impedimento significativo”; si hay realmente posibilidad de una libertad sin valoración de las motivaciones, y si toda valoración supone necesariamente una presuposición totalizante.

Por su lado, las teorizaciones de Brown y Butler respecto al lugar de las libertades han estado en sus textos de los años 90 vinculadas a las críticas sobre el modo de administrar el reconocimiento de derechos como parte de las violencias del neoliberalismo y, más específicamente, a los procesos de subjetivación política que dicha cuenta habilita, oblitera o neutraliza. Más que focalizarse en debates teóricos sobre la tradición política de los derechos liberales –disquisición que Wendy Brown sostiene especialmente en el capítulo *Lo que se pierde con los derechos*– y sus reapropiaciones en los estados neoliberales contemporáneos, las tres preguntas que circulan en esos primeros acercamientos son: ¿qué nos hace el discurso de los derechos y qué podemos hacer colectivamente con él?, ¿qué condiciones de enunciación e inteligibilidad supone tal discurso y cómo podemos subvertirlas?, ¿cómo funciona materialmente la desigualdad y selectividad de su reconocimiento como dispositivo político? La latencia de estas inquietudes atraviesa de manera insistente, aunque muy distinta, *El género en disputa* de Butler y *Estados de la injuria* de Brown, ambos escritos al calor de los ecos reaccionarios de las Guerras del Sexo⁸ y de las políticas germinales de asimilación estatal destinadas a una parte del colectivo LGBT en Estados Unidos. Allí discuten pragmáticamente los costos y presupuestos políticos de las cristalizaciones identitarias –en el caso de Butler, de género– que

⁸ Las Guerras del Sexo fueron una confrontación teórica y política, iniciada en 1982 durante una conferencia sobre sexualidad en el Barnard, entre feministas prosexo y feministas abolicionistas de la prostitución. Estas últimas (aglutinadas en Women Against Pornography y en Coalition Against Trafficking in Women) logran impulsar ordenanzas que prohíben la pornografía, los desnudos y que persiguen prácticas sexuales tildadas como violentas y/o “perversas”. Carole Vance acuña el término “pánico sexual” para describir esta reacción política con fuertes consecuencias punitivas, el mismo va a ser usado inmediatamente por activistas prosexo como Gayle Rubin, Jeffrey Weeks y Lisa Duggan.

trae consigo el discurso universalista de los derechos. Ambos textos comparten un rechazo al purismo político que dialoga con la necesidad de usar la identidad – sabiendo que también somos usados por ella– y tienen una apuesta similar en torno a cómo birlar –desde la falla, el error, el desconcierto– la insistencia punitiva de la ley como marco performativo de aparición, expectativa y repetición. Esta posibilidad de resistencia, sabiendo que el soporte del marco de aparición e inteligibilidad es una norma, también será explorada en Butler en *Cuerpos que importan* ([1993] 2002) y en *El grito de Antígona* ([2000] 2001). A partir de este último texto, la disputa por el reconocimiento y el ejercicio de la libertad de aparecer y decir, va a estar tensada en el desarrollo butleriano por la dualidad, es decir, por la posibilidad igualitaria de llorar públicamente las vidas perdidas. Una problematización que se hace cargo de manera singular de un tema espinoso para la libertad republicana: el agenciamiento de los sentidos –y los valores particulares– de la muerte de partes de su cuerpo político.

Si pensamos, con Taylor, que para lxs defensores de la libertad positiva “el concepto de libertad es un concepto de ejercicio”, tendríamos en esta primera aproximación de las teóricas al problema un conjunto de elementos que enfocarían el dilema de las subjetividades políticas ante la ley y los derechos desde esta perspectiva. La libertad comienza a prefigurarse positivamente como un ejercicio muy particular de desobediencia a un ordenamiento opresivo, como un deseo, una motivación, que trabaja sobre y en las fisuras de la ley, no en sus silencios sino en la repetición fallida de sus constantes afirmaciones. Como oposición de esta noción, Brown va desarmando –siguiendo a Marx en *La cuestión judía*– la definición de la libertad liberal como derecho constitucional a estar separado de lxs otrxs. Y explica cómo el vínculo intrínseco y problemático entre igualdad y libertad es resuelto por los derechos liberales denigrando la igualdad a la mera garantía de que todos los individuos sean tratados, hobbesianamente, como si fuesen individuos aislados y soberanos, mientras que la libertad pasará a

ser la afirmación de derechos burgueses que codifican las necesidades sociales como “naturales, ahistóricas y permanentes” (Brown, 2007: 109).

A su vez, Brown sostiene respecto a los derechos lo mismo que Butler plantea respecto a la identidad: pese a todas estas críticas y a la necesaria reflexión acerca de cómo operan en su vínculo con el Estado y el capital, de ningún modo es lo mismo poder hacer uso –hipotética o fácticamente– de estos derechos que no poder hacerlo. La diferencia no es mínima. La ficción de igualdad y libertad, y la de la soberanía del pueblo, es vital. Así como lo es percibir que no todos gozamos de ella; que quienes lo hacemos no lo hacemos igual y que los bordes de la ficción en el neoliberalismo suponen la reificación cada vez más violenta de las existencias y los cuerpos que materializan su afuera. El funcionamiento perverso de esta selectividad, y sus atribuciones para designar qué vidas tienen qué soportes jurídicos y cuáles están en cambio expuestas en su precariedad, será explorado por Brown en *Estados amurallados, soberanía en declive* (2015) y *El pueblo sin atributos* ([2015] 2016). En este último, la vuelta a Rousseau se torna central como parte del intento de recuperar la apuesta a un *homo politicus* que desde sus inicios presentó batalla no sólo al *homo economicus*, sino también a la captura de la política por el orden jurídico.

Para Rousseau, los seres humanos son las únicas criaturas capaces de generar órdenes complejos de dominio a partir de sus necesidades, de esclavizarse a ellos mismos al dar rienda suelta al *homo oeconomicus*, al dejar que se apodere de sus personalidades, relaciones sociales y políticas: ésta es la esencia de la crítica de Rousseau al naciente liberalismo. Por consiguiente, para Rousseau, el cultivo deliberado y fiero del *homo politicus* (y definitivamente no se trata del *homo juridicus* ni el *homo legalis*) es el único antídoto de este peligro. El *homo politicus*, entendido como soberano de sí mismo mediante la soberanía colectiva, debe literalmente reprimir a la criatura de interés propio; de otro modo, no sólo caemos en el egoísmo, el narcisismo y la superficialidad, sino que nos dominan las relaciones sociales y los regímenes generados por el interés irrestricto. Aunque la crítica particular de Rousseau a la modernidad y al liberalismo lo coloca fuera de lo convencional, la oposición que articula entre un régimen de interés y uno de soberanía popular y libertad se conserva como una tensión en el pensamiento de los siglos posteriores (Brown, 2016: 74).

Butler, por su parte, discutirá cómo se habitan esos bordes incómodos de la cuenta del orden jurídico y de qué modo la invención de cuerpos y espacios previos o por fuera al discurso de la ley forman parte de las ficciones del mismo orden.

No nos detendremos en las derivas de estos debates; daremos cuenta de cómo ambas autoras fueron armando una matriz analítica en donde las posibilidades de agenciamiento tramaron bases muy distintas a las garantías liberales de aparición en la esfera pública –que son vistas como cooptables, selectivas, violentas y armadas en referencia a espacios y a modos de hacer que han sido procesados por la máquina privatista neoliberal–. Se trata de una matriz que sienta las bases de una libertad imaginada en términos humanistas y esto ha sido un giro dentro de la deriva de las propias autoras, que se puede identificar claramente en los escritos posteriores a la caída de las torres gemelas: *Vida precaria. El poder del duelo y de la violencia* de Butler y *Regulando la aversión. La tolerancia en la era de la identidad y del imperio* de Brown, ambos de 2006. Así, la matriz crítica y deconstructiva que desarrollan, además de seguir desarmando los supuestos políticos de los discursos hegemónicos sobre la nación, la identidad y la ley, empieza a estar puesta al servicio programático de reconocer distintas acciones políticas emancipatorias, subrayando en ellas destellos de una libertad basada en la lucha por la redistribución y la justicia social.

Tras esta introducción haremos foco en cómo en sus últimos libros Brown y Butler revisan los clásicos modernos, especialmente a Rousseau, para afianzar este corrimiento; para delimitar esta suerte de “familias” que enunciaba Taylor, y a partir de allí señalar los usos que los mentores del neoliberalismo han hecho de estos clásicos; para afirmar de qué manera la defensa actual de las libertades personales –especialmente las libertades de expresión, de ejercicio y las religiosas– se ha transformado en la punta de lanza del neoliberalismo

autoritario⁹, esbozando otras líneas de acción democrática posibles por fuera de los modos de agenciamiento propios del individualismo posesivo.

Rousseau contra Hayek: la soberanía popular ante la privacidad

La recuperación de Rousseau en el último texto de Brown persigue la identificación de un odio que es transversal a las distintas teorías que convergen en la sociedad de Mont Pelerin y que forjarán los lineamientos del naciente neoliberalismo. Para la autora, a pesar de las grandes diferencias entre los neoliberales clásicos, los ordoliberales y los libertarios, todos ellos comparten el uso de las libertades individuales como dispositivo de control de la democracia. En esa lectura se comprende el ataque sostenido a Rousseau como el promotor de una libertad republicana unida a la soberanía popular y explícitamente vinculada a un desarrollo equilibrado de las propiedades –donde “ningún ciudadano sea suficientemente opulento para poder comprar a otro, ni ninguno lo bastante pobre para ser constreñido a venderse” (2012: 76)–.

La crítica de Hayek a Jean-Jacques Rousseau es incluso más feroz que sus críticas a Keynes y a Marx. Para Hayek, *El contrato social* contiene todos los principios responsables de engañar a los modernos sobre la naturaleza de la libertad y del gobierno –arranca la democracia del liberalismo, la incrusta en la soberanía popular y glorifica el Estado–. Con el dispositivo de la voluntad general, Rousseau también desata el poder legislativo, sin importar cuán peligrosas o discordantes de la justicia puedan ser las acciones legislativas (Brown, 2020: 85-86).

Rousseau es particularmente molesto dado que opone la voluntad general a las formas representativas liberales, impone la libertad civil positiva para hacerle frente a la libertad civil negativa hobbesiana redefiniendo la finalidad de la

⁹ La noción de “neoliberalismo autoritario” es la forma en la que Brown caracteriza las actuales modulaciones del neoliberalismo, especial pero no exclusivamente, en los Estados Unidos. Ese concepto supone que las nuevas formas de subjetivación, sometimiento y explotación corresponden a una tendencia antidemocrática que siempre estuvo latente en el pensamiento neoliberal y que, por ende, es un error abordarlas como parte de una excepción o rebrote fascista. Esto es parte de un debate abierto sobre la naturaleza política de las nuevas derechas que se han caratulado como “neofascismos”, “posfascismos”, “neoliberalismos punitivos”, “populismos reaccionarios”, entre otras. Cfr. Saidel (2020).

soberanía y, además, ingresa el plus de la libertad moral como componente rector de este ciudadano de la república que, para ser dueño de sí mismo, debe encontrar la libertad obedeciendo las leyes que él mismo se ha dado. Como explica Brown, corrigiendo algunas de las hipótesis de *El pueblo sin atributos*, la apuesta moral del neoliberalismo no debe ser despreciada como dispositivo de gobierno ni separada del análisis de la mercantilización de la vida y la conversión de personas en empresas. Y Rousseau le dedicará mucho esfuerzo a la construcción de esta moral del *homo politicus*, labrada como parte de la religión civil y enfrentada a la determinación económica y cristiana.

Brown recuperará del ginebrino elementos de desarme de la libertad individual prometida por los padres del neoliberalismo como parte de una de las ficciones que tanto atormentaron al filósofo. Dirige su arsenal contra el liberalismo naciente, la exaltación de lo público como espacio de desarrollo de la libertad civil y la lectura de la voluntad general como el poder democrático que promueve y ordena dicho espacio. Cuando la autora repasa la crítica de Hayek a esta comprensión de la soberanía popular como una ficción peligrosa que interfiere en el desarrollo del mundo privado y con las libertades individuales y que se aleja de la saludable gestación de la opinión pública¹⁰, ubica dentro del *continuum* del proceso de privatización que tanto preocupaba a Rousseau en el siglo XVIII¹¹ un conjunto de redefiniciones en las estrategias de control de las derechas liberales y, luego, neoliberales. Esta apuesta al vaciamiento de los espacios colectivos de deliberación y encuentro no mediado por la representación, que se sostiene como tendencia cada vez más consolidada conforme avanza el capitalismo y sus procesos de neutralización de la política, aparece en la lectura de Brown promovida por la despolitización que es posible

¹⁰ “El equívoco actual de la teoría democrática deriva de la sustitución, realizada por Rousseau, de la opinión general por la voluntad popular y la consiguiente concepción de la soberanía popular, según la cual, en la práctica, cualquier cosa que decida la mayoría en materia de cuestiones particulares debe ser ley vinculante para todos” (Hayek, 2007: 132).

¹¹ Cfr. Rinesi (1994).

gracias a las paradojas de los derechos liberales y a los resentimientos¹² que las condiciones desiguales de existencia y de explotación generan. Si para Rousseau ser dueño de sí era parte sustancial de la libertad civil promovida por el contrato, la autora advierte cómo esta apuesta es apropiada por los liberales y conscientemente vaciada de su carácter dependiente de lxs otrxs: ser propietarixs de nosotrxs mismxs se traduce como ser lxs únicxs responsables por nosotrxs mismxs y nuestro futuro. El corrimiento produce la reificación de un fracaso que nos vuelve vulnerables al resentimiento y promueve una reacción desde una herida política que pasa como privada. La actuación de la libertad se despoja así de su potencia colectiva y su enfoque pendula entre acciones administrativas privadas y acciones vengativas públicas que expanden la misma lógica de esa administración íntima.

Brown observa que al menos desde los 90 la expansión de la privacidad, como espacio por excelencia de las libertades individuales, ha tomado su propia lógica de conquista y reconfiguración de lo público. Según la autora, pese a lo que realmente deseara Hayek al imaginar la libertad como la capacidad no coaccionada para la iniciativa, mientras la moralidad tradicional y el funcionamiento de los mercados configuraba los patrones de conducta esperables, el desarrollo de la política neoliberal autoritaria ha llevado a que “la expansión de la esfera personal protegida”¹³ interfiera autoritariamente en las decisiones públicas. Bajo argumentos de protección de la libertad de expresión, la libertad de culto y la libertad de conciencia se han logrado victorias judiciales y

¹² Brown se detiene en este giro en los afectos desde un análisis nietzscheano de los efectos de las sensaciones de fracaso personal y responsabilidad individual que atraviesan el empresariado de sí. *Cfr.* Brown (1995).

¹³ Sobre la esfera personal protegida Hayek afirma: “Las delimitaciones de las esferas personales que alcanzan este fin están establecidas sobre todo por el derecho, el cual regula la propiedad, los contratos y los actos ilícitos, y por las leyes penales que tutelan la vida, la libertad y la propiedad. [...] Un individuo que esté obligado a obedecer estas normas de conducta recta, tal como las he llamado en esta acepción más estricta, es libre en el sentido de que no está jurídicamente sometido a las órdenes de nadie, que puede elegir, dentro de ciertos límites, los medios y los fines de sus actividades” (Hayek, 2007: 148).

promulgación de leyes que limitan o imposibilitan el aseguro de las garantías estatales ante la discriminación, el acceso igualitario a la salud y las posibilidades distributivas de la justicia social. Así, de la mano de las derechas religiosas, el proceso de recristianización de lo público ha dado lugar al reforzamiento de las prerrogativas basadas en la supremacía blanca, masculina, heterosexual y nacional, y la “esfera personal protegida” ha apostado más que al vaciamiento a la conquista y la resignificación de lo público¹⁴. Esta conquista de la lógica de la privacidad sobre la soberanía popular ha sido posible gracias a una retórica que se sustenta en ciertos traumas nacionales reproduciendo distintos modos de victimización, uniendo dolor y verdad, vida buena y ausencia de dolor, y resucitando la promesa del sueño americano en una sociedad que selectivamente habla por sus subalternidades. La libertad así perfilada se encarga de promover legislaciones punitivas –que reproducen las desigualdades que supuestamente vienen a atacar– y de afirmar la protección de la familia, de las organizaciones y de las iglesias como parte de la reparación nacional.

La defensa corporativa de los “convenciones y costumbres de relaciones humanas” en los fallos que respaldan estas intervenciones neoliberales, está lejos de lo que imaginó Hayek como la guía conductista de la tradición para la correcta acción libre. La hipótesis de Brown es que “desenraizados de la tradición, los valores morales están empobrecidos en su función integradora. Politizados como *libertades*, pierden aquello que Hayek afirmaba como su restricción no coercitiva de la libertad” (2020: 140). Hayek, al igual que Berlin, discutió a Rousseau la noción de una trascendencia inmanente y soberana que guíe la libertad. Para ellos la posibilidad de que haya una entidad que pueda definir qué es ser libre y qué sería el verdadero autogobierno o la autorrealización es el camino al totalitarismo. Recordemos que ambos autores escriben espantados por el

¹⁴ Han emergido como parte de este proceso asociaciones como la cristiana *Alliance Defending Freedom*, impulsada por las iglesias evangélicas norteamericanas. La ADF ha desarrollado un aceitado modo de intervenir legalmente, con base en la defensa de las libertades personales, para dar por tierra o impedir el real cumplimiento de políticas de salud, educación e inclusión laicas.

fantasma del nazismo, del stalinismo y del fascismo, pero mientras Berlin decide en su crítica dejar vacío el espacio de esta trascendencia rectora, Hayek introduce algo que se le parece bastante: la moral tradicional como un marco envolvente que promueve las conductas deseables. Ambos, sin embargo, vuelven sobre la paradoja roussoniana de una obediencia libre trazada entre la corrección estatal de nuestros desaciertos particulares y el correcto desarrollo de una suerte de racionalidad republicana. Si leemos el capítulo VII del *Manuscrito de Ginebra* encontraremos una descripción explícita de esta función soberana que tanto los aterra:

La unión social tiene un objetivo determinado que es necesario poder cumplir cuando esta se forma. Para que cada uno quiera lo que debe hacer de acuerdo con el contrato social, es preciso que cada uno sepa lo que debe querer [...] ¿por medio de qué arte inconcebible se ha podido encontrar la manera de sujetar a los hombres para hacerlos libres, de emplear al servicio del Estado los bienes, los brazos, la vida misma de sus miembros, sin forzarlos y sin consultarlos, de encadenar su voluntad con su propia anuencia, de hacer valer su consentimiento por encima de su rechazo, de forzarlos a castigarse a sí mismos cuando hacen aquello que no han querido? (2004: 576).

Esta descripción de las condiciones necesarias para que funcione la voluntad general –que luego prácticamente desaparecerá de *El contrato social* o quedará reducida a su mínima expresión– sienta las bases de la soberanía popular en un gesto fuertemente antidemocrático, abriendo una de las tantas paradojas que atraviesan el pensamiento del ginebrino. La preocupación por cómo se modela el deseo de un ciudadano para la república en una sociedad como la que habita Rousseau abre un hiato problemático que el filósofo intenta zanjar mediante una coacción que proyecta el superyó *en y de* la voluntad general. Sin lugar a duda, la privacía no aparece aquí como un dilema sino como el posible estorbo de lo particular. Brown es consciente de esta tendencia antidemocrática¹⁵, que ella ve

¹⁵ Sin embargo, notamos como parte de esta lectura con beneficio de inventario cierta magnanimidad respecto a la defensa de la democracia en Rousseau; hasta llegar a notar que en sectores donde el ginebrino dice “república” Brown traduce “democracia” (pese a que el autor se ha encargado de dejar bien sentadas sus objeciones sobre la respectiva forma de gobierno). Ej: “Sólo la democracia es ‘la

como inherente a la construcción misma de la soberanía popular. “La soberanía es en esencia antidemocrática por cuanto debe superar la cualidad dispersa del poder propia de una democracia, pero la democracia, para ser políticamente viable, para aspirar (políticamente) a serlo, parece requerir el suplemento de la soberanía” (2015: 32). Pero en vez de quedarse en el fuerte gesto coactivo, Brown usa la paradoja¹⁶ para exhibir el salto que la invención política debe pergeñar cada vez, y con él la posibilidad de imaginar en esa aporía una acción afirmativa que no esté atada al marco jurídico, económico o moral de acción u aparición. Es decir, allí donde Hayek y Berlin ven trascendencia, Brown encuentra la posibilidad de la experimentación de otros marcos más igualitarios, en la apuesta a lo imprevisible de la lógica democrática. En tanto que Butler materializa la pregunta situándola: de qué democracias estamos hablando y qué actos soberanos contamos como tales y cuáles no, en otras palabras, distingue soberanía popular¹⁷ de soberanía estatal, y acciones democráticas de democracia liberal¹⁸.

La primera paradoja tiene en su seno otra, que señala que la república ideal roussoniana presupone una naturaleza subjetiva que no puede lograrse sino

forma de asociación [...] por virtud de la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca sino a sí mismo y quede tan libre como antes” (Brown, 2016: 164).

¹⁶ Este gesto de accionar y reflexionar políticamente mediante paradojas aparece por primera vez en el texto de Joan Scott, *Las mujeres y los derechos del hombre*, como parte de un análisis de los usos feministas de las paradojas de los derechos liberales que inicia en la aseveración de Olympe De Gouges “una mujer sólo tiene paradojas para ofrecer”.

¹⁷ Por ejemplo, en el uso que hacen de la soberanía los movimientos indígenas que reivindican la autodeterminación política.

¹⁸ Es por este abordaje práctico que ambas autoras eligen polemizar con Arendt, particularmente con su separación entre esferas pública y privada, y su reflexión respecto a cómo las necesidades pueden cancelar la libertad. Butler apuntará contra las descripciones arendtianas de *La condición humana*, de esfera privada y pública. Lo que recrimina a esta dicotomía es que borra la interdependencia como potencia política, mientras arma una oposición teórica y política entre necesidad y libertad. Critica que la autonomía individual sea condición imprescindible para la acción política y que los cuerpos que queden por fuera de este estado de realización sean tenidos como atascados en la reproducción vital privada o en los márgenes inactivos de lo doméstico. Brown retomará pasajes de *Sobre la revolución* para mostrar cómo la libertad positiva arendtiana a pesar de estar en las antípodas de los individuos moralmente disciplinados de Hayek, comparte con éste la idea de que “la libertad muere con el ascenso de lo social” (Brown, 2020: 66).

a través de las leyes que la propia república produce (*cf.* Brown [2020: 256]). En estas encerronas los liberales y neoliberales han leído una afirmación totalitaria, mientras que Brown ha rescatado una perplejidad y un gesto de desafío que sirve tanto para reponer la complejidad de un problema político que todavía nos acosa como para poder imaginar las tensiones de la libertad con sus marcos, sin perder la consciencia de la posible –y casi segura– contradicción.

La (inter)dependencia, la igualdad y la ficción del individuo liberal

Otro punto en el que Rousseau se vuelve útil como herramienta teórica contra el neoliberalismo autoritario es en los posibles usos de la noción organicista del bien común –como algo más que la suma de individualidades– donde la comunidad política es el resultado de una interrelación permanente. En Butler encontramos este planteo en la definición de voluntad popular como algo diferente a la voluntad de un sujeto unido a otros (2017: 10). La idea de un sistema donde la autonomía personal –o su ilusión– no es nada por fuera de un entramado de relaciones que la sostiene es retomada por Brown y Butler para horadar la fantasía del “yo” que atraviesa los postulados neoliberales. En el caso de Butler, con una crítica tanto a las violencias del neoliberalismo autoritario como a algunas de las estrategias violentas de resistencia al mismo –que para la autora siguen la misma lógica de reproducción de la violenta defensa del yo ante la amenaza de los otros–.

En *La fuerza de la no violencia* Butler va desandando cómo la ficción del individuo posesivo preserva sus prerrogativas de autodefensa y, desde allí, acciona violentamente definiendo los alcances de su yo social. Butler llama la atención sobre el olvido de la filosofía política, en su visualización moderna del estado de naturaleza, de los momentos en los que ese sujeto fue niño y, por ende, dependiente. Repara en los propósitos de la invisibilización de la vulnerabilidad y la interrelacionalidad en la ficción del individuo propietario, que es ya desde siempre hombre (varón), autosuficiente y –tanto para Marx como para Hobbes–

un adulto desde el comienzo. En cambio, Rousseau reflexiona sobre el carácter ficcional del estado de naturaleza y la perspectiva de su creación y proyección; Butler mirará esa ficción como una fantasía –un relato sobre los deseos inconscientes que están en las bases del imaginario–. En sus palabras, “quiero analizar el modo en el que el estado de naturaleza dio pie a cierta forma de imaginar, cuando no una fantasía o lo que Rousseau llamó ‘pura ficción’, entonces algo que está centralmente relacionado con los conflictos violentos y su resolución” (Butler, 2020: 48).

Butler explorará los alcances de esta fantasía interpretando la borradura de la interdependencia en estas ficciones originarias como un aniquilamiento que posibilita –como parte de la consolidación del individuo autosuficiente– la creación de una violencia soberana, atomizada, sin repercusiones en las condiciones que soportan nuestras existencias. Allí muestra cómo los presupuestos de la autodefensa dependen de una distinción biopolítica entre poblaciones susceptibles de ser defendidas y otras que no. La hipótesis supone que la ampliación del “yo” protegible –en tanto extensión de “la esfera personal protegida”– hasta los que ese yo reconoce con un “ascendente ético” sobre sí, es un acto de violencia que enuncia: “Los defenderé contra aquellos que no son reconocibles para mí y que no parecen tener lazos de dependencia conmigo” (2020: 71). Así, esa protección defensiva se transforma en política proactiva y en el ejercicio de la libertad neoliberal vinculado a la autodefensa. De este modo, la apuesta teórica neoliberal clásica a la libertad como el uso de las oportunidades, sin interferencias directas en las motivaciones, pero con un trabajo sobre las conductas es dejada de lado y las premisas decisionistas ordoliberales

preocupadas por la interferencia estatal ordenadora en el “marco”¹⁹ –jurídico, educativo, político, etc.– parecen ganar la partida.

Entre estas interferencias podemos advertir cómo, mientras Brown identifica el uso de la libertad de expresión, de culto y de conciencia como nuevas herramientas de la derecha cristiana para expandir la esfera personal protegida, Butler puntea las sistemáticas violaciones a otras libertades civiles, como la intelectual o la de reunión, especialmente desde el 11S, como forma de marcación y persecución de disidentes políticos e inmigrantes. En otras palabras, habría en los hechos no sólo una discrecionalidad en torno a qué sujetos pueden reclamar qué libertades y derechos, sino también una distinción entre libertades que son utilizadas para la construcción colectiva de desobediencias y otras que son utilizadas fundamentalmente para la afirmación individualista de la esfera privada²⁰. Distinción que, por otra parte, se denota en su vínculo diferencial con la defensa de políticas igualitarias de redistribución y reconocimiento.

La apuesta butleriana de “aceptar la interdependencia como condición de igualdad” (2020: 63) y de imaginar la no violencia desde un compromiso con la igualdad, dialoga con la propuesta de Brown de identificar las condiciones para una libertad que repare en el cuidado. Para ambas, la libertad debe ocuparse de garantizar la justicia social, y para ello no debe separarse de lo social; si lo hace, se vuelve una máquina ilimitada que transforma el tradicionalismo –esclavista, colonial, patriarcal– en libertad. El cuidado, en este punto, no puede pensarse

¹⁹ La noción de “marco”, utilizada por los ordoliberalistas para graficar todos aquellos espacios no espontáneos de la vida donde tienen lugar las “acciones ordenadoras” que posibilitan material y simbólicamente ciertas condiciones para el desarrollo del mercado, será para Foucault traducible en “población”, determinada biopolíticamente (*cf.* Foucault [2010: 172-173]). Podemos imaginar que la misma noción habrá servido a su vez para la reflexión butleriana de “marco visual” como dispositivo selectivo de dualidad y, por ende, de humanidad.

²⁰ Existe en la tradición jurídica una diferenciación clásica entre derechos negativos y derechos positivos. Los primeros se encargarían de limitar la interferencia del Estado en el marco de acción de los individuos y los segundos exigen reconocimientos. Esta dicotomía no sólo traza una línea directa entre la libertad negativa y la afirmativa, sino que también encuentra en sus defensores el falso argumento acerca de los “costos” que cada forma del derecho implicaría. Decimos “falso” siguiendo a Holmes y Sunstein (2011), ya que, por ejemplo, el derecho a la propiedad privada incluido en el primer grupo siempre implica el despliegue de una fuerza pública que asegure su defensa.

como un gesto genérico, racional y unilateral que se activa cuando algunas partes del entramado social sufren, sino como una prerrogativa situada y no tutelada de defensa de condiciones de vida igualitarias, no violentas y posibles de sostenerse en sus propios términos. Estos últimos serán entendidos como un equilibrio entre el darse a sí mismo y ser parte de la voluntad general, es decir, como una vida consciente de su interdependencia, y por ende en permanente proceso de autodeterminación fallida, de desposesión forzosa y de interrelacionalidad politizada²¹. Sobre el vínculo entre cuidado y libertad, Butler escribe “el cuidado no siempre es consensuado ni asume la forma de contrato: puede ser una forma de ser afectado, una y otra vez, por las demandas de una criatura llorosa y hambrienta” (Butler y Athanasiou, 2013: 66); acto seguido, separa esta constatación de la vulnerabilidad de la infancia y la maternidad para proyectarla como situación de precariedad vital siempre latente, y señala que “nuestra persistente dependencia de las formas sociales y económicas para mantener la vida no es algo provisorio: no es una dependencia que se convierte en independencia con el tiempo” (*ibíd.*). Se trata de la conciencia política sobre una precariedad constitutiva que le da forma a la libertad como cuidado en la interdependencia.

Tal y como señala críticamente Butler, en el buen salvaje roussoniano también la autosuficiencia y la independencia aparecen como características innatas del individuo en esa fantasía originaria, donde el cuidado es situado y donde la “estimación y benevolencia mutuas” (Rousseau, 1959: 968) que reinan no presuponen la interdependencia, sino todo lo contrario. A pesar de las largas reflexiones en las *Confesiones* sobre la vulnerabilidad, la exposición, el desamparo y la extrema importancia de los otros para la sobrevivencia, la defensa de la igualdad en Rousseau nunca vuelve sobre la conciencia de la precariedad compartida, pero sí llega a la dependencia como situación que debe crear y

²¹ Cfr. Butler y Athanasiou (2013).

gestionar la legislación del contrato social²². La igualdad es la condición de posibilidad de la libertad política y moral, que es observada como parte de la responsabilidad social, en comunidades donde la sociabilidad nunca deja del todo de tensionar el interés personal del yo del hombre social²³. Ahora bien, la igual dependencia *ante y en* la ley que nos damos a nosotrxs mismxs organiza la soberanía popular en oposición abierta a cualquier idea de soberanía individual:

Ciertamente para Rousseau somos libres, soberanos y nos legislamos a nosotros mismos sólo cuando nos unimos con otros para establecer los términos de acuerdo con los que vivimos en conjunto. Quienes siguen siendo esclavos del instinto o del interés individual renuncian tanto a la libertad como a la humanidad, pues entregan su soberanía de ellos mismos (Brown, 2016: 74).

Como mencionamos anteriormente, Butler retoma críticamente las preguntas en torno al vínculo entre libertad, soberanía y decisión, para ello vuelve sobre las condiciones de posibilidad y necesidad del salto de un estado a otro, mediante el ejercicio directo de la libertad de reunión. Una pregunta que ha desvelado a muchos especialistas en la obra del ginebrino. Según la lectura que hace Jean Starobinski sobre los pasajes entre estado de naturaleza, sociedad civil corrupta y contrato social, aquello que se modifica para Rousseau es el tipo de igualdad de habitamos. Así como hay *pacto inicuo* y *pacto equo*, hay igualdades buenas y malas –distinguidas principalmente por el grado de independencia que permiten–. Primero, la igualdad natural (buena), instintiva, guiada por el amor de sí y la compasión, prácticamente irreflexiva, se desprende de la posibilidad de un igual disfrute de las libertades naturales en plena independencia. Luego, la desigualdad, originada en la propiedad privada, instaura también una igualdad

²² La legislación debe “sustituir por una existencia parcial y moral la existencia física e independiente que hemos recibido de la naturaleza. Es preciso que se despoje al hombre de sus fuerzas propias, dándole otras extrañas de las cuáles no se puede hacer uso sin el auxilio de otros” (Rousseau, 2012, II, VII).

²³ Berlin se explayó sobre la teoría de los dos yo en Rousseau, como parte del “engaño” del ginebrino que opera gracias a la distinción entre un yo verdadero y otro yo corrompido, ignorante o ilusorio que debe ser guiado. *Cfr.* Berlin (2004: 72).

(mala) en la absoluta dependencia donde “los particulares se convierten en iguales porque no son nada” (Rousseau, 1979: 207). “El círculo se vuelve a cerrar: habiendo partido de la igualdad de la independencia presocial, desembocamos en la igualdad perfectamente servil de la sociedad despótica” (Starobinski, 1983: 42). El autor indica cómo de esta caída se sale mediante un *per saltum* que supone crear “la igualdad más alta del contrato social” (*ibíd*: 43), la que da lugar a la libertad civil. Allí ingresa el problema de si se sigue la lectura de Engels, que coloca *El contrato social* como continuación inmediata de *Discursos sobre el origen de la desigualdad* o si, como sostiene Starobinski, la creación de la voluntad general es *ex nihilo* y no se hace cargo de “la destrucción de una sociedad imperfecta a fin de establecer la libertad igualitaria”. Este vacío en el pasaje hace que para Starobinski la apuesta roussoniana no deba ser leída como revolucionaria, dado que no se preocupa particularmente por la rebelión o por las condiciones que permitirían que estos sujetos derrotados que existen den lugar a la república del contrato. Bruno Bernardi (2006) indica que la situación de despotismo y de degradación moral desarrollada al final del *Discurso* es tan irrecuperable que no hay salto posible que la pueda subsanar, no hay ni gran legislador ni una forma de ser dueño de sí que pueda abrir la puerta a la subjetividad que necesita la república del contrato. La pérdida sensible del amor de sí y de la libertad natural que viene consigo ha sido sepultada por los devenires perversos de la perfectibilidad, entonces: ¿qué se hace con estos individuos hobbesianos para reivindicar una libertad que aspire a algo más que la particularidad?, ¿cómo se da ese salto?

En Butler, ese salto se da por pura necesidad, mediante la libertad de reunión que

puede muy bien ser la precondition de la política misma, por cuanto se presume que los cuerpos pueden moverse y juntarse sin que haya regulaciones al respecto, de manera que presentan sus demandas políticas en un espacio que, a raíz de ello, se convierte en público o que redefine el sentido de lo público (2017: 163).

En esta apuesta a la interrelacionalidad, la exploración de la paradoja de la soberanía se transforma en crítica a la representación como movimiento que tiende a capturar la potencia de la voluntad –*general* en Rousseau, *popular* en Butler–. En su capítulo “Nosotros, el pueblo” la libertad de reunión adquiere relevancia en el momento asambleario que instituye una voluntad popular; y la influencia no explícita de Rousseau en *Cuerpos aliados y lucha política* llega hasta situar a esta libertad como prepolítica y a la soberanía que emerge de ella como intransferible²⁴. Para la autora es en esa alianza de cuerpos movidos por la necesidad, reunidos en su precariedad –en una acción que muchas veces antecede su autoafirmación discursiva–, que el ejercicio de la libertad afirmativa se conjuga como soberanía popular, dando lugar a la resistencia, la desobediencia e incluso a la revolución.

Aunque solemos pensar que el acto de habla declarativo por el que el enunciado “Nosotros, el pueblo” consolida la soberanía popular es un acto que emana de esa reunión, quizás sea más correcto decir que la asamblea ya habla antes de pronunciar ninguna palabra, que por el mero hecho de juntarse esa multitud de personas está ya representando una voluntad popular; y que esa representación tiene un significado bien distinto del que transmite un sujeto unido a otros cuando expresa su voluntad a través de una afirmación verbal (2017: 159).

Butler no ignora que el intento de autoenunciación del “pueblo” es siempre fallido y que existen personas y colectivos que constantemente quedan *afuera* de ese enunciado, incluso imposibilitadxs de ejercer la libertad de reunión –menciona, por ejemplo, a lxs refugiadxs, a quienes esperan en las fronteras–; sin embargo, es solo a través de ese ejercicio que es posible pensar la gestación de una soberanía separada de lo estatal. La libertad de reunión, aclara, no es un derecho natural, pero ciertamente debe ser pensada “por encima” de cualquier gobierno, Estado o soberanía estatal²⁵.

²⁴ “Hay algo en la soberanía que sigue siendo intraducible, algo que no se puede trasladar y que es insustituible, y ese es el motivo por el que se pueden elegir y disolver los gobiernos” (2017:165).

²⁵ Vemos en ese llamado a la potencia política de la inmediatez de los cuerpos agrupados, reconociéndose como parte de un colectivo de desposeídxs, una apuesta a la acción política por fuera

Conclusiones: entre las molestias hobbesianas y una libertad en la necesidad

A lo largo de este artículo intentamos delimitar las formas en que liberales y neoliberales han insistido sobre los peligros totalitarios de la libertad positiva, como parte del registro de la necesidad, de la dependencia, de la reconfiguración a veces furiosa de lo público y de la voluntad popular. También señalamos cómo, de hecho, distintas lecturas individualistas han codificado los marcos de actuación y han anulado, por autoritarios, corrosivos para la privacidad, ilegales o inviables, los desacuerdos y disputas sobre la jerarquía de las libertades frente al apremio de la desigualdad social, política y económica. Hemos, a su vez, intentando reconstruir cómo una lectura humanista y democrático radical de Rousseau se perfila en los textos de Brown como la posibilidad de apertura a otros imaginarios de acción, con su lectura tendenciosa de “democracia” muchas veces que el ginebrino dice “república”²⁶ y con la interpretación de sus paradojas como la instigación a crear otros marcos políticos en donde el registro de la necesidad no signifique una pérdida para la política. A su vez, tratamos de hilvanar en las afirmaciones programáticas de Butler lo que entendemos como una latencia roussoniana importante en las apuestas a la voluntad popular, a la política asamblearia y a la intransferencia última de cierta parte del ejercicio de libertad de la soberanía popular, como condiciones de la política democrática. Este ejercicio de reconstrucción y articulación de una lectura crítica roussoniana con beneficio de inventario nos parece apremiante con miras a discutir expresamente sobre los usos de las libertades y sus tradiciones de apropiación ciudadana, cooperativa o popular en medio del fortalecimiento de nuevas derechas que actúan mediante estructuras jurídicas xenófobas, tutelares, racistas

de toda representación institucionalizada. Sin el bucolismo de la reunión festiva de *La nueva Eloísa* o de la plaza pública de la *Carta a d'Alembert* y sin la obsesión por la transparencia pre-moderna –todo lo contrario–, hay en esta defensa de Butler de la libertad de reunión una preocupación por disputar la invención de la política a la estatidad, por habilitar la redefinición de los espacios públicos y por reconocerle otras condiciones de materialidad y apertura a las cristalizaciones no-liberales de la soberanía popular que tienen un lugar importante en el pensamiento roussoniano.

²⁶ Corrimiento que posiblemente encuentre su explicación en los devenires autoritarios del republicanismo contemporáneo en los Estados Unidos.

y sexistas de punición –además de sus consabidos brazos ilegales–. Por último, consideramos que el programa humanista de Brown y Butler se centra en un gesto activista y pedagógico de recordar y reconocer aquellas herramientas de resistencia que ya de hecho distintas subalternidades usan para defenderse, para aparecer y para crear un espacio público vivible.

Al respecto de esto último, tanto en Brown como en Butler el diagnóstico hobbesiano aparece como la contrapartida del giro humanista. Siguiendo una genealogía de lecturas encontradas donde Hobbes es reconocido como el principal interlocutor de Rousseau²⁷. Hay quienes incluso sostienen que aquello que hace reiterada la referencia explícita e implícita a la obra del inglés en los textos del ginebrino es la molesta sensación de que Hobbes tiene razón en su diagnóstico, pero dado que no puede soportar como obligadas sus consecuencias transforma sus cimientos. En los textos que hemos analizado, las teóricas políticas feministas sostienen esta latencia de un diagnóstico hobbesiano y un programa roussoniano. En varios fragmentos de sus libros Hobbes aparece como el modelador del individuo posesivo –siguiendo los pasos de Macpherson–, como el teórico que mejor da cuenta del carácter conflictivo y violento de las relaciones humanas, y como el que puede ser actualizado por las estrategias más abiertamente decisionistas de los Estados neoliberales autoritarios. Que Hobbes esté tan presente en el diagnóstico y en la descripción de la política contemporánea no sólo remite al éxito de ese proceso de producción subjetiva atomística que el inglés auguraba, sino también a la construcción de una mirada de lo social que delimita un marco de acción y un imaginario sobre lo posible coherente con la derrota de la rebelión.

Consideramos que la estrategia humanista de Brown y Butler se basa en retomar la exitosa diversificación y sofisticación de los usos soberanos de la violencia que identificó Hobbes para señalar lo apremiante de una invención colectiva que le haga frente, y luego acudir a una lectura democrática radical del

²⁷ Cfr. Bernardi (2006).

republicanismo roussoniano –dejando de lado los elementos autonomistas, censores y sexistas²⁸ del ginebrino– para buscar allí una reivindicación de la libertad civil como proceso popular que depende de la defensa de la igualdad social y de la preeminencia de lo público.

No estoy dispuesta a argumentar contra el carácter primario de las relaciones conflictivas. Es más, voy a insistir en que el conflicto es una parte potencial de todo vínculo social y que Hobbes no está completamente equivocado [...] Mi tesis [...] es que si la no violencia tiene sentido como posición ética y política, no puede simplemente reprimir la agresión o ignorar la realidad; en realidad, la no violencia aparece como un concepto pleno de sentido precisamente cuando la destrucción es lo más probable o un acontecimiento más próximo (Butler, 2020: 54).

La apuesta de las autoras es explicitar que ya estamos en el momento de las peores consecuencias de una sociedad hobbesianamente concebida, que la destrucción que promueve esta forma de soberanía gubernamental, personal y política está ocurriendo desahogada y cercanamente. Y que la paradoja roussoniana sobre las condiciones de actuación y de creación *ex nihilo* de una ciudadanía inexistente, de una subjetividad política necesaria e imposible a la vez, es de hecho una disputa por la autorización y el reconocimiento de actuaciones políticas que ya están teniendo lugar. Parte de la particularidad de este giro humanista de las autoras es el espacio que dan a la enumeración y al análisis de estas acciones de resistencia²⁹.

²⁸ En este artículo hemos decidido hacer hincapié en el análisis crítico de los supuestos autonomistas y las lecturas autoritarias de Rousseau porque es a esos problemas teóricos políticos a los que vuelven las autoras al imaginar otra idea de libertad. Mucho se ha escrito sobre la misoginia del ginebrino y su función política en la república, siendo este elemento clave en su imaginario de pueblo. *Cfr.* Landes (1988).

²⁹ Las manifestaciones en Europa contra las medidas de ajuste económico; el movimiento chileno en defensa de la educación que devino rebelión popular e hizo tambalear el régimen político; las manifestaciones en contra de las dictaduras en el norte de África y de Oriente Medio; las intervenciones de *Black Lives Matter* y de inmigrantes ilegales en Estados Unidos, entre otras. A pesar de la diversidad que estos ejemplos reflejan, el interés de Butler radica en la forma desobediente en que toman el espacio público y las formas de precariedad de la vida (violencia institucional, pobreza, imposibilidad de acceso a servicios básicos, etc.) que comparten y a la que se resisten.

Skinner, en su texto *Hobbes y la libertad republicana* (2010), ha expuesto el corrimiento del filósofo desde sus bases humanistas a la reacción a las mismas y la borradura consciente de esta formación en sus referencias y en su autobiografía. También muestra cómo el concepto de libertad republicana aparece en *Elementos de la ley* como confuso y poco apropiado y en el *Leviatán* es directamente descartado y reactivamente contestado. Para Hobbes hay una diferencia tajante entre los impedimentos externos al movimiento –que podrían dar lugar a un límite de la libertad– y los intrínsecos –en donde reside el poder o capacidad de la persona– que de ningún modo refieren a la libertad, sino a la diferencia personal. Lo que sucede en medio de estos escritos, esencialmente, es la revolución. El mismo fantasma de estruendo social y de afirmación popular – que en el siglo XX acompañó al totalitarismo– agobia a los fundadores teóricos del neoliberalismo y a Berlin. Para Rousseau, en cambio, no es posible ni deseable separar las condiciones de posibilidad –el registro de la necesidad– de la libertad. Podríamos preguntarnos cómo imaginar la afirmación de la libertad popular, vinculada a la igualdad y la justicia social, sin remitir a estas escenas; pero en su lugar las autoras nos invitan a vislumbrar las atroces violencias institucionales e ilegales que de manera incesante están llevando adelante gobiernos y políticas neoliberales autoritarias, con la bendición de un discurso aterrador sobre los demonios de la democracia directa, la asamblea y la desobediencia civil. De este modo nos cambian la pregunta conservadora sobre los excesos democráticos y sus posibles procesos de depuración por ¿qué violencia es la que estamos mirando y sopesando? y ¿qué libertades y derechos podemos exigir activamente a y desde esas violencias, que ya condicionan de hecho nuestra existencia? En definitiva, al volver a formas radicales de la libertad positiva las autoras hurgan dentro de programas y perspectivas políticas sobre lo común que fueron condenadas a la anacronía en su derrota histórica, para imaginar desde allí una libertad que no presuponga una subjetividad ideal sino que se accione, use y redefina por las necesidades políticas de las personas en rebelión y en resistencia,

en sus condiciones de precariedad compartidas e inestables. Una apuesta políticamente urgente frente al neoliberalismo autoritario pero, sobre todo, frente a las masivas formas de rebelión que sacuden países como Chile, Colombia, Brasil y que hacen cuerpo la libertad de reunión como ese hiato donde es posible la resistencia y hasta la reinvención de eso que llamamos revolución.

Bibliografía

- Berlin, Isaiah. *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Madrid: Alianza, 1998.
- Berlin, Isaiah. *La traición a la libertad*. México DF: Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Bernardi, Bruno. *La fabrique des concepts: Recherches sur l'invention conceptuelle chez Rousseau*. París: Honoré Champion Éditeur, 2006.
- Brown, Wendy. *States of Injury. Power and Freedom in Late Modernity*. Princeton: Princeton University Press, 1995.
- Brown, Wendy. *Regulating Aversion: Tolerance in the Age of Identity and Empire*. Princeton: Princeton University Press, 2006.
- Brown, Wendy. "Lo que se pierde con los derechos". *La crítica de los derechos*. Buenos Aires: Facultad de Derecho Universidad de los Andes: Instituto Pensar, 2007.
- Brown, Wendy. *El pueblo sin atributos: La secreta revolución del neoliberalismo*. Barcelona: Malpaso, 2015.
- Brown, Wendy. *Estados amurallados, soberanía en declive*. Barcelona: Herder, 2016.
- Brown, Wendy. *Estados del agravio. Poder y libertad en la modernidad tardía*. Madrid: Lengua de Trapo, 2019.
- Brown, Wendy. *En las ruinas del neoliberalismo: El ascenso de las políticas antidemocráticas en Occidente*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2020.
- Brown, Wendy. "Los derechos como paradojas". *Las Torres de Lucca*, IX(17), 2020.
- Butler, Judith. *El grito de Antígona*. Barcelona: El Roure, 2001.
- Butler, Judith. *Cuerpos que importan*. Buenos Aires: Paidós, 2002.
- Butler, Judith. *Vida precaria: El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós, 2006.
- Butler, Judith. *El género en disputa*. Barcelona: Paidós, 2007.
- Butler, Judith. *Marcos de guerra: Las vidas lloradas*. Barcelona: Paidós, 2010.
- Butler, Judith. *Cuerpos aliados y lucha política*. Buenos Aires: Paidós, 2017.
- Butler, Judith. *La fuerza de la no violencia*. Buenos Aires: Paidós, 2020.
- Butler, Judith y Athanasiou, Athena. *Dispossession: The Performative in the Political*. Cambridge: Polity Press, 2013.
- Butler, Judith, & Spivak, Gayatri. *¿Quién le canta al Estado Nación?* Buenos Aires: Paidós, 2009.

- Charles, Taylor. *La libertad de los modernos*. Buenos Aires: Amorrortu, 2005.
- Constant, Benjamin. *Del espíritu de conquista*. Madrid: Malpaso, 1988.
- Foucault, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010.
- Hayek, Friedrich. “La constitución de un estado liberal”. *Nuevos Estudios de Filosofía, Política, Economía e Historia de las Ideas*. Madrid: Unión Editorial, 2007.
- Hayek, Friedrich. “Libertad económica y gobierno representativo”. *Nuevos Estudios de Filosofía, Política, Economía e Historia de las Ideas*. Madrid: Unión Editorial, 2007.
- Hayek, Friedrich. *Los fundamentos de la libertad*. Madrid: Unión Editorial, 2013.
- Holmes, Stephen y Sunstein, Cass. *El costo de los derechos: Por qué la libertad depende de los impuestos*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2011.
- Landes, Joan. *Women and the Public Sphere in the Age of the French Revolution*. New York: Cornell University Press, 1988.
- Rinesi, Eduardo. *Ciudades, teatros y balcones*. Buenos Aires: Paradiso, 1994.
- Rousseau, Jean-Jacques (1959). “Préface de Narcisse”. *Oeuvres Complètes, II*. París: Pléiade, 1959.
- Rousseau, Jean-Jacques. “Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres”. *Escritos de combate*. Madrid: Alfaguara, 1979.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Confesiones*. Barcelona: Océano, 1998.
- Rousseau, Jean-Jacques. “Manuscrito de Ginebra, primera versión del Contrato Social”. *Deus Mortalis*(3), 2004.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Del contrato social*. Madrid: Alianza, 2012.
- Saidel, Matías. “¿Se puede hablar de un momento fascista del neoliberalismo?” *Revista Argentina de Ciencia Política*, 1(24), abril de 2020. págs. 70-100.
- Scott, Joan. *Las mujeres y los derechos del hombre*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2012.
- Skinner, Quentin. *Hobbes y la libertad republicana*. Buenos Aires: UNQ / Prometeo, 2010.
- Starobinski, Jean. *Jean-Jacques Rousseau. La transparencia y el obstáculo*. Madrid: Taurus, 1983.
- Taylor, Charles. *La libertad de los modernos*. Buenos Aires: Amorrortu, 2005.