



De la ética neoliberal a la comunidad corporeizada de la diferencia: notas para pensar una política de la libertad a partir de Judith Butler

Franco Castorina¹

Resumen: En su obra más reciente, *Cuerpos aliados y lucha política*, la filósofa Judith Butler pone en cuestión la ética neoliberal que subyace a las sociedades y Estados contemporáneos, oponiéndole una ética en la que la libertad se articula con la igualdad. En este trabajo, proponemos reconstruir la reflexión de Butler en torno a la libertad cotejándola con las obras fundamentales que han fundado el pensamiento neoliberal. Ello nos permitirá constatar la diferencia entre una noción de libertad individual propia del neoliberalismo y aquella propuesta por Butler.

Palabras clave: ética neoliberal, libertad, igualdad, acción política.

From neoliberal ethics to the embodied community of difference: notes for thinking a politics of freedom from Judith Butler

Abstract: *In her most recent work, Bodies in Alliance and the Politics of the Street, philosopher Judith Butler questions the neoliberal ethics that underlies contemporary societies and states, opposing to it an ethics in which freedom is articulated with equality. In this paper, we propose to reconstruct Butler's reflection on*

1 Universidad de Buenos Aires – Buenos Aires – Argentina – fpcastorina@gmail.com – ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5171-8333>

freedom by comparing it with the fundamental works that have founded neoliberal thought. This will allow us to verify the difference between a notion of individual freedom proper to neoliberalism and that proposed by Butler.

Keywords: neoliberal ethic, freedom, equality, political action.

Da ética neoliberal à comunidade incorporada da diferença: notas para pensar uma política da liberdade com base em Judith Butler

Resumo: Em sua obra mais recente, *Corpos em aliança e a Política das ruas*, a filósofa Judith Butler questiona a ética neoliberal que fundamenta as sociedades e os Estados contemporâneos, contrapondo-a a uma ética em que a liberdade se articula com a igualdade. Neste artigo, propomos reconstruir a reflexão de Butler sobre a liberdade, comparando-a com as obras essenciais que embasaram o pensamento neoliberal. Isso permitirá ver a diferença entre uma noção de liberdade individual própria do neoliberalismo e aquela proposta por Butler.

Palavras-chaves: ética neoliberal, liberdade, igualdade, ação política.

Introducción

Recientemente, en su libro *Entreactos*, Fina Birulés, intelectual y académica catalana especialista en la obra de Hannah Arendt, ha movilizado una serie de interesantes reflexiones en torno al problema de la libertad política. Si bien las páginas que componen su ensayo apuntan específicamente a repensar el feminismo a partir de la pregunta por la libertad política de las mujeres, lo que allí se expresa resulta también productivo para considerar la libertad en su articulación con la igualdad, en una perspectiva que toma como punto de partida el carácter relacional e interdependiente del individuo, esto es, desde un enfoque que parte de la premisa de un individuo que se constituye a partir de sus vínculos. Por ello, no es para nada casual que, para Birulés, el reconocimiento de la libertad presuponga, a su vez, el reconocimiento de que habitamos un mundo común y que, por lo tanto, habitamos con otras personas, de modo tal que, para esta autora, “libertad es tener un lugar en el mundo, un punto desde el cual mirar el mundo, y poder emitir el propio juicio; la libertad es tener expectativas, es decir, estar en relación con los y las demás. Como dice Arendt, la libertad política es el espacio *entre la gente*” (Birulés, 2017: 31).

En parte también deudora de la obra de Arendt, Judith Butler, filósofa norteamericana y una de las principales referentes intelectuales de la teoría y filosofía

política contemporáneas, nos recuerda que la esencia de cualquier relación social es la exposición a los otros, esto es, la capacidad de ser afectados, positiva o negativamente, en la trama relacional de los cuerpos. Con ello, Butler busca convencernos de que las relaciones nos constituyen, nos hacen y nos deshacen, y que el cuerpo con el que ponemos en juego nuestra libertad también se encuentra alcanzado por este ámbito de relaciones que nos afectan:

El cuerpo implica mortalidad, vulnerabilidad, agencia: la piel y la carne nos exponen a la mirada de los otros pero también al contacto y a la violencia – y los cuerpos también nos exponen al riesgo de llegar a ser agentes e instrumentos de ellos. Podemos luchar por los derechos de nuestros cuerpos, pero los mismos cuerpos por los que luchamos nunca son enteramente nuestros. El cuerpo tiene de modo invariable una dimensión pública; constituido como fenómeno social en la esfera pública, mi cuerpo es y no es mío (Butler, 2006: 26).

Es sobre esta base que Butler, en *Cuerpos aliados y lucha política*, elabora una reflexión sopesada acerca de las formas en que la reunión de los cuerpos, sometidos a la precariedad, son capaces de actuar políticamente con vistas a reivindicar su igualdad frente a otras formas de vida, al tiempo que, mediante estas asambleas, dan cuenta de un modo de expresión y manifestación de la libertad. Pero lo interesante de estas reflexiones es que tienen lugar en el marco de una preocupación por los estragos que en la vida social producen el neoliberalismo y lo que la autora norteamericana identifica como “ética neoliberal”. En una línea similar a la esbozada por Wendy Brown en *El pueblo sin atributos*, Butler reconoce en las instituciones gubernamentales y económicas contemporáneas una ética neoliberal que enaltece la responsabilidad, la autonomía y la autosuficiencia individuales, cuyo efecto es la producción de sujetos que se responsabilizan únicamente por sí mismos y se abocan a maximizar su valor en un mercado que los dispone a la competencia mutua. De este modo, uno de los peligros principales que se derivan de esta ética neoliberal que permea la instituciones tanto políticas como económicas es la negación del carácter constitutivo que tiene para el sujeto la interdependencia propia de la vida en común, de la cual resulta una concepción de la libertad que niega toda posibilidad de una acción política en común.

En este horizonte neoliberal, considero que el análisis que Butler realiza en torno a la cuestión de los cuerpos aliados reunidos en asamblea permite identificar una estrategia política capaz de superar la lógica individualista que

impone la ética neoliberal. Por ello, en lo que sigue del desarrollo de este trabajo, me interesa reconstruir este examen en dos pasos: en primer lugar, propongo restituir la caracterización que Butler realiza de la ética neoliberal, acompañándola de algunos fragmentos de las obras de Ludwig von Mises, Friedrich Hayek y Milton Friedman, en los cuales es posible registrar elementos fundamentales de esa ética. Este primer paso nos permitirá reconocer en estos autores una noción de libertad eminentemente individual, que está reñida con la idea de una acción política conjunta. En segundo lugar, procuraré mostrar cómo en la asamblea de cuerpos reunidos que reclaman su derecho a la aparición, identificada por Butler en *Cuerpos aliados y lucha política*, es posible observar una estrategia política que articula igualdad y libertad a partir de una comunidad corporeizada de la diferencia, que nos permite ir más allá de una ética neoliberal que comprende que los individuos son sólo responsables ante sí mismos.

Butler y el problema de la ética neoliberal

En la introducción de *Cuerpos aliados y lucha política* Judith Butler identifica la existencia de una ética neoliberal, vinculada íntimamente con la cuestión de la responsabilidad individual, que opera sobre los sujetos. De acuerdo con esta ética, cada individuo no debe preocuparse por persona alguna, sino que es responsable sólo ante sí mismo, y dicha responsabilidad se reduce, por lo tanto, a una condición de autosuficiencia individual regida en términos económicos. Butler reconoce en esta ética neoliberal una estrategia biopolítica que conduce a una precarización de las vidas:

Provocado y reproducido generalmente por las instituciones gubernamentales y económicas, este proceso hace que la población se acostumbre a la inseguridad y a la desesperanza a medida que pasa el tiempo; está estructurado sobre la base del trabajo temporal, la supresión de los servicios sociales y la erosión generalizada de cualquier vestigio de democracia social, imponiendo en su lugar modalidades empresariales que se apoyan en una feroz defensa ideológica de la responsabilidad individual y en la obligación de maximizar el valor de mercado que cada cual tiene, convirtiéndolo en objetivo prioritario de la vida (Butler, 2017: 22).

De lo que se trata, en suma, es de una racionalidad de mercado; podríamos decir, también, acudiendo a la terminología empleada por Kleiton Alves da Silva Nogueira y Ronaldo Laurentino de Sales Júnior, de una “gubernamentalidad” neoliberal (2023), que establece condiciones de negligencia sistemática, a partir

de las cuales se escoge a quién es necesario proteger y a quién no, esto es, que decide qué vidas son valiosas y cuáles son desechables. En este sentido, la ética neoliberal nos expone a una brutal paradoja: se nos exige ser responsables de nosotros mismos, ser autosuficientes y autónomos, aunque las condiciones estructurales que el neoliberalismo impone socavan toda posibilidad de autosuficiencia. Así, “nos vemos enfrentados a una contradicción palmaria que puede volvernos locos: moralmente se nos obliga a convertirnos en la clase de sujetos que justamente están excluidos por las propias condiciones estructurales del cumplimiento de esa norma” (Butler, 2017: 21). La racionalidad neoliberal obliga a la autonomía como el ideal moral que pauta nuestra acción, al tiempo que, desde las instancias del poder, derriba esa misma posibilidad en el plano económico, en la medida en que transforma a toda la población en seres potencial o realmente precarios y hasta utiliza el carácter siempre amenazante de la precariedad como justificación para la intensa regulación del espacio público y la coetánea desregulación de la expansión del mercado.

Como consecuencia de esto, se produce un efecto psicológico profundamente negativo sobre aquellas personas más expuestas a la precarización neoliberal. Es que, aunque potencialmente el alcance de la precarización sea extensible a la totalidad de la población, se puede observar que la prescindibilidad y el carácter desechable de las personas se encuentra repartido de manera desigual en el seno de la sociedad.

Vemos entonces que, cuanto más acata el individuo esa exigencia de “responsabilidad” respecto de su autonomía personal, más aislado se encuentra desde el punto de vista social y más conciencia tiene de su precariedad; y cuantas más estructuras de apoyo social desaparecen por razones “económicas”, más aislado se siente frente a la angustia y el “fracaso moral” que esta situación le provoca (Butler, 2017: 22).

Así, cuando se admite que el individuo puede hacerse cargo de sí mismo bajo unas condiciones de precariedad generalizadas, lo que se está dando por sentado es que las personas no sólo pueden, sino que deben actuar de manera autónoma en unas condiciones estructurales en que la vida ha devenido invivible.

La ética neoliberal, entonces, impone unas condiciones que niegan la mencionada dimensión pública de los cuerpos, esto es, el hecho de que somos seres eminentemente sociales, que nos afectamos y que somos afectados por el mundo exterior; una ética que nos pone unos frente a otros en un estado de competencia, donde el único ideal moral, donde la única norma reside en

garantizarnos a nosotros mismos nuestra propia autonomía, incluso si para ello debemos actuar en desmedro de los otros y las otras.

Ahora bien, cabe preguntarse si esta caracterización de la ética neoliberal que propone Butler constituye más bien un diagnóstico de época o si, en cambio, evoca algunos de los presupuestos teóricos fundamentales de la literatura neoliberal. A mi juicio, puede decirse que esta descripción de la ética neoliberal supone una articulación de ambas cuestiones: implica una evaluación de los tiempos que corren, que, como pretendo mostrar en el próximo subapartado, encuentra una base de apoyo en algunos elementos teóricos centrales esbozados en los escritos de tres de los principales referentes de la corriente neoliberal: Friedrich von Hayek, Ludwig von Mises y Milton Friedman. Si bien con sus matices —que en este trabajo no serán objeto de reflexión—, estos tres autores comparten algunas premisas que nos permiten identificar una noción de libertad de la cual deriva una ética precisa y que encuentra eco en la caracterización provista por Butler.

Los presupuestos centrales del neoliberalismo

En 1944, Friedrich von Hayek publica *Camino de servidumbre*, uno de los textos canónicos y fundacionales del pensamiento neoliberal. Escrito hacia el final de una guerra mundial que azotaba el territorio europeo, el libro se propone indagar cuáles fueron las raíces que llevaron a la emergencia de los totalitarismos. En esa búsqueda, Hayek identifica el origen de dichos acontecimientos en la planificación socialista colectivista, que no sólo es la causa de estos males contemporáneos, sino también la razón por la cual las sociedades de aquel entonces abandonaron dos de los rasgos fundamentales y constitutivos de la civilización occidental: la libertad y el individualismo. A propósito de estos dos pilares de la civilización, Hayek considera que son el resultado del desarrollo del comercio, el cual permitió a los hombres “intentar la forja de su propia vida”, ganando así la “oportunidad de conocer y elegir diferentes formas de vida” (Hayek, 1976: 42). Por esta razón, Hayek comprende a la libertad económica como la más fundamental de las libertades, como aquella libertad “sin la cual jamás existió en el pasado libertad personal ni política” (1976: 40). Dicho de otro modo, para Hayek, lo mismo que para Friedman², la libertad económica resulta ser la con-

2 En *Capitalismo y libertad*, Friedman también identificará a la libertad económica como condición de posibilidad de la libertad política: “Las organizaciones económicas tienen una doble función en la promoción de una sociedad libre. Por una parte, la libertad en las organizaciones económicas es en sí una parte de la libertad en términos generales, así que la libertad económica es un fin en sí misma. En segundo lugar, es también un medio indispensable para la consecución de la libertad política” (Friedman, 1966: 21-22).

dición *sine qua non* de la libertad política. Y ello explica, por lo tanto, la genealogía que hace de la economía de mercado y competencia el origen de la libertad y de la planificación colectivista, el principio de la servidumbre.

Como ya es posible advertir en estas pocas líneas, la libertad que ilustra Hayek, y que también está en el corazón de las reflexiones de Friedman y von Mises, es de carácter estrictamente individual. Ésta se funda, por un lado, en “el respeto por el hombre individual *qua* hombre, es decir, el reconocimiento de sus propias opiniones y gustos como supremos en su propia esfera”; y, por el otro, en “la creencia en que es deseable que los hombres puedan desarrollar sus propias dotes e inclinaciones individuales” (Hayek, 1976: 42). En efecto, el propio Friedman admite que, “[c]omo liberales, consideramos la libertad del individuo, o de la familia, al juzgar las organizaciones sociales, como fin último” (1966: 26).

De este modo, entonces, apenas una lectura superficial de la literatura liberal permite constatar dos premisas fundamentales: 1. que la libertad fundamental es la libertad económica, en la medida en que constituye también la garantía de la libertad política; 2. que la libertad es siempre libertad individual. Ahora bien, esta concepción neoliberal de la libertad posee efectos ético-políticos que conviene poner de manifiesto a los fines de robustecer la comprensión de los presupuestos fundamentales que están en su base.

Un primer corolario que se deriva de esta concepción de la libertad neoliberal es que la ética no puede ser más que una ética individual. Milton Friedman lo expresa en estos términos:

en una sociedad, a la libertad no le atañe decidir lo que un individuo debe hacer con su libertad; no es una ética total. En realidad, uno de los objetivos principales del liberal es el dejar los problemas éticos al individuo para que él se los entienda con ellos. Los problemas éticos “realmente” importantes son los que se le presentan al individuo en una sociedad libre (1966: 27).

De la misma manera en que la libertad es pensada en términos rigurosamente individuales, lo mismo ocurre con la ética. El terreno de las valoraciones morales, de las concepciones de la justicia o de las ideas de bien se encuentran confinadas a la conciencia del individuo. Como resultado de ello, el horizonte que se abre con la modernidad es el del pluralismo valorativo, en el que solo cabe el respeto y la tolerancia, puesto que, como indica Hayek, “hemos aprendido que la ilustración no puede crear nuevos valores éticos, que ninguna suma de conocimientos conducirá a la gente a compartir las mismas opiniones sobre

cuestiones morales que surgen de una ordenación expresa de todas las relaciones sociales” (1976: 149). A lo sumo, si cabe extraer un valor “universalizable” de esta concepción ética individual es justamente la autonomía del individuo, en la medida en que esa autonomía – que en última instancia no es más que otro nombre para designar a la libertad individual – es la que le permite decidir qué hacer con su vida y cómo lograr el éxito.

El segundo corolario que puede advertirse – que es un efecto, en realidad, de esta comprensión de la ética en tanto dimensión eminentemente individual – es que la esfera de la política queda reducida a cumplir la función de establecer las reglas de juego mínimas que permitan el funcionamiento del mercado y la competencia entre los individuos. Por ello, no puede decirse que estos autores desprecien la política en sí misma, sino que, antes bien, incluso la consideran necesaria allí donde logra cumplir la función de “determinar las ‘reglas de juego’” así como de erigirse como “árbitro para interpretar y hacer cumplir las reglas establecidas” (Friedman, 1966: 30).

Esta comprensión restringida del gobierno y la política permite precisar qué entienden estos autores por libertad política. Ella designa la necesidad de que el individuo esté libre de toda intervención coercitiva o arbitraria de una autoridad o de un poder externo. Dado que la “principal amenaza contra la libertad es el poder de usar la fuerza”, provenga de donde provenga, la “defensa de la libertad requiere la eliminación, en la medida de lo posible, de esas concentraciones de poder, y la dispersión y distribución de poder que sea imposible eliminar” (Friedman, 1966: 31). Por esta razón, es preciso limitar al máximo la capacidad del gobierno, haciendo de él un instrumento al servicio de los intercambios libres que ocurren en el mercado. Cuando esto no ocurre, es decir, cuando el gobierno intenta ir más allá de sus propias prerrogativas; allí donde el gobierno, montado sobre una supuesta noción de justicia o buscando corregir algún defecto del mercado, se entromete en ese espacio de libertad individual que es el mercado, se está ante las puertas de la planificación totalitaria.

Posiblemente sea Ludwig von Mises quien mejor haya diagnosticado el problema de la intervención excesiva del gobierno como antesala o incluso como síntoma del totalitarismo. En uno de sus textos más célebres, *Burocracia*, publicado originalmente en 1944, percibe con desazón que la característica central de su época “es la expansión de la interferencia oficial en los negocios y en muchos otros aspectos de la vida de los ciudadanos. Y el resultado de ello es la sustitución de la organización basada en el beneficio por la organización burocrática” (von Mises, 2005: 68). De este modo, la consecuencia inevitable

e indeseable de esta expansión ilegítima de la gestión burocrática es “la progresiva restricción de la libertad del ciudadano”, que es concomitante con el reemplazo de la “iniciativa privada por el control del gobierno” (von Mises, 2005: 68).

Pero lo más interesante del análisis de von Mises reside en que critica todo intento de ofrecer una justificación ética de la intervención del Estado y la burocracia como una falacia que solo oculta el cercenamiento de la libertad del individuo y su ámbito de iniciativa y elección. Con sorna, declara que solo quien ha sido engañado por la “moda de la estatolatría” puede considerar que el Estado es la “materialización de la idea eterna de moralidad” que debe ser erigida frente al malvado y “‘hosco individualismo’ de hombres egoístas” (von Mises, 2005: 103). Pero, en verdad, lejos de asumir que el “Estado es el representante de la comunidad, de la justicia, de la civilización y de la sabiduría suprema” (von Mises, 2005: 103), de lo que se trata es de comprender que la única libertad posible es la del individuo que intenta orientar su vida de acuerdo con su propia iniciativa e incentivo. De hecho, von Mises se encuentra tan apegado a esta comprensión de la libertad individual y de la búsqueda del beneficio como único bien posible, que considera que la tentativa de criticar y reemplazar a la economía de libre empresa sobre la base del “bienestar de la nación” o algún bien común o colectivo semejante “subyace en el fondo de toda planificación totalitaria” (von Mises, 2005: 43). De este modo, pone en evidencia que la única manera de garantizar la libertad del individuo y su capacidad de buscar el beneficio a partir de su propia iniciativa y elección es el libre ejercicio de la economía de competencia y libre mercado.

Ahora bien, resulta evidente también que en el fondo de las concepciones de estos autores subyace la idea de que el único valor posible es el de la libertad individual, esto es, el de la autonomía del individuo para elegir y orientar su vida de acuerdo con la búsqueda de su propio beneficio. Como resultado de ello, toda proposición ética colectiva es rechazada y acusada de totalitaria, en la medida en que solo un régimen de competencia y de libre mercado puede ser garantía de la libertad individual tal como es pensada por estos autores neoliberales. No obstante, esta comprensión de la libertad y del régimen de competencia que la garantiza presenta algunos problemas que dan cuenta de la pertinencia de la crítica ofrecida por Judith Butler.

Es Friedrich von Hayek quien con mayor convicción ha señalado las bondades y garantías que la economía de libre mercado y de competencia ofrece para el ejercicio de la libertad individual. Según su parecer, la competencia es la “mejor guía para conducir los esfuerzos individuales”:

no sólo porque en la mayor parte de las circunstancias es el método más eficiente conocido, sino, más aún, porque es el único método que permite a nuestras actividades ajustarse a las de cada uno de los demás sin intervención coercitiva o arbitraria de una autoridad. En realidad, uno de los principales argumentos en favor de la competencia estriba en que ésta evita la necesidad de un “control social explícito” y da a los individuos una oportunidad para decidir si las perspectivas de una ocupación particular son suficientes para compensar las desventajas y los riesgos que lleva consigo (Hayek, 1976: 64-65).

Hayek, al igual que von Mises y Friedman, identifican la clave de la libertad en el régimen de competencia, dado que su funcionamiento permite que cada individuo decida libremente el curso de acción – esto es, libre de cualquier coacción arbitraria por parte de algún otro individuo o autoridad externa a sí mismo. Pero, como es posible divisar de la cita anterior, Hayek concibe que esta actividad conlleva un riesgo: fracasar en la búsqueda del éxito. Y el éxito depende, señalará Hayek, tanto de las destrezas que cada individuo posee como de una cuota de suerte:

Aunque la competencia y la justicia tengan poco más en común, es un mérito, tanto de la competencia como de la justicia, que no hacen acepción de personas. El hecho de ser imposible pronosticar quién alcanzará la fortuna o a quién azotará la desgracia, el que los premios y castigos no se repartan conforme a las opiniones de alguien acerca de los méritos o deméritos de las diferentes personas, sino que dependan de la capacidad y la suerte de éstas, tiene tanta importancia como que al establecer las leyes, no seamos capaces de predecir qué personas en particular ganarán y quiénes perderán con su aplicación. Y no pierde rigor este hecho porque en la competencia la ocasión y la suerte sean a menudo tan importantes como la destreza y la sagacidad en la determinación del destino de las personas (Hayek, 1976: 136-137).

Hayek reconoce, por tanto, que el fracaso y la desgracia son posibles, pero que esa circunstancia es tolerable a condición de que no sea el resultado de la voluntad de un individuo o una autoridad, sino que obedezca a la propia capacidad y, en última instancia, a la suerte. Es decir, si para el individuo el fracaso resulta, a fin de cuentas, aceptable es porque se debe a circunstancias

imprevisibles pero que, en todo caso, son consecuencia del carácter impersonal de las fuerzas del mercado³.

Sin embargo, este argumento neoliberal se enfrenta a un problema allí donde presupone que la libertad individual está garantizada incluso cuando no existe igualdad de oportunidades. En efecto, en el capítulo 8 de *Camino de servidumbre*, titulado “¿Quién, a quién?”, Hayek, luego de señalar, en línea con sus argumentaciones acerca de la garantía del mercado para la libertad individual, que la disyuntiva que se le abre a los individuos es la de “un sistema en el que es la voluntad de unas cuantas personas la que decide lo que cada uno recibirá, y otro en el que ello depende, y por lo menos en parte, de la capacidad y actividad de los interesados y, en parte, de circunstancias imprevisibles” (Hayek, 1976: 137), admite que:

No pierde esto importancia porque en un sistema de libertad de empresa las oportunidades no sean iguales, dado que este sistema descansa necesariamente sobre la propiedad privada y (aunque, quizá, no con la misma necesidad) la herencia, con las diferencias que éstas crean en cuanto a oportunidades. Hay, pues, un fuerte motivo para reducir esta desigualdad de oportunidades hasta donde las diferencias congénitas lo permitan y en la medida en que sea posible hacerlo sin destruir el carácter impersonal del proceso por el cual cada uno corre su suerte, y los criterios de unas personas sobre lo justo y deseable no predominan sobre los de otras (Hayek, 1976: 137)

Pese a deslizar que es posible corregir las desigualdades que genera el mercado, Hayek termina por mostrar que, como señala Brown, “la desigualdad – y no la igualdad – es el medio y la relación de capitales en competencia” (2016: 33). De hecho, Hayek llega al punto de confesar que la “desigualdad se soporta, sin duda, mejor y afecta mucho menos a la dignidad de la persona si está determinada por fuerzas impersonales que cuando se debe al designio de alguien” (1976: 141). Con esto, Hayek reconoce que la desigualdad es un efecto propio del régimen de competencia, pero que, a fin de cuentas, es tolerable en tanto es fruto de un mecanismo impersonal. Sin embargo, de acuerdo con estos autores, aunque existan desigualdades, que pueden expresarse, por ejemplo, en la diferencia entre ricos y pobres, ella no es un óbice para la libertad de todos y cada

3 No obstante, que Hayek justifique la posibilidad del fracaso bajo el manto de la impersonalidad del proceso del mercado no logra ocultar el hecho de que, como señala Wendy Brown en *El pueblo sin atributos*, allí donde impera la lógica del mercado y de la competencia neoliberal, el ser humano asume también la forma del capital: un capital humano que “está a la vez a cargo de sí mismo, es responsable de sí, aunque también es un elemento del todo instrumentalizable y desechable en potencia”, esto es, expuesto de modo permanente y sin garantías al fracaso y el abandono (Brown, 2016: 33).

uno de los individuos⁴, dado que incluso el pobre, en un sistema de competencia, depende de sí mismo y no del favor de una decisión personal:

El hecho de ser mucho más restringidas, en una sociedad en régimen de competencias, las oportunidades abiertas al pobre que las ofrecidas al rico, no impide que en esta sociedad el pobre tenga mucha más libertad que la persona dotada de un confort material mucho mayor en una sociedad diferente. Aunque, bajo la competencia, la probabilidad de que un hombre que empieza pobre alcance una gran riqueza es mucho menor que la que tiene el hombre que ha heredado propiedad, no sólo aquél tiene alguna probabilidad, sino que el sistema de competencia es el único donde aquél sólo depende de sí mismo y no de los favores del poderoso, y donde nadie puede impedir que un hombre intente alcanzar dicho resultado (Hayek, 1976: 137-138).

Por esta razón, Hayek, tanto como Friedman y von Mises, deploran toda tentativa de redistribución de las riquezas, en la medida en que tal intervención sobre las desigualdades deja de formar parte de un mecanismo impersonal que garantiza, en última instancia, la libertad del individuo de labrar su propio destino, para pasar a ser atribuible a la decisión de un individuo o autoridad que se arroga ilegítimamente la capacidad de modificar el estado de cosas existente.

Sin embargo, estas justificaciones resultan insuficientes y no alcanzan a borrar la impresión de que, de seguir las pautas prescriptas por estos autores neoliberales, asistimos a un mundo de ganadores y perdedores. De hecho, lo que los argumentos de estos autores parecen dibujar es un cuadro sombrío en el cual se ha anulado incluso la igualdad de todos los seres humanos que el propio liberalismo político clásico reivindica a través de sus voces más célebres. Así, como bien señala Wendy Brown, el horizonte neoliberal acaba por reemplazar al ciudadano preocupado y responsable por el bien público por el *homo oeconomicus*, que solo se hace responsable de sí mismo y que impone a todas sus relaciones la lógica competitiva de ganadores y perdedores propia del mercado (Brown, 2016: 35-37).

4 Friedman llega al extremo de justificar la desigualdad de la riqueza apelando a su presunta capacidad para garantizar la libertad política a través de su función como patrocinador de nuevos movimientos políticos: "En las sociedades capitalistas, los movimientos radicales no se han financiado nunca de esta manera. Normalmente los han financiado unos cuantos individuos adinerados, que han sido persuadidos (como Frederick Vanderbilt Field, o Anita McCormick Blaine, o Corliss Lamont; por dar unos cuantos nombres que se han hecho notorios recientemente, o como Friedrich Engels, yendo a los menos recientes). Casi nadie nota esta función que desempeña la desigualdad de la riqueza, en la preservación de la libertad política (la función de patrocinador)" (1966: 33).

A la luz de todo esto, es posible observar que el neoliberalismo es más que una simple teoría económica. Antes bien, se trata de una forma de subjetivación que da lugar a “individuos activos que buscan ‘realizarse a sí mismos’”, los cuales otorgan valor y sentido a sus vidas y sus acciones “en la medida en que pueden ser racionalizadas como el resultado de elecciones hechas y de opciones por tomar” (Rose, 1997: 37). Pero, como contracara dramática de este ejercicio de una supuesta libertad individual, aquellos individuos que sufren las despiadadas consecuencias de un mercado que solo conoce el éxito o el fracaso, viven dicho drama “como si ellos fuesen los autores de su propia desgracia” (Rose, 1997: 39). Es aquí, entonces, donde se vuelven reconocibles las marcas señaladas por Judith Butler en torno a la ética neoliberal: una ética que exige tanto del individuo, que acaba por enfrentarlo con el abismo de la vulnerabilidad, la precariedad y la desechabilidad; una ética tan desprovista de un horizonte común que vincule a los individuos entre sí, que se asemeja más a un mero egoísmo del más fuerte, del más capaz o del más afortunado.

En este marco, ¿cómo pensar una acción política capaz de ir más allá de esta ética neoliberal que devora todo a su paso? ¿cómo actuar políticamente ante una forma política que amenaza con colocar toda vida en un estado de precariedad, que hace de esa vida angustiada y vulnerable una vida invivible, deshecha y desechable? Son estas preguntas las que mueven a Butler a pensar nuevas formas de pensar la libertad. Es a partir de esos interrogantes que encuentra dicha forma en aquellas asambleas en la que los cuerpos se reúnen y se expresan en “las plazas”, esto es, en aquellas manifestaciones donde los cuerpos ocupan el espacio público y visibilizan su estado de precariedad, ejerciendo su derecho a la aparición. Una concepción de la libertad que no es nunca individual, sino colectiva y que se encuentra en sintonía con la igualdad.

Pero antes de restituir los análisis de Butler en torno a esta cuestión, me interesa recuperar brevemente un concepto central del pensamiento de Butler, que es el de la performatividad. Más específicamente, Butler retoma esta noción en el marco de su reflexión en torno al género, en términos de performatividad de género. Si esta noción es útil para mi exposición, ello es así porque, como se verá en el próximo apartado, la performatividad del género genera normas y modo de comportamiento que condicionan la forma en que los seres humanos se relacionan, que asimismo se hallan inscriptas en el contexto más amplio de un horizonte neoliberal que moviliza una ética particular, de la cual se ha estado hablando. En este sentido, entonces, la recuperación de estas reflexiones de Butler permitirá comprender mejor el problema que ella identifica en nuestra época, así como los modos de ponerle coto.

La ambivalencia de la performatividad

Del mismo modo en que la ética neoliberal impone condiciones y normas a partir de las cuales se estructuran las relaciones sociales, condenando a la precariedad a aquellas vidas incapaces de alcanzar la autonomía deseada, el género es también fruto de una práctica gobernada por normas que exigen adecuarse a un género o al otro. Es que, como enseña Butler en *El género en disputa*, la matriz primera de las relaciones humanas no está dada por la hegemonía de los hombres, sino que es el constreñimiento de una norma heterosexista fundamental la que define y produce las normas de género. En este sentido, no es la existencia de dos sexos lo que hace significativa la diferencia entre heterosexualidad y homosexualidad, sino que, contrariamente, es el valor que se le atribuye a la heterosexualidad lo que transforma en culturalmente significativas a las diferencias biológicas y corporales entre los sexos. De este modo, los sujetos devienen inteligibles en virtud de determinados registros discursivos y regímenes de verdad, que indican que estamos constituidos por normas y lenguajes que nos preceden y nos nombran. Son estas normas y prácticas las que establecen las categorías a partir de las cuales entendemos al resto y a nosotros mismos, es decir, las categorías que constituyen nuestra identidad, al punto tal que adquieren la apariencia de una sustancia original y perenne y que, asimismo, funcionan como un estándar implícito de normalización, en la medida en que definen los parámetros de lo que puede aparecer en el espacio social (Butler, 2007).

De esta forma, la performatividad⁵ de género refiere precisamente a la puesta en acto del género, esto es, al hecho de que una clase determinada de prácticas produce normas y efectos de normalización. Sin embargo, el hecho de ser una práctica recurrente y ritualizada expone al género a subvertir sus normas; es decir, el género no describe nada, sino que es tan sólo un performativo, cuya función dominante es citar de forma ritualizada la ley heterosexual. Sin embargo, esto no exime a la norma de género del riesgo del fracaso, que es inherente

5 El término performativo procede de J. L. Austin (Austin, 1991), quien, en 1955, en las conferencias que conforman su *¿Cómo hacer cosas con palabras?*, describió a los enunciados performativos como aquellas oraciones que funcionan más como acciones que como aserciones; es decir, al emitir expresiones performativas se realizan acciones que no se reducen al mero hecho de decir algo (un ejemplo clásico es el del juez que, al decir “yo los declaro marido y mujer”, no solo pronuncia una frase, sino que finalmente ha casado a la pareja). Ahora bien, para tener éxito los performativos exigen unas condiciones de enunciación dadas, es decir, requieren la existencia de otros espectadores. Éstos deben ser presenciados, repetidos, recordados y, por sí mismos, no describen nada, ni enuncian verdad o falsedad alguna, sino que sólo tienen sentido en presencia de otros, en un ámbito plural.

al campo mismo de los performativos. Por ello “cabe destacar que todo género reproduce unas normas y que cuando el género se pone repetidamente en acto, se arriesga a deshacer o modificar las normas en formas no previstas, de modo que la realidad del género puede quedar abierta a nuevas estructuraciones” (Butler, 2017: 39). De allí que el gesto del análisis butleriano de la performatividad de género apunte a desnaturalizar el género como condición de posibilidad de la apertura a otras formas de género y de vida posibles, que se hallan normativamente censuradas, excluidas y violentadas por las morfologías sexuales ideales y el normativismo heterosexual que margina a todo aquello que se encuentra por fuera de la norma.

Precisamente, Butler registra en las asambleas públicas la estrategia política a partir de la cual los cuerpos precarios se visibilizan, hacen oír sus demandas y ejercen su derecho a la aparición. De lo que se trata, como señala Butler, es de:

[...] apuntar que, cuando los cuerpos se congregan en la calle, en una plaza o en otros espacios públicos (virtuales incluidos) están ejercitando un derecho plural y performativo a la aparición, un derecho que afirma e instala el cuerpo en medio del campo político, y que, amparándose en su función expresiva y significativa, reclaman para el cuerpo condiciones económicas, sociales y políticas que hagan la vida más digna, más vivible, de manera que ya no se vea afectada por las formas de precariedad impuestas (Butler, 2017: 18).

Como se ve, en la capacidad expresiva y significativa del cuerpo se cifra la posibilidad de ejercer una performatividad que pone en práctica una acción capaz de subvertir las normas a las que constriñe la ética neoliberal. Así, “frente a ese sentido individualizado de la angustia y el fracaso moral, estas reuniones incorporan la idea de que estamos ante unas condiciones sociales compartidas e injustas”, de modo tal “que las propias reuniones se convierten en una forma provisional y plural de coexistencia que constituye una alternativa ética y social a la *responsabilización*” (Butler, 2017: 23). Es decir, frente a condiciones en las que la autosuficiencia deviene cada vez más inviable, estas actuaciones colectivas ofrecen la idea de que se trata de una situación compartida, y que, en tanto tal, se opone a la moralidad individualizadora que exige como ideal normativo la búsqueda de la autosuficiencia económica. Estas asambleas ponen a la luz una forma inesperada de performatividad política que coloca en el primer plano de la política la cuestión de la precariedad y el problema de la vida vivible.

La asamblea como forma colectiva de la libertad

Ahora bien, ¿qué vínculo guarda el género con esta reunión de cuerpos que manifiestan la precariedad de sus vidas, constituyendo así una comunidad corporeizada? Butler es muy diáfana al respecto:

Posiblemente la precariedad, tal como yo la entiendo, siempre ha formado parte de este cuadro, ya que podría decirse que la performatividad de género es una teoría y una práctica que se ha enfrentado a las condiciones insostenibles en que las minorías sexual y de género viven (y a veces también a esas mayorías de género que *pasan* por normativas a costa de graves consecuencias psíquicas y somáticas). Desde mi punto de vista, el término “*precaridad*” designa una condición impuesta políticamente merced a la cual ciertos grupos de la población sufren la quiebra de las redes sociales y económicas de apoyo mucho más que otros, y en consecuencia están más expuestos a los daños, la violencia y la muerte (Butler, 2017: 40).

La copertenencia entre normas de género y precariedad se pone de manifiesto en el hecho de que aquellas personas que no viven su género de maneras comprensibles para los demás sufren un riesgo muy elevado de maltrato, patologización y violencia. Asimismo, las normas de género, sustentadas firmemente en la ética neoliberal, interceden en lo relativo a los modos y grados en que las personas pueden aparecer en el espacio público, esto es, gobiernan la jerarquía y la modalidad en que se establece la distinción entre lo público y lo privado. De esta forma, el vínculo entre precariedad y género queda cifrado en el problema del reconocimiento.

Es que, si admitimos que todos los seres humanos merecen el mismo reconocimiento por el solo hecho de compartir su humanidad, la demarcación de un campo de aparición pública del cual ciertas personas se hallan excluidas supone un problema evidente. En efecto, “esta imposición sobre los modos de aparición funciona como una precondition que actúa sobre toda persona cuando quiere presentarse en público” (Butler, 2017: 42). Sencillamente, cuando operan estas normas a partir de las cuales se obtiene el reconocimiento, lo que se pone en acto son determinadas formas de reconocimiento que reproducen y ratifican un campo de lo reconocible. Como consecuencia de ello, aquellas vidas que quedan fuera del campo de lo reconocible se ven expuestas a vivir en el límite de la reconocibilidad; esto es, sus condiciones ontológicas de pervivencia son puestas en cuestión. En el fondo del problema del reconocimiento, o más bien detrás de él, se encuentra la cuestión del derecho a la aparición. Y es precisamente la

reunión de cuerpos que se alían, que – valga la redundancia – ponen el cuerpo, la acción política capaz de rearticular el campo de lo reconocible:

A veces, lo que llamamos *derecho* a la aparición se apoya tácitamente en modelos reguladores que solo incluyen a ciertos individuos como sujetos idóneos de su ejercicio. De modo que no importa cuán *universal* pretenda ser el derecho a la aparición: su universalismo se ve socavado por las diversas formas en que el poder determina quién puede aparecer y quién no. Entre los que no son *seleccionados*, la lucha por establecer alianzas desempeña un papel primordial, y esta conlleva un posicionamiento performativo y plural con respecto a una seleccionabilidad que se les ha negado. [...] No puede haber acceso alguno a la esfera de aparición si no hay una crítica a las formas diferenciadas que el poder imprime en ella, y si no existe una alianza entre los descartados, los que no son elegidos (los precarios), para establecer formas nuevas de aparición con las cuales se pueda superar esa operación del poder (Butler, 2017: 56).

La hipótesis que subtiende al análisis de Butler es que el campo de aparición, es decir, el terreno de lo reconocible se transforma en el momento en que se sostienen y se exhiben estas asambleas, como formas de la interdependencia en la cual los cuerpos se conectan bajo el principio de la igualdad. En este sentido, las asambleas ponen en cuestión la ética neoliberal en dos puntos: en primer lugar, muestran la posibilidad de establecer vínculos éticos que trascienden la mera individualidad del ideal moral de autonomía; y, en segundo lugar, al tratarse de acciones colectivas sin sujetos preestablecidos, en las cuales se traban relaciones de interdependencia, señalan el carácter necesariamente social y público de los cuerpos, al tiempo que impugnan el valor de la autonomía como ideal normativo. Es decir, lo que se activa en la simple reunión de los cuerpos es un “nosotros” que, desde la pluralidad, actúa y presenta sus reivindicaciones en la misma esfera pública que presuntamente les había negado su reconocimiento.

Pero estas asambleas, además, implican algo más que una reunión de cuerpos que en un marco de igualdad reclaman para sí el reconocimiento, que exigen visibilidad en un marco de precariedad que anula sus individualidades del campo de lo reconocible:

Para participar en la política, para formar parte de una acción conjunta y colectiva, uno tiene que reclamar la igualdad plena (mismos derechos para todos, trato equitativo), pero además es preciso que actúe y haga reivindicaciones en ese mismo marco de igualdad, como actor que se encuentra en la

misma posición que los demás. Así es como las comunidades que se reúnen en la calle empiezan a llevar a la práctica una idea de la *igualdad, la libertad y la justicia* que es distinta de la que sostienen sus oponentes. Por tanto, el “yo” es al mismo tiempo un “nosotros”, al que no se ha tenido que fusionar en una unidad imposible. Siendo actores políticos estamos participando, poniendo en marcha esa acción desarrollada en términos de igualdad con otros humanos. [...] La igualdad es condición y característica de la acción política, además de su objetivo. El ejercicio de la libertad es algo que no viene de ti o de mí, sino de lo que está entre nosotros, del vínculo que se establece entre nosotros en el momento en que ejercitamos juntos la libertad, y sin ese vínculo no hay libertad en absoluto (Butler, 2017: 57-58, cursivas mías).

En vistas de esta cita, vemos que las asambleas no solo colocan en el espacio público una reivindicación de la exclusión en un marco de igualdad, sino que a su vez la articulan en un espacio que manifiesta su libertad y que repone un sentido de justicia. Esto apunta directo hacia la idea central de este texto, a saber, que en la asamblea se expresa una forma de comunidad corporeizada de la diferencia en la cual la singularidad se expresa en un marco de igualdad, configurando un nosotros que trasciende la mera existencia individualizada propia de la ética neoliberal. Pero, asimismo, ese fragmento pone en evidencia una concepción de la libertad que va mucho más allá de la libertad individual neoliberal. A diferencia de la noción neoliberal, que solo concibe la libertad en los términos de una autonomía en tanto ausencia de restricciones sobre el campo privado de actividad del individuo, la acción conjunta que se suscita en la asamblea demuestra que la libertad solo es posible *con otros*, porque toda vida es, siempre, vida en común.

Conclusiones finales

Hechos tales como la manifestación de cuerpos reunidos en la plaza Tahrir en contra de Mubarak expresan una forma de acción política capaz de poner en cuestión la legitimidad del poder político, al mismo tiempo que busca reestructurar el campo de lo reconocible. Una de las características fundamentales de estos sucesos es que impugnan la distinción conceptual, tan extendida en estos tiempos, entre lo público y lo privado, generando formas políticas que desafían esa distinción y cruzan repetidamente las líneas que separan a ambas, “llamando la atención sobre la forma en que la política ya está presente en el hogar, en la calle o en el barrio, incluso en los espacios virtuales que no están constreñidos por la arquitectura de la casa o la plaza pública” (Butler, 2017: 76). En este marco, Arendt aparece como una interlocutora fundamental para el análisis que Butler realiza:

Si decimos que los desposeídos se encuentran fuera de la esfera política –reducidos a formas despolitizadas del ser –, entonces implícitamente estamos aceptando la legitimidad de los modos dominantes de establecer los límites de lo político. De alguna manera, esto es lo que se desprende de la posición de Hannah Arendt, que asume el punto de vista interno de la polis griega en lo que respecta a qué debe ser la política, quién debe ser aceptado en la esfera pública y quién debe permanecer en la privada. Este punto de vista hace caso omiso y devalúa esas formas de agencia política que justamente aparecen en los ámbitos considerados prepolíticos o extrapolíticos, y que irrumpen en la esfera de aparición como algo externo, ajeno, alterando la distinción entre lo externo y lo interno (Butler, 2017: 83).

Arendt, lo mismo que Agamben con su concepto de “nuda vida” (2016), tienden a reducir lo que no es pasible de aparecer en el espacio público a simples entes reducidos a su condición de privados. Butler critica dicha perspectiva y sostiene que pensar verdaderamente la exclusión como problema político supone reconocer el carácter eminentemente político que poseen los excluidos. En el fondo, el problema de estas perspectivas es que no observan ninguna capacidad expresiva ni significativa en el cuerpo, y reducen la acción política al poder de las palabras. Butler, en cambio, invierte ese énfasis, al consignar que incluso cuando los cuerpos que se manifiestan no expresen palabra alguna, ya están hablando, por el mero hecho de persistir en la ocupación del espacio:

Aunque los cuerpos en la calle están expresando su oposición a la legitimidad del Estado, al mismo tiempo, lo que hacen, por el hecho de ocupar y persistir en la ocupación de ese espacio, es plantear el desafío en términos corporales, lo que quiere decir que, cuando el cuerpo *habla* políticamente, no lo hace solo de manera oral o escrita. La persistencia del cuerpo en su exposición pone esa legitimidad en tela de juicio, y lo hace precisamente a través de una performatividad específica del cuerpo (Butler, 2017: 86-87).

Es en este punto en el cual se puede reconocer en las asambleas la existencia de una comunidad corporeizada de la diferencia. Tomo este término de Fina Birulés, quien, recuperando a Roberto Esposito, habla de comunidad de la distancia (Birulés, 2017: 34). De lo que se trata en estas alianzas de cuerpos que se reúnen para reivindicar sus derechos – en cuyos actos ejercen su “derecho a tener derechos” (Arendt, 1987: 329) – es de llevar adelante una acción política que genera un sentido de comunidad en las personas, pero sin reducirlas a una unidad homogénea y ficticia. Antes bien, en dichas acciones políticas de

conjunto, el espacio de aparición no se establece en virtud de ningún cuerpo, sino de la reunión entre cuerpos, del ejercicio performativo entre ellos. Y es en ese ejercicio en el cual se expresa a su vez la unión y la diferencia. Como bien destaca Butler, “mi cuerpo, por tanto, no actúa en solitario cuando interviene en la política. De hecho, la acción emerge del *entre*, de una figura espacial que designa una relación que *nos une al tiempo que nos diferencia*” (Butler, 2017: 81, cursivas mías).

Asimismo, esta acción corporeizada, que configura una comunidad corporeizada de la diferencia, y que constituye, a su vez, una forma ético-política que permite la cohabitación entre las personas, no solo reivindica y abre el espacio de aparición hacia personas fuera del campo de lo reconocible, sino que, en ese mismo gesto, reconfigura y rearticula el espacio público como tal:

Buena parte de las manifestaciones multitudinarias y de las modalidades de resistencia que hemos presenciado en los últimos años no solo generan un espacio de aparición, sino que, en su afán por quebrar la relación entre el espacio público, la plaza común y el régimen actual, quieren apoderarse de los espacios establecidos y permeados por el poder existente. Por lo tanto quedan expuestos los límites de la política y roto el vínculo entre el teatro de la legitimidad y el espacio público [...] En otras palabras, en la calle, los cuerpos reorganizan el espacio de aparición con el fin de impugnar y anular las formas existentes de la legitimidad política [...] Al arrebatar ese poder se crea un espacio nuevo, un nuevo *intersticio* entre los cuerpos, por así decirlo, que reclama el espacio existente por medio de la acción de una nueva alianza, y esos cuerpos son insuflados y animados por los espacio existentes justamente en los mismos actos que permiten recuperarlos y darles un nuevo sentido (Butler, 2017: 88-89).

En este marco, no es posible admitir la crítica que Birulés parece extenderle a Butler, consistente en el señalamiento de que Butler no piensa el poder más allá de sus efectos normalizadores, y que, por tanto, su forma de acción política se reduce a un elogio de los márgenes. En efecto, Birulés se pregunta si “hay algo más que la voluntad de ocupar un lugar; si existe la posibilidad o la decisión sin garantía de ampliar o reconfigurar el espacio público y visible” (2017: 37). La respuesta, como he mostrado, es afirmativa: en la reunión de cuerpos, en las asambleas multitudinarias a partir de las cuales los cuerpos expresan su situación de precariedad, al tiempo que abren el campo de aparición, esto es, el campo de lo reconocible, en esa reunión que configura una comunidad corporeizada

de la diferencia, en la cual se crea un sentido de comunidad, pero que acoge la pluralidad, se vislumbra una forma de acción política que es algo más que un mero elogio de lo marginal, de lo excluido, de lo “monstruoso”: en esa reunión de cuerpos se expresa, quizás, la forma política más eminente de articulación entre igualdad y libertad política, de identidad y diferencia, capaz de ampliar y reconfigurar el espacio público en términos más democráticos.

Referencias:

- AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: el poder soberano y la vida desnuda*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2016.
- ARENDT, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid, Alianza, 1987.
- AUSTIN, John Langshaw. ¿Cómo hacer cosas con palabras?. Barcelona, Paidós, 1991.
- BIRULÉS, Fina. *Entreactos*. Buenos Aires, Katz, 2017.
- BROWN, Wendy. *El pueblo sin atributos*. Barcelona, Malpaso, 2016.
- 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. *Cuerpos aliados y lucha política: hacia una teoría performativa de la asamblea*. Buenos Aires, Paidós, 2017.
- FRIEDMAN, Milton. *Capitalismo y libertad*. Madrid, Rialp, 1966.
- HAYEK, Friedrich. *Camino de servidumbre*. Madrid, Alianza, 1976.
- NOGUEIRA, Kleiton Alves da Silva y SALES JÚNIOR, Ronaldo Laurentino de. Governamentalidade e consenso na construção da hegemonia neoliberal: aproximações teóricas. *Contemporânea*. São Paulo, v. 13, n. 2, 2023, pp. 513-538.
- ROSE, Nikolas. El gobierno de las democracias liberales “avanzadas” del liberalismo al neoliberalismo. *Archipiélago: Cuadernos de crítica de la cultura*. Barcelona, n. 29, 1997, pp. 25-40.
- VON MISES, Ludwig. *Burocracia*. Madrid, Union Editorial, 2005.

Recebido em: 12 de agosto de 2022

Aprovado em: 20 de fevereiro de 2024

Como citar este artigo:

CASTORINA, Franco. De la ética neoliberal a la comunidad corporeizada de la diferencia: notas para pensar una política de la libertad a partir de Judith Butler. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*, v.14, p. 1-21, e141169, 2024. DOI: <https://doi.org/10.14244/contemp.v14.1169>