



Utopía y Praxis Latinoamericana
ISSN: 1315-5216
ISSN: 2477-9555
diazzulay@gmail.com
Universidad del Zulia
República Bolivariana de Venezuela

Tiempo y democracia: el humanismo de la praxis y los imaginarios utópicos en el tiempo presente

ASSELBORN, Carlos

Tiempo y democracia: el humanismo de la praxis y los imaginarios utópicos en el tiempo presente

Utopía y Praxis Latinoamericana, vol. 27, núm. 97, 2022

Universidad del Zulia, República Bolivariana de Venezuela

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27971592003>

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.6376719>



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional.

Tiempo y democracia: el humanismo de la praxis y los imaginarios utópicos en el tiempo presente

Time and democracy: the humanism of praxis and utopic imaginaries in the current time

Carlos ASSELBORN
Universidad Católica de Córdoba, Argentina
casselborn@yahoo.com.ar

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.6376719>
Redalyc: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27971592003>

Recepción: 13 Agosto 2021
Aprobación: 16 Noviembre 2021

RESUMEN:

El texto recupera aportes teóricos que: a) reflexionan sobre los modos de administración del tiempo en sociedades dependientes y desiguales y b) revisan el marco categorial de las memorias pasadas y las utopías o discursos utópicos que han movilizad o praxis emancipatorias. Nuestro interés se asienta en i) la necesidad de ampliar las herramientas teóricas para pensar los modos de producir, administrar y/o robar el tiempo en las subjetividades políticas; ii) señalar cómo ciertas relaciones entre tiempo y subjetividad pueden producir y/o profundizar procesos de democratización; o clausurarlos y despotenciarlos. Asumimos para ello la crítica de la razón utópica y el humanismo de la praxis desarrollado por Franz Hinkelammert.

PALABRAS CLAVE: Democracia, Subjetividad política, Memoria de los derrotados, Plusvalía ideológica, Razón utópica.

ABSTRACT:

The text recovers theoretical contributions that: a) reflect on the modes of time management in dependent and unequal societies and b) review the categorical framework of past memories and utopias or utopian discourses that have mobilized emancipatory praxis. Our interest is based on i) the need to expand the theoretical tools to think about ways of producing, managing and / or stealing time in political subjectivities; ii) point out how certain relationships between time and subjectivity can produce and / or deepen democratization processes; or shut them down and depower them. For this we assume the critique of utopian reason and the humanism of praxis developed by Franz Hinkelammert.

KEYWORDS: Democracy, Political subjectivity, Memory of the defeated, Ideological surplus value, Utopian Reason.

PREGUNTAS EN TIEMPOS DE DUELO

"¿Qué extraña manera es ésta de hacer historia, de enseñar democracia, golpeando a los que son diferentes para continuar gozando, en nombre de la democracia, de la libertad de golpear? (Freire: 1992, p. 38)

A la memoria de Paulo Freire, en el centenario de su natalicio (1921-2021)

¿Qué hace el capitalismo, en su actual versión neoliberal, con el tiempo?, ¿qué hace con el pasado, con el presente y con el futuro?, ¿es posible trastocar democráticamente el tiempo administrado, gestionado y controlado por las nuevas formas de sujeción de la subjetividad, impuestas por una sensibilidad neoliberal y neoconservadora?

Si el tiempo no-libre es tiempo gastado para la producción, ¿qué es el tiempo libre?, ¿tiempo para consumir?, ¿tiempo para producir y reproducir ideología, símbolos, mitos legitimadores de la dominación, sentimientos de impotencia, arrebatos de fuga deprimentes en espera de la restitución del "tiempo productivo"? En las actuales formas de convivencia social, ¿es posible construir un tiempo libre creador y crítico de las formas dominantes y opresivas del tiempo?

¿Qué hace el capitalismo con el tiempo libre?, ¿hay "tiempo libre" en las actuales sociedades de mercado? Asimismo, ¿qué hacen los "sujetos políticos críticos" con el tiempo libre?, ¿qué hacen los sectores populares con el tiempo libre?, ¿hay posibilidades de producir, sostener y/o restituir, en el actual tiempo presente,

horizontes utópicos emancipatorios?, ¿o dichos horizontes han sido ya anulados y destituidos por retóricas y utopías reaccionarias y antidemocráticas?

Las preguntas se corresponden con algunos de los objetivos del proyecto de investigación del cual formamos parte. En él se estudian las relaciones entre sujetos, subjetividad política y democracia en América Latina.[1] Una de sus hipótesis es que no hay posibilidad de irrupción de trazas de una democracia emancipatoria sin disputar la sensibilidad individual y colectiva, lugar donde se alojan las pasiones, las emociones, los deseos. La sola conciencia crítica no alcanza. Sostener y ampliar la democracia supone abrir espacios y tiempos para interpelar sistemáticamente a la misma democracia y a los mercados cuando se invierten en automatismos formales. Exige también abrir espacios y tiempos para otras formas de convivencia, otras formas de gozar, otras formas colectivas de producción de placer, en las que se incluye el tiempo libre. De lo contrario, las praxis emancipatorias, y el mismo humanismo de la praxis que subyace en ellas, estarán condenados sucumbir ante las seducciones opresivas del actual capitalismo y sus diversas formas de dominación.

Las posiciones y estrategias políticas críticas al capitalismo han tenido una larga historia, penosa por cierto, de lucha incansable contra ese modo de producción que goza con la plusvalía económica de la masa trabajadora y consumidora. Robo sádico que se recrea con la destrucción de ciertos seres humanos y con la destrucción de la naturaleza. Sin embargo, aquellas barricadas contra el capital parece que dejaron abierta la posibilidad que éste jugara perversamente con los afectos, los deseos, las pasiones, los gustos, las emociones placenteras cuyo lugar común de expresión – aunque no el único- sigue siendo el tiempo dedicado al ocio, al descanso reparador y a la imaginación creadora de otros tiempos y otras formas de habitar territorios. Se trata del tiempo “libre” para la reproducción de lo que Ludovico Silva llamará “plusvalía ideológica” (1970). Hacer nada ¿es hacer nada? En el régimen capitalista neoliberal parece que no. Hacer nada es producir algo; y al parecer, producir un valor de cambio cuasi imperceptible que puede lubricar subjetividades colonizadas.

Estas preguntas, tal vez no las mejores -como siempre advertimos- nos llevaron a revisitarse reflexiones de intelectuales que pensaron categorías para analizar y problematizar, por un lado, la relación entre experiencias sociales cotidianas del tiempo y su relación con la formalidad democrática en tanto mecanismo de legitimación del totalitarismo de mercado. Por otro, las posibilidades reales de democratización. Según nuestra lectura, dichos estudios tienen en común haber asumido las complejas relaciones entre tiempo y política y las dificultades de las praxis políticas emancipatorias para mantenerse con cierta eficacia en el tiempo. Las memorias de sujetos derrotados, la plusvalía ideológica del tiempo libre en sociedades capitalistas periféricas y las imaginaciones utópicas y sus críticas, son algunas de las referencias que esbozaremos en nuestro escrito. Un recorrido rápido por estos compromisos teóricos tendrá como objetivo ampliar y ahondar en la tarea de repensar las energías sociales concretas para trastocar el tiempo impuesto por el capitalismo contemporáneo, disfrazado de cambio permanente, vertiginosidad ineludible e interpelación reaccionaria. En lenguaje benjaminiano, se trata de pensar posibilidades colectivas para poner freno a la metafísica del progreso inexorable que deja tras de sí millones de muertos, carnes humanas rotas y desahuciadas; y territorios diezmados por las lógicas clasistas, patriarcales y racistas. El horizonte epocal no ayuda para estos amagues optimistas con pertrechos voluntaristas. Los mesías profanos (individuales o colectivos) parecen debilitados, fatigados[2] o demonizados por medios de comunicación y cierto sentido común. Sin embargo, tal vez, alguna sensibilidad social en estado de pavor, tenga un resto de energía disponible para desear y hacer otros mundos posibles. Vaya este texto como expresión de aquel deseo, cuya eficacia histórica quedará para nosotros como apuesta político-existencial.

Por lo pronto, sólo nos resta afirmar lo siguiente: Sin interpelar aquellos formatos donde se producen subjetividades colonizadas, será imposible pensar y llevar a cabo praxis políticas eficaces que puedan intervenir sistemáticamente la sacralización de los mercados, el corsé formalista de la democracia liberal y la naturalización de las jerarquías sociales. Respecto a lo anterior, tres aclaraciones: a) referirnos a los procesos de colonización de la subjetividad no implica ubicarnos fuera de éstos como si estuviéramos en una burbuja

inmune a los mismos; b) dichos procesos hoy se radicalizan con la irrupción de diversas interpelaciones, ya no emancipatorias sino reaccionarias; que se hacen cuerpo en vastos sectores de las sociedades latinoamericanas y mundiales. Esto obliga a revisar nuestra actitud crítica hacia las democracias formales, burguesas y coloniales; c) romper con una subjetividad colonizada exige también, aunque no sólo, producir tiempos colectivos para la emancipación. Y no sólo reproducir tiempos para las fugas estéticas y farmacológicas con las que seduce el actual sistema de relaciones de producción de mercancías y subjetividades.

Nuestra lectura intenta asumir creativamente las reflexiones de Franz Hinkelammert en torno a la crítica de las utopías, las ilusiones trascendentales, el principio de factibilidad y la recuperación del humanismo de la praxis y su historia. Otros estudios y pensadores serán “utilizados” para dar cuenta del problema e intentar ofrecer respuestas provisionarias a las preguntas planteadas. Es decir, desde el marco categorial hinkelammertiano, dialogaremos con otras corrientes teóricas que las asumimos como aportes críticos para pensar posibilidades de producción de otros tiempos para otras democracias.

En el primer apartado proponemos dos claves para comprender la intensificación del asedio a la democracia y a los sujetos y procesos de democratización. La primera señala el modo de construcción del orden en la historia de los pueblos latinoamericanos. La segunda describe algunos rasgos de los discursos reaccionarios. Sostenemos que ambas claves están presentes en los conflictos que atraviesan nuestras sociedades desiguales, dependientes y periféricas.

Los apartados siguientes indagan la relación entre tiempo y emancipación/democratización a partir de los debates y disputas en torno al pasado, el presente y el futuro. Debates y disputas que expresan también, la persistencia del humanismo de la praxis y sus utopías emancipatorias.

TIEMPOS DE REBELDÍA CONSERVADORA: DOS CLAVES PARA SU COMPRESIÓN

Parte de la academia crítica, tanto latinoamericana como de otras partes del occidente, viene analizando el impacto de las nuevas formas de interpelación colectivas que se suceden en la actualidad. Muchas de ellas, articuladas, organizadas y fortalecidas por un tipo de retórica anclada en argumentos supremacistas, clasistas, patriarcales. En fin, antidemocráticos y reaccionarios (Stefanoni: 2021; Brown: 2020). Las demandas al Estado, a las democracias formales y sus políticos crecen por derecha. Y se reproducen en consonancia con discursos de odio (clasistas, racistas, patriarcalistas, homofóbicos...) y rechazo militante a movimientos de excluidos sociales, movimientos de mujeres y LGTBQ+, movimientos indígenas e indianistas y migrantes de países empobrecidos.

Podemos intentar comprender esta rebeldía conservadora, reaccionaria y antidemocrática indagando, por un lado, sus sedimentos históricos en el proceso de construcción del orden en América latina. Por otro, analizando algunas de las tesis que subyacen en sus retóricas. Sin embargo, esta reacción conservadora expresa una indignación, una disconformidad que no siempre es atribuible al sentimiento de pérdida de ciertos privilegios. Porque la reacción conservadora no parece ser privativa de una clase social, sino que impregna de modo complejo las diversas subjetividades sociales. Es reacción ante las amenazas igualitaristas; pero también indignación ante la reproducción de desigualdades materiales. Y las derechas antidemocráticas y reaccionarias logran cada vez más hegemonizar esta indignación, recurriendo en muchos casos, a una inversión y bastardeo de las categorías y discursos provenientes de las tradiciones emancipatorias.

La persistencia del orden oligárquico en las democracias latinoamericanas

Importar lista

Desde la sociología histórica o “sociología de la historia lenta”, Waldo Ansaldi propone una explicación de la construcción del orden en las sociedades latinoamericanas, caracterizadas como complejas y de tiempos mixtos. Desde esta perspectiva, define a la democracia como “una forma política de la dominación de clase” (Ansaldi: 2003, p. 110) y se pregunta: “¿por qué clases dominantes que levantan la democracia como principio de legitimidad de la construcción de su poder institucionalizado, terminan generando regímenes escasamente democráticos, cuando no francamente dictatoriales?” (Ibídem).

Su respuesta apela a la descripción de tres matrices societales que produjeron, organizaron y sedimentaron un tipo de orden a partir del desarrollo de un determinado modo de producción y tipo de trabajo. La plantación con trabajo esclavo; la hacienda con trabajo semiservil y la estancia con trabajo asalariado son matrices que se asentaron en diversos territorios y tiempos del continente. Además, según la región, se mixturaron adquiriendo una considerable complejidad en sus formas políticas y en el modo de condicionar las nuevas democracias. Se trata de unidades de producción que generaron una cultura política donde prevalecen y sedimentan ciertas características comunes. Entre ellas: “concepción jerárquica del orden, paternalismo, clientelismo, modo de ser aristocrático (donde pesan el linaje, la tradición y el ocio), redes de familia.” (ibíd., p.112). Para Ansaldi, la propiedad latifundista será la condición de posibilidad de sistemas políticos duraderos orientados a la dominación oligárquica. Su “forma paradigmática” será el clientelismo político que aún persiste en las democracias liberales, e incluso en las nacional-populares.

Salvo excepciones, en América Latina, la construcción del orden político luego de los procesos independentistas, invocó la democracia liberal pero sólo como instauración de un régimen que permitiera a las clases dominantes controlar un Estado afín a sus intereses materiales de clase (ibíd., p.113). Antes que una democracia de ciudadanas y ciudadanos lo que hubo fue un Estado fuerte. Invocando los estudios de Hélgio Trinidad, Ansaldi habla de una construcción de los Estados latinoamericanos bajo lógicas liberales pero con praxis autoritarias (ibíd., p.114). A este proceso lo llama revolución pasiva o modernización conservadora. Proceso en el cual se expandirán en el tiempo culturas políticas poco democráticas:

En todo caso, las revoluciones pasivas que protagonizan las clases dominantes latinoamericanas tienen componentes que van más allá de lo estrictamente políticoestatal, resuelto en el modo de dominación oligárquica, y definen imaginarios sociales y símbolos, como también comportamientos colectivos, sintetizables en la expresión modo de ser oligárquico, donde la frivolidad es una nota distintiva, como lo son la posesión y el uso de los valores fundamentales: el apellido, el ocio, el dinero, la raza (ibídem).

Historizar las formas de construcción del orden sociopolítico permite comprender, en parte por cierto, los nichos reaccionarios, conservadores y autoritarios presentes en la vida social y en las instituciones que la estructuran. En la defensa de los privilegios de clase, raza y género persiste esta larga historia de la imposición de un Estado como creador y reproductor de una cultura política poco democrática:

Siendo una forma de organización y ejercicio de la dominación y no una clase, oligarquía define un tipo de régimen o de Estado, el oligárquico, al cual no se opone el régimen o Estado burgués o capitalista, sino el democrático; dicho de otro modo, la forma contradictoria de la oligarquía como dominación política es la democracia (ibídem).

El positivismo será la expresión intelectual de este proyecto oligárquico que buscará vinculaciones entre “sociedad y orden político”, insistiendo en la “distancia patológica entre la realidad social y el orden político y sus objetivaciones” (ibídem). Sospechamos que estas trazas históricas de ese positivismo aparecen hoy en los formatos de la interpelación reaccionaria:

Ese positivismo latinoamericano construye una cultura societal y una cultura política con improntas fuertes, destinadas a perdurar más allá de los tiempos de la dominación oligárquica y de la Kulturkampf. Hoy se las aprecia con toda nitidez en las precarias democracias: exaltación del presidencialismo, clientelismo, racismo, exclusión, desprecio por el diferente, animadversión por la política (cada vez más alejada de la mayoría de los ciudadanos y cada vez más convertida en expresión massmediática) (ibíd., p.115).

Las retóricas reaccionarias

Importar lista

La indignación de derecha recurre a diversos clivajes discursivos para constituirse como lengua común. Ni que hablar de cómo los medios de comunicación concentrados muestran y mediatizan la realidad a partir de dicha lengua. El debate en torno a la pandemia del COVID-19 y sus efectos sanitarios, económicos y las reacciones ante las decisiones políticas de ciertos Estados progresistas son lugares privilegiados donde se pronuncian múltiples retóricas reaccionarias: violación de las libertades individuales, infectadura, el fantasma

del comunismo inoculado con vacunas rusas y chinas son sólo algunas expresiones de las mismas. La pandemia ha vuelto a reactivar en el plexo social la paradoja entre la exigencia de más presencia del Estado y más libertad de mercado. Sin embargo, la respuesta crítica a éstas retóricas no puede provenir desde una supuesta superioridad moral progresista o de izquierda. Es necesario analizarlas con mayor detenimiento porque poseen la eficacia política de alcanzar las profundidades de la subjetividad social. En esas profundidades habitan las posibilidades de democratizar la vida cotidiana como también su oclusión.

El economista alemán Albert Hirschman, con varios estudios realizados en América Latina y participación efectiva en gobiernos colombianos, escribe en 1991 un estudio, reeditado en el año 2021, en torno a tres tesis que conforman una determinada retórica reaccionaria. Retórica que no es privativa de intereses conservadores. También aparecen, con cambios por supuesto, en los ámbitos progresistas.

A los fines de nuestro estudio, que se detiene más en el problema del debilitamiento de los imaginarios utópicos y la violenta irrupción de reacciones de derecha, su aporte puede ofrecernos categorías para repensar respuestas a esta afrenta a los movimientos populares y sus imaginarios emancipatorios. Asimismo es una herramienta teórica para comprender la argamasa discursiva del rechazo visceral a las políticas estatales de ampliación de derechos colectivos.

Su estudio lleva por título *La retórica reaccionaria: perversidad, futilidad, riesgo*. Describe tres tesis utilizadas por ideologías reaccionarias. Para ello historiza el surgimiento de dichas tesis, vinculadas a tres procesos históricos instituyentes de gran significación para Europa y su influencia en otras latitudes, como por ejemplo, América Latina. El primero de ellos se inicia con la irrupción de la Revolución Francesa y la posterior afirmación de los derechos individuales y civiles, en particular, libertad individual e igualdad ante la ley. El segundo proceso tiene que ver con la aparición de la democracia y el derecho al sufragio universal. Por último, y más cercano en el tiempo, la aparición del Estado de Bienestar, consolidado al calor de la posguerra (Hirschman: 2021, pp. 29-33).

Tales procesos históricos, complejos, contradictorios y mixtos serán puestos en cuestión por sectores de la sociedad civil denominados por Hirschman, como “reaccionarios” o “intransigentes” que construirán tres tipos de retóricas o tesis para frenarlos. Aclara que el término “reaccionario” procede de la mecánica newtoniana que se incorpora más tarde como categoría analítica y descriptiva en las ciencias sociales. Entiende que para su mejor comprensión debemos ubicarnos en la Revolución Francesa y las críticas a los excesos de ésta por parte de los jacobinos. Prueba de ello es el escrito de Benjamin Constant titulado *Tratado de las reacciones políticas* escrito en 1797. Allí se afirma que la reacción contra tales excesos puede dar lugares a excesos mayores. Asimismo, no puede entenderse el término “reacción” o “reaccionario” sin dar cuenta de la fuerte apuesta en el progreso por parte del movimiento de la Ilustración.

La tesis de la perversidad

Importar lista

De estructura argumentativa simple, Hirschman señala que esta tesis no sólo “afirma que un movimiento o una política caerá lejos de su objetivo u ocasionará costes inesperados o negativos” sino que “como resultado de la tentativa de empujar a la sociedad en una determinada dirección, la sociedad se moverá, ciertamente, en la dirección opuesta” (Ibíd., p. 37). Así que la perversidad progresista radicaría en que los esfuerzos por alcanzar o ampliar la libertad producirán esclavitud; la búsqueda o ampliación de democracia producirá una oligarquía o, pero aun, una tiranía y; por último, los programas de bienestar social (en nuestros contextos, los famosos “planes sociales”) crearán más pobreza. “Siempre sale el tiro por la culata” (Ibíd., p. 38).

Para certificar la tesis se recurre a una suerte de hermenéutica de la mitología griega que señala lo siguiente:

(...) el hombre emprende una acción y tiene éxito al principio, pero el éxito lleva a la arrogancia y, en su debido momento, al retroceso, la derrota y el desastre. Es la famosa secuencia *hubris-nemesis*. Los dioses castigan la arrogancia y la soberbia ambición porque son envidiosos o son guardianes vigilantes del orden existente y sus misterios sagrados” (Ibíd., p.61).

Por una especie de Providencia impersonal, secular o religiosa, todo cambio lleva implícito una consecuencia opuesta. Por lo tanto, es mejor dejar todo como está. La ingenuidad de los sujetos del cambio los llevaría a la arrogancia. Entra aquí también aquella caracterización de los sujetos de la transformación como gente con buenas intenciones, pero equivocados.

La tesis de la futilidad

Importar lista

Según la RAE, “futilidad” hace referencia a: 1. f. Poca o ninguna importancia de algo; 2. f. Cosa inútil o de poca importancia.

Se trata de un argumento menos pasional, más frío, pero más sofisticado que el anterior. Dice así:

(...) como resultado de la tentativa de empujar a la sociedad a una determinada dirección, la sociedad se moverá, ciertamente, pero en la dirección contraria”. De modo que todo intento de cambio siempre será fallido, será solo una fachada, un cambio sólo cosmético mientras las estructuras sociales quedarán intactas (Ibíd., p. 67).

La tesis parece más débil que la anterior, pero su fortaleza reside en despotenciar a los sujetos del cambio. Al afirmar que todo cambio es irrelevante o superficial, desmoraliza a los sujetos de la transformación. No queda más que adecuarse a dichas leyes y dejar todo como está. Esta tesis “pertenece enteramente al ámbito conservador” (Ibíd., p.101), no sólo desmoraliza sino que cuestiona la buena fe de sujetos cuyas prácticas están orientadas a la justicia social. Las políticas de justicia social serían “sólo humo”, o en palabras más cercanas, no serían más que un relato para esconder enriquecimientos ilícitos, negociados e intereses egoístas.

La tesis viene a certificar la idea de leyes sociales inmanentes que estructuran la sociedad y que por ser tales, no pueden ser alteradas por las acciones humanas. Las acciones humanas tendientes a alterar estas leyes son no sólo impotentes sino también una farsa. Para nuestro caso podemos ejemplificar con las tesis de la inmutabilidad de las leyes del mercado. No se pueden alterar los designios de las leyes científicas. Los sujetos del cambio se convierten entonces en estafadores y “sucios hipócritas” (Ibíd., p. 99)

La tesis del riesgo

Importar lista

Se trata de una forma más moderada que la liga al sentido común. De allí su eficacia. Reside en el hecho de afirmar “que el cambio propuesto, aunque quizá deseable en sí mismo, implica costes o consecuencias inaceptables de un modo u otro” (Ibíd., p. 103.) El cambio o transformación no sería malo en sí mismo, pero sí riesgoso, peligroso, imprudente o indeseable. El “remedio puede ser más peligroso que la enfermedad”. Así, por ejemplo, la democracia y la democratización pueden convertirse en amenazas a la libertad y a la misma democracia. O la amenaza que supone el Estado de bienestar a la libertad y la república (por ejemplo los discursos en torno al “populismo” o a las políticas en torno a la pandemia); al crecimiento económico, o, agregamos, la posibilidad de estar conectados “con el mundo”.

Dicho la anterior, ofrecemos una síntesis esquemática de las tres tesis estudiadas por Hirschman:

TESIS

Perversidad

Futilidad

Riesgo

Argumento central

Toda transformación social tendiente a ampliar derechos y democratizar la sociedad provocará efectos contrarios

Toda tentativa de transformación social será en vano, fracasará en “causar efecto”. Todo cambio social no se producirá porque no se puede ir contra las leyes inmanentes de la sociedad

El cambio es bueno, pero es riesgoso porque implica costos muy altos (económicos, sociales, institucionales) y pone en peligros logros valiosos previos. O también: no es el tiempo apropiado para el cambio.

Concepción del sujeto

Sujeto arrogante y perverso

Sujeto impotente, estafador e hipócrita

Sujeto inoportuno

Modo de legitimación

Providencia divina o secular de carácter vengativo: el cambio lleva al degeneramiento social

Científica o pseudo-científica. Por ejemplo: la inmutabilidad de “las leyes del mercado”

Metafísica histórica: “Esto matará aquello”. Un nuevo avance pone en riesgo un avance anterior

Mitología

Tensión hbris-némesis

Cientificista: imposibilidad de cambiar las leyes

Historia de Edipo, padre y rey que intenta oponerse a los designios divinos y fracasa

Importar tabla

Tanto los sedimentos del orden oligárquico en las democracias latinoamericanas, como las tesis que sostienen las retóricas reaccionarias sustentan subjetividades aisladas de los deseos de igualdad, justicia social, democratización. Incluso alejadas del horizonte liberal de la tolerancia.

El punto que acabamos de desarrollar describe mínimamente un potencial locus desde el cual repensar la relación entre tiempo y democracia y las posibilidades de restituir un humanismo de la praxis orientado por una crítica de la razón utópica. Es el intento de pensar con realismo político. Pensar las posibilidades colectivas de un buen vivir sin esquivar las intensidades reaccionarias presentes en nuestra vida cotidiana.

EL PASADO Y SUS MEMORIAS DERROTADAS

“La experiencia de la derrota contiene un potencial epistemológico que trasciende su causa” (Koselleck, en Traverso: 2018, p. 63)

Hemos dicho ya que los procesos históricos de democratización exigen disputar el sentido del tiempo. Su eficacia radica también en producir otros tiempos; o al menos poner un freno al tiempo clausurado en tanto progreso infinito. Una de las condiciones de posibilidad para producir otros tiempos es visitar el pasado como restitución de imaginarios utópicos emancipatorios. No se trata de una vuelta al pasado como construcción de un origen inimputable, hacedor de una supuesta interioridad previa a la carnadura histórica. Ése es el recurso de ciertas retóricas reaccionarias que imaginan un yo vacío de verdad histórica. Un yo higiénico que se piensa como distinto a la conflictiva experiencia humana de la convivencia social. Es un yo trascendental sin corporalidad concreta, al decir de Hinkelammert. Una filosofía de la historia convertida en moral y estética de los vencedores.

La historia del yo y del nosotros está poblada de difuntos y de las acciones de los vivos sobre los muertos. Se trata de una disputa, abierta o encubierta, por el sentido de esas muertes. Depende quien gane, ese trabajo sobre los muertos puede adquirir la cifra de la resignación, del olvido y sus políticas o de las memorias. Memorias que pueden estar ancladas en los sufrimientos de las víctimas y/o en el recuerdo de las luchas libradas contra actos, instituciones o sistemas de dominación y expoliación de lo humano, incluida la naturaleza. No abundan aquí las banderas de la victoria. ¿Qué quedará de todo ello en las memorias colectivas de las sociedades contemporáneas?, ¿qué se hace en la vida cotidiana contemporánea, especialmente la urbana-periférica de las clases medias y las clases excluidas, con el pasado?, ¿cómo traccionan el deseo de subjetividades individuales y colectivas esos trabajos sobre el pasado?

Los imaginarios utópicos, operantes en los sujetos y las praxis emancipatorias, han recurrido al pasado porque allí han sido enterradas las víctimas de las históricas desigualdades institucionalizadas. Acuden allí para desenterrarlas no ya sólo como víctimas, sino como sujetos derrotados. La pregunta por el pasado es despertadora de utopías humanizadoras cuando las víctimas recuperan el peso de la derrota. No se trata de un derrotismo pesimista. Al contrario, es rescatar la actualidad de proyectos (derrotados) hacedores de otras

relaciones sociales. Significa también pensar seriamente, en palabras de Enzo Traverso, “la transición de la utopía a la memoria” (2018, p. 18) que se inmiscuye en las energías colectivas críticas.[3]

La memoria de las víctimas, tan presentes en los discursos progresistas y de izquierda, puede ser funcional al olvido de los proyectos de emancipación que esos sujetos intentaron concretar en medio de las contradicciones de la historia. El pasado y sus víctimas, cuando se moralizan, quedan reducidos a una serie de vicios o virtudes individuales que invisibilizan el sustrato colectivo de los proyectos de emancipación. La condición moral de los individuos es ahora la vara que mide la legitimidad de tal o cual proyecto de sociedad. De allí que sea una política perversa el denostar todo proceso de emancipación recurriendo a las inmundicias, reales o construidas, de los actores concretos protagonistas de dichos procesos. Y cuando recurre al pasado, esta política moralizadora, lo hace en tanto memoria de las víctimas a las que se les robó sus compromisos en proyectos históricos de liberación:

A diferencia del humanitarismo hoy dominante, que sacraliza la memoria de las víctimas y en su mayor parte pasa por alto o rechaza sus compromisos, la melancolía de izquierda siempre se concentró en los vencidos. Percibe las tragedias y las batallas perdidas del pasado como un peso y una deuda, que también son una promesa de redención (Ibíd., p. 20).[4]

Traverso se refiere al impacto de las revoluciones de terciopelo y los procesos de transformación ocurridos en la Europa luego de la caída de los socialismos reales, agobiados con el pasado. O la llamada primavera árabe del año 2011 que no supo cómo sustituir las dictaduras depuestas con otras formas de ordenamiento social: “Esos levantamientos y movimientos de masas cargaron con las derrotas de las revoluciones del siglo XX, cuyo peso abrumador paraliza la imaginación utópica” (Ibíd., p. 29). Situación que también tuvo su peculiar impacto en las luchas feministas luego de la caída del muro de Berlín y su reacomodamiento frente a la democracia liberal y las sociedades de mercado. De modo que el siglo XXI inaugura un corrimiento de las expectativas sociales. Se pasa del “principio esperanza” (Bloch) al “principio de responsabilidad” (Jonas):

El “principio esperanza” inspiró las batallas del siglo pasado, de Petrogrado en 1917 a Managua en 1979, pasando por Barcelona en 1936 y París y Praga en 1968. Recorrió también sus más terribles momentos y alentó movimientos en la Europa nazi. El “principio de responsabilidad” apareció cuando el futuro se ensombreció, cuando descubrimos que las revoluciones habían engendrado monstruos totalitarios, cuando la ecología nos hizo conscientes de los peligros que amenazan al planeta y comenzamos a pensar en el tipo de mundo que daremos a las futuras generaciones... La expectativa ha desaparecido; la experiencia, por su parte, ha adoptado la forma de un campo en ruinas (Ibíd., pp. 32-33).

Retomando las reflexiones de Koselleck, Traverso reafirma que el presente le da su significado al pasado. Preguntamos entonces, ¿qué pasará en nuestro presente que se carga de memoria hasta el punto de imposibilitar un lugar para el futuro y las utopías emancipatorias?, ¿para qué sirve el pasado?, ¿a quién le sirve el pasado?, ¿quiénes se benefician con esta inflación de la memoria?, ¿de qué modos se entrelazan en la vida cotidiana los espacios de experiencia y las y los horizontes de expectativa? (Koselleck: 1993, pp. 338-342).

Desde las prácticas y actores políticos orientados por el humanismo de la praxis, el pasado no puede quedar reducido a un mero recordatorio de las y los protagonistas de las luchas emancipatorias en tanto víctimas. Los proyectos de emancipación, las luchas por ampliar y profundizar la democracia logran movilizar los horizontes de expectativas cuando vinculan esas víctimas con “sus luchas, sus victorias y sus derrotas” (Traverso: 2018, p. 39). Los movimientos anticoloniales, antifascistas, tercermundistas, liberacionistas de los años 60 y 70 del siglo pasado, -espacios y tiempos donde se expresaba epocalmente el humanismo de la praxis- suelen ser denunciados como utopistas ingenuos. Pero es claro que no cabía en ellos el sentimiento de impotencia política representado en el culto a la memoria: “La memoria se ponía en juego para combatir a los verdugos del presente, no para conmemorar a las víctimas del pasado” (Ibíd., p. 43). Esto fue un fenómeno que se tornó experiencia significativa en los procesos de redemocratización en el Cono Sur latinoamericano. La memoria de las víctimas de las dictaduras de Seguridad Nacional tendió, por una suerte de culpabilización, a borrar u olvidar las luchas y proyectos de liberación. E incorporó la defensa de los

derechos humanos como la nueva ética de las democracias, pero marginando de su horizonte las demandas por transformaciones radicales. La tesis de Norbert Lechner (2014: pp. 126-127) puede ser ilustrativa al respecto. Traverso lee este proceso como una experiencia mundial:

(...) durante la década de 1980 se produjo un gran cambio. La ola revolucionaria tuvo su epílogo en Managua en julio de 1979, en correspondencia con el traumático descubrimiento de los campos de la muerte camboyanos. En Europa, el Holocausto se convirtió en el núcleo de la memoria colectiva. El antifascismo quedó marginado de los recuerdos públicos y las víctimas comenzaron a ocupar el escenario de un nuevo paisaje conmemorativo. El legado del pasado dejó de interpretarse como una serie de experiencias de lucha y pasó a ser un fuerte sentido del deber en defensa de los derechos humanos. De improviso, las tres décadas de la Guerra Fría desaparecían de la memoria colectiva (Traverso: 2018, p. 44).

Cuando en el pasado sólo hay víctimas por recordar se sacralizan los valores de las democracias liberales: tolerancia, pluralismo, derechos del hombre. Y su defensa adquiere “la forma de una liturgia secular de recordación” (Ibíd., p. 47). En Europa ocurrió algo similar con la memoria del Holocausto y el olvido de la República Democrática Alemana; o con la memoria de la Guerra Civil Española que convirtió el conflicto entre democracia y fascismo en un recuerdo de “una secuencia de crímenes de lesa humanidad” (Ibíd., p. 49). El pasado se contrae como imperativo ético formal y abona la despoltización en el presente. O politiza sospechosamente el presente con una memoria que despotencia las luchas y procesos de democratización realmente existentes.

Por ello Traverso se refiere a la “melancolía de izquierda” como aquel sentimiento que sostiene un imaginario utópico en tiempos de parálisis revolucionaria:

La melancolía de izquierda no significa el abandono de la idea de socialismo o de esperanza de un futuro mejor; significa repensar el socialismo en un tiempo en que su memoria está perdida, oculta y olvidada y necesita ser redimida. Esa melancolía no implica lamentar una utopía perdida, sino más bien repensar un proyecto revolucionario en una era no revolucionaria (Ibíd., p. 55).

Esa melancolía, entendida como forma política de relación con el tiempo, estará presente como cristalización de una cultura de la derrota, más no derrotista. Se trata de una cultura de la derrota que es consciente del presente comprendido como campo arrasado, vacío de demandas revolucionarias. O si las hay, estas demandas se apagan con interpelaciones de derecha. La cultura de la derrota habla de vencidos más que de víctimas. Las derrotas y sus recuerdos, más allá de su peso traumático, pueden fortalecer y legitimar horizontes emancipatorios. El problema es cuando la derrota es sufrida sin haber llevado adelante batalla alguna. Se trata de derrotas que debilitan la subjetividad política porque le roban productividad utópica:

La derrota sufrida por la izquierda en 1989, sin embargo, fue diferente: no se produjo tras una batalla y no generó orgullo alguno; puso fin a un siglo y resumió en sí misma una secuencia acumulativa de reveses que, repentinamente reunidos y condensados en un viraje histórico simbólico, se manifestaron abrumadores e intolerables (Ibíd., p. 57).

Podríamos agregar que algo análogo ocurre cuando una supuesta victoria es gozada sin haber llevado a cabo batalla alguna. El caso de la restitución del orden democrático en Argentina es ejemplar para ilustrar esta cuestión puesta de relieve por León Rozichtner. El régimen de la dictadura militar-burguesa no fue vencido, cayó por sus terribles errores políticos. La gracia de la vuelta democrática es la continuidad del terror que alcanza los pliegues de la subjetividad social. Se vuelve cultura política sedimentada en la imposibilidad de gozar sin culpa (2003). Esta hipótesis podría ser explicativa para abordar una de las tantas causas que han dado continuidad, en nuestro país, a sensibilidades profundamente reaccionarias y autoritarias; movilizadas por el deseo de desigualdad. Allí hay un pasado emplazado en las carnes y conciencias cuya disputa no alcanza sólo con obtener una hegemonía en el discurso social. Ese pasado puede ser removido en tanto y en cuanto haya también avances institucionales y jurídicos que posibiliten democratizar la renta y la concentración del capital. Democratizar significa aquí, entre otros desafíos, lo planteado por Hinkelammert: la posibilidad de intervenir sistemáticamente los mercados.

EL PRESENTE Y SU TIEMPO LIBRE PARA LA PLUSVALÍA IDEOLÓGICA

Siempre es complejo pensar el presente. Mucho más en la situación pandémica en la que nos encontramos. Como ya dijimos, nuestra intención es preguntar sobre las relaciones entre tiempo y democracia: señalar que para sostener procesos de democratización hace falta también repensar los modos de vinculación con el tiempo. Con el pasado, con el presente y con el futuro. Reiteramos, se trata de modos políticos de relación con el tiempo. Porque dichos procesos no se concretizan sólo en “espacios” sino que son posibles porque hay una lucha contra el tiempo administrado por los diversos sistemas de dominación. Los dueños de los medios de producción y de los espacios de enunciación y legitimación de la dominación también parecen ser los dueños del tiempo.

Nos encontramos en un presente pesado, lugar de la atención productiva y del malestar corporal-subjetivo. Un presente donde se hace difícil hacer y tener “experiencia” de él. Un presente donde se producen mercancías, consumidores y deseos colonizados. Y se producen también tiempos orientados a ocultar o debilitar otros tiempos. Tiempos reales para la emancipación colectiva. La eficacia del humanismo de la praxis necesita tiempo, no sólo entendido como proceso histórico de liberación, sino tiempo real material para juntarse, pensar, imaginar, proyectar y hacer otros mundos y otros tiempos. Es decir, capacidad para crear tiempos para gozar por fuera de los formatos neoliberales. Un tiempo donde el acto de gozar no esté asentado en el sufrimiento y explotación de otros seres humanos y en la explotación de la naturaleza.

Las posibilidades reales de producir otros tiempos presentes exigen revisar las lógicas de funcionamiento que obliteran el tiempo, reduciendo la reproducción de la vida corporal concreta al modelo actual de producción y consumo de mercancías. No se trata de una crítica moral al supuesto consumismo del homo economicus. Se trata más bien de una determinada relación con la producción y el consumo de mercancías como instancia insuperable para la conservación y reproducción de la vida social. Franz Hinkelammert y Henry Mora Jiménez han pensado estas cuestiones con lucidez teórica y crítica (2013).

Mucho se ha escrito sobre el tiempo libre y cómo el capitalismo neoliberal lo produce y gestiona. Invierte el tiempo libre como condición de posibilidad para sostener, por un lado, el tiempo de la producción de mercancías. Por otro, la reproducción de relaciones sociales que homogenizan y jerarquizan vidas humanas. Marx lo señaló en algunos de sus textos. Los anarquistas incluso llegaron a deducir el tiempo de trabajo mínimo para sostener dignamente la vida social con el fin de asegurar un tiempo libre creativo y humanizador o, al menos, reducir la jornada laboral. Ejemplo de ello es el cálculo matemático que Kropotkin realiza en una de las notas de *La conquista del pan* (2005). En algunos países de América Latina los militantes anarquistas de fines del siglo XIX y principios del XX oponían sus modos de producción de tiempo libre “iluminista” al tiempo libre de los sectores populares más bajos, ligado a la fiesta, al carnaval o al gozo plebeyo (Porrini, 2013). Porque algo importante se ponía en juego en el tiempo libre: la disputa política por un tipo de subjetividad afín a un proyecto de sociedad:

No es difícil, entonces, pensar que todos aquellos sectores con algún proyecto determinado de sociedad, alternativo o no, pensaran y miraran el tiempo libre de los sectores populares con criterios normativos. Reformistas, liberales, católicos sociales, funcionarios estatales, médicos higienistas o socialistas intentaban desde perspectivas diferentes operar de diversas formas sobre el tiempo libre y determinaban qué era lo deseable o indeseable. Los anarquistas también (Suriano: 2004, p. 146)

Varios movimientos contraculturales de los 60 y 70 del siglo pasado llegaron a “perturbar” el orden existente con sus formas de instaurar un tiempo libre alternativo. Otros movimientos políticos, como el peronismo en Argentina, llevaron a cabo una gestión estatal del tiempo libre para las masas trabajadoras al instaurar las vacaciones pagas, el aguinaldo, la construcción de colonias de vacaciones para las y los trabajadores y el turismo popular.[5]

Qué queda de todo ello, es un tema que nos excede. Nuestra intención es sostener la pregunta por los modos en cómo se coloniza el tiempo libre. Cómo el tiempo libre se debilita como tiempo para producir prácticas colectivas emancipatorias; prácticas democratizadoras de lo común. O cómo el tiempo libre es esencial para

la producción de subjetividades conformistas, abúlicas o incluso, autoritarias. Sabemos de la complejidad del problema y sus dificultades epistemológicas para su tratamiento. Son esenciales aquí revisar los estudios de la Escuela de Frankfurt. Pero nuestro aporte pretende ser sólo indicativo del problema y, además, rescatar una porción de lo que se ha pensado desde América Latina al respecto. De allí que sólo haremos mención al concepto de “plusvalía ideológica” acuñado por el escritor y filósofo venezolano Ludovico Silva (Luis José Silva Michelena). Así se llama uno de sus estudios publicado en 1970. El escrito es expresión epocal de las investigaciones en torno a los medios de comunicación y su poder de manipulación. Al leer esta obra vienen a nuestra memoria los trabajos de Michèle Matterlat, Armand Matterlat y Mabel Piccini con sus trabajos publicados en Chile, especialmente Los medios de comunicación de masas. La ideología de la prensa liberal en Chile (1970). En su momento, Franz Hinkelammert supo afirmar que esta obra:

(...) llega en un momento en el cual se hace más y más evidente, que el propio plano de las luchas sociales se estanca, si no se amplían estas luchas hacia el plano propiamente ideológico y de la formación de la conciencia social. Es cada vez más claro que las luchas económicas y sociales no llegan a proyectos ampliamente compartidos de cambio social, si no alcanzan a ser luchas ideológicas con proyectos de cambio de las mismas herramientas de formación de la conciencia social masiva (Hinkelammert: 1970, p. 172).

Además de sus críticas a la obra, señala que las futuras investigaciones en la materia, más allá de los estudios puntuales, deben aportar a una “crítica de la razón manipulativa” (Ibíd., p. 175). Mirado desde el presente, esa crítica deberá asumir que la formación de una nueva conciencia social, capaz de acompañar los proyectos de emancipación-democratización, exige revisar los modos de manipulación de la sensibilidad (deseos, pasiones, sentimientos) y proponer alternativas concretas al respecto.

La crítica de Ludovico Silva es expresión clara de las corrientes de pensamiento crítico latinoamericano de los años 60 y 70 del siglo pasado. Se trata de teorías ancladas en la crítica a la conciencia alienada. Ha tenido y sigue teniendo su correlato en otras disciplinas como la filosofía y la teología de la liberación, la pedagogía del oprimido de Paulo Freire y la sociología de la dependencia; sólo por nombrar algunas. Método dialéctico, ideología y conciencia alienada son herramientas y categorías con las cuales se sostenía tanto la voluntad de crítica como el deseo de transformación. El aporte de Silva estriba en indicar que la explotación inmaterial es condición de posibilidad para la continuidad de la explotación material. Es decir, la explotación material está asentada en la explotación de las energías psíquicas. Su crítica se fundamenta en un modo de entender el concepto de ideología acuñado por Marx:

(...) el modo capitalista de producción logra engendrar en nuestro psiquismo, por debajo de la conciencia; fetiches que actúan en nosotros al modo de capataces interiores, y que son los mediadores de la más gigantesca explotación: la explotación de la conciencia, o mejor, la explotación de la energía psíquica (Silva: 1970, p. 20).

Hay aquí una lectura latinoamericana de la teoría crítica frankfurtiana. Silva relee a Marx, también a Adorno, Marcuse, Lowenthal; incluso a Baran, Lefebvre y Enzensberger. Su trabajo no es una exégesis de textos sino el intento de pensar un problema –el de la plusvalía ideológica en sociedades dependientes– utilizando las categorías de estas tradiciones teóricas. El problema no está sólo en una conciencia recortada o alienada. La plusvalía ideológica indica los efectos de la industria de la conciencia en el capitalismo de su época. Esa industria logra su cometido recurriendo al robo de las energías espirituales de los seres humanos. Hoy podríamos llamarla robo de subjetividades, de deseos, de emociones y de afectos:

La plusvalía ideológica viene así dada por el grado de adhesión inconsciente de cada hombre al capitalismo. Este grado de adhesión es realmente un excedente de su trabajo espiritual; es una porción de su trabajo espiritual que deja de pertenecerle y que pasa a engrosar el capital ideológico del capitalismo, cuya finalidad no es otra que preservar las relaciones de producción materiales que originan el capital material. La plusvalía ideológica, originariamente producida y determinada dialécticamente por la plusvalía material, se convierte así no sólo en su expresión ideal, sino además en su guardiana y protectora desde el interior mismo de cada hombre (Ibíd., p. 244).

Se podrá objetar que estos análisis fueron ya superados por nuevas categorías y epistemologías. Nuestra intención no es hacer arqueología sino recuperar aprestos teóricos que contribuyan a pensar los problemas del presente.[6] Y mitigar las tentaciones académicas de pensar la realidad desde cero. ¿No persiste en nuestro presente algo de esta plusvalía ideológica, de la cual no estamos exentos?, ¿o las y los sujetos del humanismo de la praxis son almas inmunizadas ante las múltiples seducciones del capital? Detenernos en las formas contemporáneas del tiempo libre no significa señalar cómo debe vivirse ese tiempo libre. No hay aquí una presunción moral de cómo debería ser el verdadero tiempo libre no alienado o tiempo libre no represivo. Creemos sí que la crítica con horizonte emancipatorio debe incorporar la pregunta por las formas del tiempo libre funcionales a la colonización de los gustos y deseos. Valga esta cita para ilustrar la intencionalidad teórica y política de nuestro planteo:

En los Grundrisse aparece una madura teoría donde se concibe al tiempo libre como el “tiempo para el desarrollo pleno del individuo” (Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie, Marx-Engels-Lenin Institut, Moskau, 1939, p. 599). Este tiempo libre no es el mero y simple “no-trabajo”, no se lo puede caracterizar sólo negativamente: es el tiempo cualitativo del desarrollo del hombre. No es un tiempo que aparece tan sólo con la reducción de la jornada de trabajo. En la sociedad contemporánea —sobre todo en comparación con la época de Marx— la jornada de trabajo se ha reducido, pero no puede decirse verdaderamente que haya aparecido el tiempo libre de que hablaba Marx, el tiempo del “desarrollo pleno del individuo”. Ha aparecido un falso tiempo libre. Por eso comenta muy justamente Alfred Schmidt en su obra sobre el concepto de naturaleza en Marx, que no se puede llegar al tiempo libre con “simplemente eliminar (262) el trabajo y sustituirlo con aquello que hoy se llama “ocupación del tiempo libre», ocupación en la cual los hombres pasan su tiempo sin sentido y permanecen en realidad sujetos a los ritmos del trabajo y a su ideología” (A. Schmidt, Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt a.m., 1962, Cap. IV). Es decir, el “tiempo libre” de las relaciones actuales de trabajo no es un verdadero tiempo libre, porque en realidad no es un tiempo para el desarrollo pleno del individuo. ¿Por qué? Aquí aparece nuestro tema. Ello ocurre así porque el “tiempo libre” de la sociedad capitalista —incluso y mayormente la contemporánea— es un simple “no-trabajo”, un escaparse durante el resto del día a la alienación del trabajo. Pero lo más importante: es un “tiempo libre” en el que trabajamos para la preservación del sistema, es el tiempo de producción de la plusvalía ideológica. La energía psíquica permanece concentrada en los múltiples mensajes que el sistema distribuye; permanecemos atados a la ideología capitalista, y se trata de un tiempo de nuestra jornada que no es indiferente a la producción capitalista, sino al contrario: es utilizado como el tiempo óptimo para el condicionamiento ideológico. Es el tiempo de la radio, la televisión, los diarios, el cine, las revistas y, si tan sólo se va de paseo, el tiempo de los anuncios luminosos, las tiendas, las mercancías: Homo homini mercator. Este condicionamiento, que asedia al hombre medio de esta sociedad hasta en sus sueños, mutila por completo todo impulso hacia el libre desarrollo de la personalidad, un desarrollo no atado a la rueda de molino del consumo, que no es sino una de las formas en que aparece la explotación. El tiempo libre de la sociedad capitalista-imperialista no es un tiempo libre: es el tiempo de producción de la plusvalía ideológica (Ibíd., p. 261).[7]

EL FUTURO Y LA CRÍTICA DE LAS UTOPIAS

El capitalismo es autodestructivo. La situación más probable es la pesimista. El capitalismo ha derrotado a la izquierda y en el curso de este siglo posiblemente va a destruirlo todo. Los capitalistas jamás van a aceptar cambiar de dirección. Eso sí que no. La única esperanza para mí está en que los movimientos democráticos sean capaces de pararlo (Hinkelammert: 2021)

El futuro puede ser una pregunta que poco a poco está quedando sin voces que lo expresen y sin imaginaciones que lo activen. Al menos en sensibilidades occidentalizadas, decadentes y blancas. El futuro parece otear sólo como consumación de la tecnología. O, tal vez, en el mejor de los casos hoy esté imaginado, milenariamente, por las luchas de los pueblos indios o de las mujeres pobres organizadas a partir de sus batallas cotidianas y sus demandas históricas. Nuestro límite humano hace que esas experiencias sean intransferibles.

A los que hemos sido formateados por otras experiencias (blancas, patriarcales, clasemedieras y occidentales), por más deconstrucción activa y consciente, siempre quedará un resto, tal vez, irredento. Sólo nos queda empatizar con los vencidos, aunque esa empatía siempre será aproximativa. El peligro está en que esa empatía sea expresión de una compasión en tanto efecto emocional despolitizador. De todos modos, es claro que el futuro es problemático no sólo para algunos, sino para la mayoría de la gente común y de los sujetos colectivos de las múltiples emancipaciones. “La situación más probable es la pesimista” dice Hinkelammert.

La plusvalía ideológica que campea en el presente no es omnisciente ni omnipotente. Como dice Jorge Alemán, el crimen no es perfecto (2019). El presente se resiste a ser sólo presente. Es también tiempo batallado, no sólo espacio arrasado. Su dureza y aridez golpea los deseos colectivos del buen vivir. Esos deseos penetran en la historia como ausencia presente, grito del sujeto, imaginación utópica operante en la historia de los pueblos.

Franz Hinkelammert ha reflexionado de forma ininterrumpida sobre una teoría del sujeto y las posibilidades de transformación al desarrollar una crítica de la razón utópica. Crítica que se completa con la crítica a la razón mítica. Mito y utopía entendidos como imaginaciones sociales donde se expresan las tensiones entre el sujeto que interpela y la ley que se totaliza/fetichiza. A los mitos fundantes y a las utopías se los puede interpretar como éticas políticas críticas o éticas políticas funcionales. La crisis de los imaginarios utópicos que produjo la modernidad tiene, entre sus causas, haberlos comprendido como ilusiones trascendentales. Ilusiones trascendentales tal como las entendió Kant: ilusiones que comprenden las imposibilidades como posibles de alcanzar en la experiencia empírica-histórica. A diferencia de Kant, para Hinkelammert el problema no es privativo de una subjetividad individual. Se trata de un problema de racionalidad social, incluso de un problema civilizatorio de occidente. Es cierto que en Kant, el problema de un individuo racional y libre que tropieza con ciertos límites expresa al menos dos cuestiones: i) su filosofía es de orientación profundamente práctica, incluso su Crítica de la razón pura; porque los límites que piensa son puestos de relieve a partir de la necesidad de alcanzar la totalidad, la comunidad humana, la *universitas* y la *universalitas* (comunidad y universalidad); ii) la filosofía de Kant es expresión de las dificultades de la burguesía alemana por alcanzar la hegemonía de la maquinaria estatal y los valores espirituales afines a ésta (la cosa en sí). Es decir, la filosofía kantiana muestra la particular situación de esa burguesía, impotente para articular modernización con modernidad. Pero además, esa misma filosofía es una crítica a ciertos valores burgueses cuando plantea que el ser humano concreto depende de algo exterior, de algo dado, de lo sensible; y por ello está limitado para alcanzar lo absoluto. Kant es un analizador de los límites; su filosofía podría ser considerada una filosofía política del límite, tironeado por el deseo de absoluto/utopía. Para Goldmann, a quien seguimos en esta interpretación, Kant esboza una crítica seria a la sociedad burguesa individualista de su época. Otra cosa será luego la reducción de su filosofía a pura gnoseología o epistemología.

En una época en que la burguesía inglesa había conquistado el poder económico y político casi un siglo y medio antes, y creado un Estado democrático; en una época en que en Francia la crítica intelectual y social obtenía grandes triunfos y en que la burguesía estaba a punto de destronar al absolutismo, el desarrollo económico de Alemania presentaba enorme atraso, lo que había determinado el nacimiento de un organismo social y político por completo anormal. Pero ese carácter patológico del cuerpo social permitió justamente a los elementos progresivos de la burguesía alemana alcanzar un conocimiento filosófico mucho más claro y profundo que el del resto de Europa (1974, p. 105).

La conciencia de los límites reales, concretos e históricos son expresión de querer alcanzar aquello absoluto en tanto la utopía deseada.[8] Claro que en Kant este conocimiento de los límites parece quedar atrapado en el plano de la conciencia individual y sus categorías a priori. Cuando la realidad exterior se vuelve inasequible, problemática y conflictiva, la tentación del pensamiento es girar hacia la introspección. En la filosofía occidental, algo semejante ocurrió con Sócrates luego de la derrota de Atenas en la guerra del Peloponeso y con Agustín de Hipona en medio de la hecatombe del imperio romano de occidente. Al enfatizar ese giro, las causas de las crisis sociopolíticas o de las derrotas de proyectos de sociedad suelen explicarse recurriendo a

justificaciones moralizadoras. De allí que Sócrates, con su filosofía de la virtud y la mayéutica, llevará a cabo una reconstrucción moral de la “ciudadanía”; proyecto que culminará con la filosofía para la muerte de Platón. Y Agustín convertirá al cristianismo en religión contra el cuerpo. Los imaginarios utópicos se des-historizan y descorporizan. En Kant, algo de ello aparece cuando analiza los límites de la razón, pero su pensamiento no abandona el desafío de alcanzar ese absoluto deseado en las tramas de la historia.

Hinkelammert relea la crítica kantiana a las ilusiones trascendentales y la ubica en el plano histórico-social de la modernidad (2020, p. 131). Se trata de la crítica de la ilusión trascendental del “mundo utópico”:

Lo utópico es la coincidencia de lo éticamente bueno y lo que satisface más nuestras imaginaciones de felicidad. Que la felicidad se agregue a la moralidad, de allí la crítica de la ilusión trascendental se dirige a la crítica a la pretensión de poder lograr esta armonía. Eso es la comprensión kantiana de la ilusión trascendental...Esta ilusión trascendental es la ilusión de poder realizar empíricamente por la acción humana lo que los conceptos trascendentales hacen presente. Esta ilusión es frecuente. Ha aparecido sobre todo en las grandes ideologías sociales de la modernidad (ibíd., p. 138).

La crítica a las ideologías se desarrolla en el pensamiento de Hinkelammert como crítica de la razón utópica en tanto ilusión trascendental y, además, como crítica de la religión en tanto fetichismo de toda ley o institución que sustituya el ser humano como ser supremo. La crítica a la ilusión trascendental, que en alguna medida llega a suplantar a la crítica de las ideologías, se concretiza como crítica de la modernidad y de sus ilusiones trascendentales que han provocado trágicas e inhumanas consecuencias (Ibíd., p. 139).

Podríamos afirmar, siguiendo a Hinkelammert, que no hay futuro vivible sin una crítica a los modos de imaginar el futuro y sin una crítica de las utopías. Implica repensar las mediaciones institucionales para transformar el mundo y sostener esas utopías. La deslegitimación de los imaginarios utópicos emancipatorios es llevada a cabo por una racionalidad que imagina escenarios utópicos alcanzables en términos empíricos. Por lo tanto, el deseo de emancipación, que sostiene a los imaginarios utópicos, se coloniza o, en el peor de los casos, se lo anula como voluntarismo que, al verse fracasado en sus fines, produce subjetividades resignadas y conformistas. Hace falta, por cierto, una crítica a los modos de imaginar el futuro y sus utopías y una crítica al carácter sacral de las instituciones. Y esto, más allá de la tan cacareada crisis de las instituciones. Por el contrario, en el presente hay instituciones que se presentan inmunes a la crítica. Una de ellas es el mercado. De allí la necesidad de sostener las utopías, mas no como ilusiones trascendentales que omiten incorporar en sus presupuestos el límite humano:

(...) esta autorrealización no puede ser definitiva. Las esclavitudes constantemente vuelven y tienen que ser enfrentadas de nuevo. Marx todavía buscaba la solución definitiva de una nueva sociedad que ya no tiene tendencias hacia nuevas esclavitudes. Por eso se imaginaba el socialismo como una sociedad sin mercados y dinero, y sin un Estado represor. Lo consideraba posible. Sin embargo, la experiencia de los socialismos del siglo XX es que no son factibles en este sentido. Constantemente hay que recuperar lo que anteriormente se ha logrado y vuelto a perder. Ningún logro tampoco es definitivo. Hoy son las propias ciencias empíricas las que se presentan para lograr soluciones definitivas (Ibíd., p. 146).

Y más adelante aclara:

El ser humano no puede vivir sin las instituciones. Pero precisamente estas mismas instituciones amenazan siempre la posibilidad de la propia vida humana. Y eso vale muy especialmente para el mercado y para el dinero (ibíd., p. 159).

(...) esto presupone que ahora tenemos que interpretar todas las instituciones universales —y especialmente las instituciones universales como el mercado— a partir de la mencionada realidad doble de las instituciones. Por un lado son imprescindibles, pero por otro lado siempre se hacen presentes como amenaza para la vida humana, si no son siempre intervenidas conscientemente bajo el punto de vista de la vida humana. La totalización de estas instituciones, como el mercado (y también como el Estado), destruye la vida humana hoy en el mismo sentido en el cual el intento de su abolición los amenazaría (ibíd., p. 160).[9]

Ese “punto de vista de la vida humana” tiene que ver con su concepción de sujeto en tanto ausencia presente. Es el criterio que anima al humanismo de la praxis. Su concreción en términos históricos es siempre incompleta o, más aun, aparece con mayor fuerza en cuanto esas concreciones lo niegan. La imaginación utópica no puede ser realizada por ninguna norma o institución o por el cumplimiento irrestricto de alguna ley. Más que normas más justas o nuevas y mejores instituciones, se trata de un criterio de juicio para la “praxis política”. Hinkelammert también lo llama “referencia ética” en tanto ausencia que está presente en todas las culturas (2021: p. 259 y p. 265).[10] El futuro es posible en tanto tiempo no administrado que aparece como utopía crítica. Éste es uno de los principales aportes de Hinkelammert que incorporamos al tema que nos ocupa. Su concepción de la utopía como lo imposible que mueve lo posible y su crítica a las ilusiones trascendentales desde un criterio ético-político son dos referencias inestimables para señalar las amenazas de la fetichización de la racionalidad instrumental. El fetichismo de la racionalidad instrumental mata la imaginación utópica y, por lo mismo, aplasta todo intento de crítica:

No se puede realizar completamente esta imaginación, si bien está presente todo el tiempo y llama a hacerse más humano. Por eso puede dar a la vida un sentido que sigue operando a pesar de que en última instancia no puede ser ni meta ni realización definitiva. En cada momento puede hacerse presente y servir para la humanización del ser humano y orientar la acción. En este sentido, la imaginación de la humanización se transforma en un criterio de la acción. Resulta el núcleo interno trascendente de nuestra realidad, que es la autoconciencia humana (ibíd., p. 267).

CONCLUSIONES: TIEMPO Y DEMOCRATIZACIÓN

Hemos intentado acercarnos a la relación entre tiempo y democracia apropiándonos de aportes teóricos de diversos pensadores. Apropiación que, como dijimos, no tuvo su énfasis en un análisis exegético de dichas teorías. Más bien, esas teorías fueron herramientas categoriales que permitieron acercarnos tímidamente al problema que nos ocupa: ¿qué hace la democracia con el tiempo y qué hace el tiempo con los procesos de democratización?

En primer lugar, partimos de la situación actual que atraviesan las democracias formales. Por un lado, asediadas por la metafísica neoliberal del mercado y que carga tras de sí, para el caso latinoamericano, con el peso de la larga historia del orden oligárquico; sedimentado en las culturas políticas existentes. Por otro, interpeladas por el descontento ante las fallas del neoliberalismo que, en vez de demandar más democracia, recurre a la represión y demonización de las tradiciones emancipatorias. La interpelación a las democracias formales se lleva a cabo con gramáticas reaccionarias, neoconservadoras y fascistas. En América latina este fenómeno va en aumento. En Europa se profundiza cada vez más con la consolidación de partidos políticos institucionalizados que ven como atroz amenaza todo intento de ampliación de la democracia.

De allí nuestra pregunta por el tiempo y sus modos de comprensión y administración. Como también la pregunta por los modos de disputar el tiempo en tanto dimensión ineludible para sostener los diversos y plurales procesos de emancipación y democratización presentes en diversas geopolíticas. Democratización puede ser hoy uno de los nombres de la emancipación. El término no indica sólo democratizar los tres poderes del Estado sino también democratizar el mercado en tanto productor de mercancías y concentrador de la riqueza; y como productor de jerarquías y subjetividades individuales y colectivas traspasadas por el deseo de desigualdad. Para democratizar todo esto hace falta tiempo. Tiempo para gestionar políticas estatales democratizadoras. Tiempo para imaginar y producir praxis colectivas críticas, muchas de ellas llevadas a cabo hoy por diversos movimientos sociales. Hace falta tiempo para movilizar o despertar los raquíticos imaginarios utópicos de la gente común.[11] En las democracias de mercado siempre falta tiempo. El tiempo es oro y no puede gastárselo en “cualquier cosa”. En esas democracias de mercado el tiempo, como el dinero, es cuerpo acumulado por medio del sacrificio corporal. Pero también es cuerpo liberado, en tanto y en cuanto esa liberación se despliegue dentro de esa matriz o, en el peor de los casos, esa liberación sea celebración y gozo sin horizonte colectivo emancipatorio. Sin embargo, en medio de estas democracias de mercado y de una subjetividad social rota puede estar como ausente, el “ser humano como ser supremo para el ser humano”.

Ausencia presente que expresa la conciencia de que el dolor individual es parte de un histórico dolor colectivo. Y la liberación, no absoluta por cierto, de ese dolor colectivo puede acaecer en tiempos y espacios donde persiste el humanismo de la praxis, esto es: “...el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable” (Hinkelammert: 2018, p. 41). Suenan a acto de fe, pero podríamos señalar acontecimientos históricos donde logró afianzarse el humanismo de la praxis.

Para nuestra interpretación, este imperativo categórico de núcleo ético, supone una praxis política concreta de apropiación crítica del tiempo. Más allá de las críticas que puedan hacerse a la concepción lineal del tiempo y sus correspondientes filosofías de la historia; o la importancia de las reflexiones en torno a las categorías filosóficas de historicidad y temporalidad, sospechamos que tanto las prácticas como los procesos de emancipación suponen también, aunque no sólo, un trabajo sobre el tiempo:

i) Un trabajo sobre el pasado orientado a rescatar la memoria de los vencidos, de los derrotados, y no sucumbir ante la seducción de la historia de los vencedores que moraliza los proyectos políticos de emancipación y comprime a los sujetos de esos proyectos a víctimas. Como dice Traverso comentando a Benjamin: “La transformación del presente acarrea una posible “redención” de lo que ha sucedido. En otras palabras, para rescatar el pasado tenemos que hacer renacer las esperanzas de los vencidos, dar nueva vida a las esperanzas incumplidas de la generación que nos ha precedido” (2018, p. 380).

ii) Un trabajo incansable sobre el presente; poniendo en crisis no sólo los tiempos del trabajo alienado sino también los modos de gestionar el tiempo libre y el ocio alienante. Estudiar, describir y batallar contra las prácticas sociales que reproducen la plusvalía ideológica y el robo de la sensibilidad individual y colectiva. Esto es, señalar, describir e ilustrar los modos en cómo acontece la colonización de los deseos y gustos y la producción en serie de sentimientos de impotencia. El intelectual y activista Franco Berardi afirma en una entrevista:

Importar lista

La euforia agresiva producida por la ideología neoliberal no volverá, creo. Solo puede regresar la tristeza agresiva, la rabia depresiva que se manifiesta como histeria de la libertad individualista. La fuerza de la derecha hoy se funda sobre esta tristeza: el fascismo como reacción histérica a la depresión.

Creo que hoy la derecha puede fundar su comunicación sobre una verdad profunda que la izquierda no sabe interpretar: la impotencia, la agresividad que nace de la impotencia. La derecha habla directamente del sufrimiento de los hombres blancos envejecidos, y de los hombres blancos que son jóvenes pero que están deprimidos y furiosos por su impotencia política, psíquica y sexual. No habla de manera sincera, naturalmente. Habla a los impotentes exaltando la potencia infinita de la raza, de la violencia, del trabajo, de la competencia. La izquierda sigue repitiendo palabras cada vez más vacías sobre la democracia. La democracia está muerta, es un ritual ineficaz cooptado por automatismos técnicos y financieros (2021).

La plusvalía ideológica de la que hablaba Ludovico Silva hoy puede traducirse como trabajo excedente sobre la sensibilidad. Se trata de encontrar tiempos y espacios donde la tristeza y la rabia agresiva se transformen en tristeza y rabia creativas; en sentimientos afines a la recuperación colectiva del cuerpo que somos.

iii) Suponen también un trabajo sobre el futuro. Sobre los modos de imaginar otros mundos posibles a partir de un realismo político opuesto a la *realpolitik*. *Realpolitik* construida sobre las teorías de la gobernanza y el giro hacia la filosofía del líder/liderazgo. Trabajar colectivamente el futuro significa comprender el realismo político que define lo posible “por medio de la imaginación de lo imposible. Sujetando lo imposible al criterio de factibilidad, resulta lo posible” (Hinkelammert: 2002, p. 380). Un realismo político que no reprima la crítica de las utopías que operan como fundamento de los proyectos políticos de emancipación/democratización. Imaginar, desear y pensar un futuro vivible con dignidad implica no identificar sin más, lo imposible con lo posible: “se concibe lo imposible para conocer, a través de la praxis y del análisis de la factibilidad, lo posible. Sin embargo, la persecución y realización de este posible es

constantemente desvirtuada por la ilusión de perseguir o realizar aquel imposible, de cuya conceptualización se ha partido” (Ibíd., p. 385).

No sabemos qué es lo que nos deparará la post-pandemia. Nos resistimos a responder recurriendo a los discursos de la incertidumbre, en muchos casos funcionales al neoliberalismo imperante. Aunque somos conscientes también de la tentación y el peligro del voluntarismo y el utopismo que pueden amenazar a los movimientos sociales y las y los que luchan por alcanzar las emancipaciones y democratizaciones faltantes.

El presente no está clausurado si el humanismo de la praxis, presente en diversos proyectos y movimientos críticos, es capaz de producir sueños de vida colectiva digna, a partir de experiencias concretas de emancipación. Porque los sueños no son sólo sueños:

"Mi sueño es morirme" - Medellín, Colombia

Fotografía de Martín Weber

Importar tabla

¿Habrá pues, a pesar de todo, algún tiempo para otro tiempo?, ¿habrá tiempo para otros sueños que no sean los sueños de la dominación y el sin sentido?, ¿podrán los vencidos de la historia y las y los oprimidos de los pueblos soñar sueños que activen los deseos de igualdad, de vida digna, de felicidad colectiva?

NOTAS

BIBLIOGRAFÍA ACOSTA, Y. (2020). "Crisis del socialismo y crisis del capitalismo. Dos pasos de una misma crisis en dos Pasos" en *Intelectuales, democracia y derechas / Alfredo Falero...* [et al.]; coordinación general de Lorena Soler; Charles Quevedo; Alfredo Falero, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, El Colectivo, CLACSO.

ALEMÁN, J. (2019). *Capitalismo. Crimen perfecto o emancipación*, NED, Barcelona.

ANSALDI, W. (2003). "La democracia en América Latina, más cerca de la precariedad que de la fortaleza" en *RHA*, Vol. 1, Núm. 1 (2003), 109-125. Asociación de Historia Actual, Cádiz, España.

BERARDI, F. (2021). "Hay una crisis de la mente crítica", entrevista publicada en *Página 12*, el 17 de mayo de 2021: <https://www.pagina12.com.ar/341983-hay-una-crisis-de-la-mente-critica> (consultado el 17.05.2021).

BROWN, W. (2020). *En las ruinas del neoliberalismo. El ascenso de las políticas antidemocráticas en Occidente*, Tinta Limón, Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

FREIRE, P. (1996). *Política y educación*, Siglo XXI editores, México.

GOLDMANN, L. (1974) *Introducción a la filosofía de Kant*, Amorrortu Editores, Buenos Aires.

HINKELAMMERT, F. (1970). Reseña de "Los medios de comunicación de masas (La ideología de la prensa liberal en Chile)", Armand Mattelart, Mabel Piccini, Michèle Mattelart. *Cuadernos de la Realidad Nacional*, N° 3, Marzo de 1970, Chile, CEREN.

HINKELAMMERT, F. (2018). *Totalitarismo del mercado. El mercado capitalista como ser supremo*, España, Akal.

HINKELAMMERT, F. (2020). *Cuando Dios se hace hombre el ser humano hace la modernidad: crítica de la razón mítica en la historia occidental*, San José, Costa Rica, Editorial Arlekin.

HINKELAMMERT, F. (2021). *La crítica de las ideologías frente a la crítica de la religión: Volver a Marx trascendiéndolo*, Buenos Aires, CLACSO.

HINKELAMMERT, F. (2021). "Hinkelammert: «El capitalismo ha derrotado a la izquierda y este siglo posiblemente va a destruirlo todo» en periódico digital *Plaza Pública*, Universidad Rafael Landívar, Guatemala: <https://www.plazapublica.com.gt/content/hinkelammert-el-capitalismo-ha-derrotado-la-izquierda-y-este-siglo-posiblemente-va> (consultado el 06.05.2021).

HINKELAMMERT F. MORA JIMÉNEZ H. (2013). *Hacia una economía para la vida. Preludio a una segunda crítica de la economía política. Cuarta edición corregida y aumentada*, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo; Editorial Universidad Nacional de Costa Rica (EUNA).

HIRSCHMAN, O. (2021). *La retórica reaccionaria. Perversidad, futilidad y riesgo*. Capital Intelectual, Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

JELIN, E. (2020). *Las tramas del tiempo: Familia, género, memorias, derechos y movimientos sociales / Elizabeth Jelin*; compilado por Ludmila Da Silva Catela; Marcela Cerrutti; Sebastián Pereyra, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

LECHNER, N. (2014). *Obras III. Democracia y utopía: la tensión permanente*; Edición de Ilán Semo, Francico Baldés Ugalde, Paulina Gutiérrez, México, FCE-FLACSO.

KOSELLECK, R. (1993). *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Paidós, Barcelona.

MATTELART, A., PICCINI, M., MATTELART, M. (1970). *Los medios de comunicación de masas. La ideología de la prensa liberal en Chile*, Cuadernos de la Realidad Nacional, N° 3, marzo de 1970, Santiago de Chile, CEREN.

PASTORIZA, E. (2011). *La conquista de las vacaciones: breve historia del turismo en la Argentina*, Edhasa, Buenos Aires.

- PORRINI, R. (2013). “Anarquistas en Montevideo: ideas y prácticas en torno al “tiempo libre” de los trabajadores (1920-1950)”. *Revista História: Debates E Tendências*, 13(2), pp. 357-371. <https://doi.org/10.5335/hdtv.13n.2.3279>
- ROZITCHNER, L. (2003). *El terror y la gracia*, Grupo Editorial Norma, Buenos Aires.
- SEBRELI, J. (1970). *Mar del Plata, el ocio represivo*, Editorial Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires.
- SCHMIDT, A. (1977, 2ª edición). *El concepto de naturaleza en Marx*, Siglo XXI editores, España.
- STEFANONI, P. (2021). *¿La rebeldía se volvió de derecha? Cómo el antiprogresismo y la anticorrección política están construyendo un nuevo sentido común (y por qué la izquierda debería tomarlos en serio)*, Siglo XXI editores, Ciudad Autónoma de Buenos Aires.
- SURIANO, J. (2004). *Anarquistas: cultura y política libertaria en Buenos Aires, 1890-1910*, 1a ed. 2a reimpresión, Manantial, Buenos Aires.
- TRAVERSO, E. (2018). *Melancolía de izquierda. Marxismo, historia y memoria*, FCE, Ciudad Autónoma de Buenos Aires.
- WEBER, M. (2018). *Mapa de sueños latinoamericanos*, Ediciones Larivière, Buenos Aires. Para más información sobre el fotógrafo consultar: <https://parquedelamemoria.org.ar/mapa-de-suenos-latinoamericanos/>

Notas[1] Democracias y sujetos políticos. Perspectivas teóricas desde el pensamiento crítico latinoamericano, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Católica de Córdoba. Director: Dr. Oscar Pacheco, Co-Director: Dr. Carlos Asselborn.

[2] La metáfora surgió luego de ver el documental del político y cineasta chileno Marco Enríquez-Ominami. “Chile, los héroes están fatigados” (2002). Su padre, Miguel Enríquez, uno de los líderes del Movimiento de Izquierda Revolucionaria muere en un enfrentamiento con la DINA chilena en 1974. Disponible en <https://youtu.be/M-zwvicvoGE>

[3] Destacamos las reflexiones de Elizabeth Jelin en torno a los estudios sobre la memoria y los modos de pensar el presente e imaginar el futuro: “Hablar de memorias significa hablar del presente. En verdad, la memoria no es el pasado, sino la manera en que los sujetos construyen un sentido del pasado, un pasado que cobra sentido en su enlace con el presente en el acto de recordar/olvidar; también en función de un futuro deseado” (2020, p. 606).

[4] Las cursivas son del original.

[5] La investigación de Elisa Pastoriza (2011) es un importante aporte para comprender los intentos de democratización del tiempo libre en nuestro país, Argentina.

[6] Podríamos citar también el conocido estudio de Juan José Sebreli, hoy intelectual orgánico de la derecha argentina: *Mar del Plata, el ocio represivo* (1970).

[7] Las cursivas son del original. Schmidt cita *Trabajo asalariado y capital* (1847) de Marx: “El tiempo es el espacio del desarrollo humano. Un hombre que no tiene a disposición ningún tiempo libre, cuyo tiempo vital, dejando de lado las interrupciones meramente físicas para el sueño, las comidas, etc., es usurpado a través de su trabajo para el capitalista, es menos que una bestia de carga”. Según el autor, “El problema de la libertad humana se reduce para Marx al del tiempo libre” (1977, p. 164).

[8] Goldmann remarca los elementos que se encuentran expresados en el plano filosófico dentro del sistema kantiano: “a. Puesto que cualquier combate serio por la realización de la democracia era increíblemente remoto, se podía conservar el espíritu crítico y no caer en ese optimismo exagerado que la lucha engendra por fuerza. Al racionalismo optimista de los franceses se podía oponer, en Alemania, una visión clara de las insuficiencias reales del orden social burgués e individualista que estaba en vías de nacer en Europa. b. Pero como por otra parte la realidad en que se vivía era por demás miserable, era imposible seguir el ejemplo de los empiristas ingleses, satisfechos con la suya. Incondicionalmente se debía esperar un futuro mejor, tender hacia él, y ello con tanta mayor fuerza cuanto que se lo concebía más bello, más perfecto que el orden existente en Inglaterra o en vías de advenir en Francia. Los sueños y las esperanzas son siempre extremos mientras no deba lucharse por su realización. c. Sin embargo, el problema más difícil y aun en apariencia insoluble era este: ¿cómo pasar de la miseria presente al ideal soñado? (En términos filosóficos: el problema de la unidad entre la teoría y la acción)” (Ibíd., pp. 105-106). Las cursivas son nuestras.

[9] Las cursivas son nuestras.

[10] “Porque la ausencia está presente hasta en el caso de que uno no lo sabe. Habíamos ya analizado esta ausencia presente como la imaginación de una vida humana humanizada, “como relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos”, una esperanza de una sociedad más allá de explotación, dominación, guerra y apocalipsis, muchas veces hasta soñado como una vuelta a tiempos anteriores. Como ya mencionamos, esta ausencia tiene muchas formas de imaginación. Aparece como “lo comunista”, como humanismo Ubuntu en la tradición africana bantú, como obra de la Pachamama en la cultura de los Andes en América del Sur, como tao de Lao-Tse en el taoísmo chino, como budista y el cielo islámico, pero también como reino de Dios en las tradiciones cristianas o como reino mesiánico en las tradiciones judías. Inclusive los “cotos de caza” eternos de los indios de América del Norte son partes de estas imaginaciones posibles” (2021, p. 265).

[11] Siguiendo a Hinkelammert, Yamandú Acosta afirma: “Se trata pues de “volver a construir la dignidad humana, negada desde su propia raíz” y esa reconstrucción solamente es posible en cuanto se hagan posibles las alternativas a la sociedad que se construye sobre el asesinato fundante de la igualdad, que es el asesinato de la dignidad humana. Para construir la alternativa, la humanidad mayoritariamente debe cobrar conciencia de que es necesaria, por lo tanto “no se puede tratar de una alternativa clasista. Se trata de una alternativa para toda la humanidad” respecto de la cual los criterios básicos pueden anticiparse por la ausencia de los mismos en el orden de la sociedad burguesa vigente...” (2020, p. 250).

