

Cuando el sujeto político se cansa y el hombre común goza

Por *Carlos Javier ASSELBORN**

*La pregunta por los sujetos políticos
y el “hombre común”
en los Estados posneoliberales*

¿EN QUÉ MEDIDA las denominadas “democracias populares”, ancladas en formatos estatales posneoliberales, han podido horadar una subjetividad social sujeta todavía a cánones políticos y socioculturales neoliberales? ¿Qué tipo de subjetividad política han producido las tan estudiadas y debatidas democracias “pos-neoliberales” del Cono Sur?

Nuestra inquietud se ubica en el proceso político argentino que va del año 2003 al 2015, caracterizado como “proyecto nacional-popular”. Las transformaciones llevadas a cabo tienen múltiples interpretaciones. Coincidimos con aquellas que resaltan la mayor presencia de un Estado social, las nuevas formas de participación política, la ampliación de derechos, los intentos de políticas distributivas de la riqueza, cierta recuperación del empleo, las políticas referidas a los juicios por delitos de lesa humanidad, la disputa con los monopolios mediáticos y los ensayos en torno a la reforma del derecho, entre otros logros y avances. Incluso algunas palabras olvidadas por el vocabulario cotidiano, como por ejemplo *igualdad*, han reingresado a la lengua de los profesionales de la política de diverso cuño ideológico. Nos preguntamos entonces, ¿qué sujeto político se encuentra detrás de dichas transformaciones y qué sujeto se constituye a partir de las mismas? Es decir, ¿qué formas de la subjetividad política se instituyen a partir de la tensión histórica entre democracias populares y Estados posneoliberales?

Hace ya tiempo que parte del pensamiento crítico latinoamericano —*topos* epistémico donde se cruzan diversos saberes e intereses políticos no siempre coincidentes— incansablemente busca a

* Docente e investigador de la Universidad Católica de Córdoba, Argentina; director del proyecto “Legitimidad y normatividad: entre la construcción del orden y la utopía de la emancipación: aproximaciones teóricas desde el pensamiento crítico latinoamericano”, en la misma institución; e-mail: <casselborn@yahoo.com.ar>.

los sujetos políticos que desea. De repente, cual acontecimiento revelatorio frustrado, si trastabilla con sujetos fuertes —por ejemplo algún movimiento social o político que logra capacidad para “hacerse sentir” o al menos provocar la atención del orden constituido o interpelar, en el mejor de los casos, algunas de sus partes— se desencanta rápidamente porque al estudiarlo, conocerlo, entrevistarlo y filmarlo descubre sus zonas oscuras: este sujeto es “homogenizador”, “totalitario”, “violento”, “sexista”, “racista”, “serializador”, “jerarquizador”, “reformista”, siempre incompletamente crítico y con ribetes o desnudamente “antidemocrático”. De igual modo, cuando este mismo “pensamiento” se propone analizar los modos de subjetivación política se encuentra con que éstos son “débiles”, “azarosos”, “diversos”, “plurales”, “híbridos”, “agrietados”, “intersticiales” “contingentes” y “fragmentados”.

Como suele decir la jerga callejera: “un poco y un poco”. En efecto, tales esfuerzos asumen con preocupación la tensión entre sujeto y subjetivación política. Más allá del problema político de las articulaciones de sujetos colectivos emancipatorios y sus formas de politicidad, intentamos traer al debate la pregunta por los modos de subjetivación política en procesos político-sociales que, al menos discursivamente, han pretendido poner en jaque formatos político-estatales y socioculturales de raigambre neoliberal. Nos preguntamos si tales procesos han posibilitado transformar la subjetividad política de la sociedad civil. Dicho de otro modo, ¿qué pasa con aquella parte de la sociedad que no se autopercebe como sujeto político sino como “simple ciudadano con derechos y deberes”, “gente que quiere vivir en paz y disfrutando de lo que su sacrificio y esmero le permite disfrutar”?¹

Hay motivos para afirmar que “el hombre común” es el que parece interpelar con más decisión y pasión a los Estados posneoliberales y, para nuestro caso, el Estado nacional-popular. Pero en numerosas ocasiones su interpelación es reaccionaria, conservadora, antidemocrática y fascista. Allí hay un núcleo subjetivo duro cuya corteza no ha podido agrietarse significativamente ni con las nuevas políticas de Estado ni con la militancia de sujetos

¹ Cf. José Natanson, “La política del hombre común”, *Le Monde Diplomatique* (ed. Cono Sur), núm. 194 (agosto de 2015), pp. 2-3. Allí hace referencia al sugerente trabajo de Rocío Annunziata, “La figura del hombre común en el marco de la legitimidad de proximidad: ¿un nuevo sujeto político?”, *Astrolabio. Nueva Época* (Córdoba, CIECS), núm. 10 (2013), pp. 127-155.

colectivos emancipatorios, salvo en aquellos casos donde tales demandas han logrado incorporarse fragmentariamente al Derecho. En gran parte de la ciudadanía media argentina, especialmente de sectores urbanos, persisten trazas de una sensibilidad neoliberal donde el “individuo propietario” anula al “nosotros democrático” o, en el mejor de los casos adhiere a ese “nosotros” en tanto y en cuanto no se vean afectados sus deseos formateados por la lógica del mercado. Lógica donde también cristalizan prácticas jerarquizadoras, meritocráticas, sexistas, patriarcalistas y racistas anteriores al neoliberalismo.

Nos preocupa más la subjetividad política de este tipo de ciudadanías que los sujetos políticos colectivos emancipatorios. No porque desatendamos sus formas de subjetivación y politicidad, sino porque las ciudadanías medias son las que suelen definir, con su humor mixturado con el miedo, los vaivenes políticos que cercenan horizontes colectivos emancipatorios. Al parecer, las formas de la democracia radicalizada no han podido interpelar los sedimentos de dicha subjetividad-sensibilidad. Entendemos entonces que la pretendida “batalla cultural” es mucho más que una nueva ley de medios de comunicación.² Supone también *repensar* el consumo como práctica social jerarquizadora, preguntarse por la recurrencia a la moralización de la política para ocluir procesos de participación y particularizar demandas históricas o por la persistencia de formas racistas y coloniales de sociabilidad,³ entre otros desafíos. Pensamos que ésta es una de las tantas tareas políticas necesarias para abrir nuevos espacios y nuevas temporalidades que posibiliten expresiones de una democracia que no reprima los deseos de emancipación.

² Nos referimos a la Ley 26 522 de Servicios de Comunicación Audiovisual, sancionada por el Congreso de la Nación de la República Argentina y promulgada en el mes de octubre de 2009, que regula y limita el monopolio de la información, en muchos casos en manos de grupos comunicacionales al servicio de intereses económicos concentrados. Dicha ley aún continúa bajo una fuerte disputa legal y política.

³ Cf. Patricia Funes y Waldo Ansaldi, *Patologías y rechazos: el racismo como factor constitutivo de la legitimidad política del orden oligárquico y la cultura política latinoamericana*, Buenos Aires, CINAP, 1995, en DE: <<http://www.coprossmi.org/files/patologiasyrechazos.pdf>>. Una versión abreviada fue publicada —con el mismo título— en *Cuicuilco. Revista Nacional de Antropología e Historia* (México), vol. 1, núm. 2 (septiembre-diciembre de 1994), pp. 193-229.

*Democracias populares
y Estados posneoliberales*

EN escasas oportunidades las democracias realmente existentes han beneficiado a los sectores populares, quienes tampoco han contado con demasiados representantes en ninguno de los tres poderes republicanos. Por ello, democracia popular, democracia y socialismo o democracia social son algunos de los nombres a partir de los cuales se siguen señalando los límites y amenazas de las democracias formales. La democracia con igualdad social, soberanía popular y garante de derechos ha sido uno de los horizontes utópicos desde el cual se ha cuestionado la democracia como “forma política de la dominación de clase”.⁴ Tal horizonte ha adoptado múltiples nombres en la historia de los pueblos latinoamericanos y se ha constituido como criterio trascendental crítico para interpelar las formas históricas estatales que se han sucedido. Por supuesto que dicho criterio no es ningún universal abstracto, estático y ahistórico sino una conceptualización contingente, producto de horizontes histórico-utópicos de las sociedades. Porque algo de todo ello permite visualizar lo negado: democracias con igualdad y autonomía; en fin, democracias desfetichizadas.

Podemos preguntarnos entonces: ¿qué grietas han abierto los Estados posneoliberales latinoamericanos, para que irrumpa en el plexo social la necesidad de ampliar, profundizar y radicalizar las formas democráticas de convivencia social? Y además, ¿cómo y quiénes han exigido a los Estados posneoliberales la ampliación y reconocimiento de viejos y nuevos derechos, distribución de la riqueza, autonomía política y cultural, cuidado del medio ambiente y leyes que limiten la represión estatal sobre las demandas populares?

Entendemos la democracia popular como una idea reguladora, crítica y reflexiva de las democracias instituidas y realmente existentes, que ha resistido al olvido social y a cualquier forma de cooptación estatal; igualmente se ha constituido a partir de las tensiones y conflictos de proyectos políticos antagónicos. “Democracia popular” es uno de los tantos nombres con los que se expresa un deseo, reiteradamente reprimido, pero que ha sobrevenido como novedad crítica en algunos momentos de la historia latinoameri-

⁴ Waldo Ansaldi, “La democracia en América Latina, entre la ficción y la esperanza”, en DE: <<http://www.catedras.fsoc.uba.ar/udishal>>; publicado originalmente en *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* (Granada, Universidad de Granada), núm. 3-4 (2000), p. 9.

cana. Como deseo, es decir, como utopía, su concreción siempre ha quedado trunca. Sin embargo, en determinadas ocasiones ha desbordado los límites del realismo político tecnocrático. Allí tenemos al antiimperialismo de algunos gobiernos de antaño, a ciertos populismos, a los intentos de instauración del socialismo por vía democrática, a los nuevos y viejos movimientos sociales críticos del capitalismo, así como a las nuevas constituciones de algunos Estados del Cono Sur.

Lo sabemos: los actuales Estados posneoliberales y lo que queda de ellos, no son la cristalización de la democracia popular, aunque en ciertas ocasiones se han visto obligados a ser su caja de resonancia. Insistimos, tales formatos estatales han agrietado sedimentos sociales y políticos por donde emergen trazas de la democracia popular. Otras grietas han sido abiertas no por estos Estados sino por plurales y diversos sujetos emancipatorios. Pero además, esos Estados posneoliberales han cerrado otros poros por donde aún puján los deseos de emancipación. Se trata de una tensión persistente entre el deseo y la ley o, en otros términos, entre el sujeto y la ley.

*Sujeto, ley y disputa
por el imaginario mítico*

¿DÓNDE están los sujetos de las democracias populares y de los Estados posneoliberales? La respuesta la podemos encontrar en un amplio abanico de movimientos sociales que expresan sus demandas ante los actuales gobiernos posneoliberales del continente. Allí encontramos vestigios del sujeto político emancipatorio que siempre es plural, ambiguo, contradictorio, contingente, voluntarista aunque también azaroso en sus formas de constitución. Pero allí está, presto a fisurar la argamasa social por donde pueda filtrarse la emancipación. Ello exige además asumir el peso histórico de las mediaciones institucionales y la lógica de la eficacia; dimensiones de la praxis arrebatadas por las ideologías del liderazgo y despolitizadas por la administración de la política, condenada a comprenderse como ingeniería social o técnica bárbara.

Nuestra lectura abreva en una teoría del sujeto desarrollada por el cientista social Franz Hinkelammert, y la sintetizamos de la siguiente manera: *sujeto es el que interpela la ley*. En su interpretación, la ley es toda instancia de formalización, objetivación, cosificación y fetichización “inevitable, mas no necesaria” que,

librada a su propia lógica, mata. No es posible pensar en una situación histórica futura donde la sociedad se ordene en torno a una “ley” que no mate, es decir, en una ley que no se invierta o que no se fetichice y que no fetichice las relaciones sociales. La ley es inevitable, pero mata. La ley puede ser la institución, el Estado, el derecho, el lenguaje, los sistemas económicos o las utopías que se postulan como objetivos técnicos a alcanzar de modo inexorable. La ley es lo instituido y su lógica se reproduce como el chantaje de la “única alternativa”.⁵

Por otra parte, el sujeto es “un plus no objetivable”,⁶ que se resiste a la lógica de la ley, la interpela, la controla y ejerce sobre ella su soberanía. El sujeto rebasa sus propias objetivaciones, aunque no pueda pensarse sin ellas, pues es un ser humano vivo y corporal que “trasciende todas sus objetivaciones sociales” a partir del criterio de la reproducción de la vida humana, naturaleza incluida. Dicho de otro modo: el sujeto vivo, corporal, concreto se erige como instancia crítica frente a cualquier acción que pretenda anularlo y administrarlo por medio de diversas institucionalizaciones y constructos jurídico-sociales. El sujeto será la instancia negativa frente a los inevitables procesos de institucionalización y fetichización, sean éstos político-estatales, económicos, culturales, etnoraciales o sociales.

Según la lectura de Hinkelammert, este sujeto subyace a todos los sujetos políticos concretos. Al observar la fragmentación de las luchas emancipatorias, propone esta teoría como intento de articulación de las mismas. Así, lo que comúnmente nombramos “sujetos políticos”, él lo concibe como “actores políticos”, esto es, el sujeto que se expresa, se objetiva o se formaliza como militante político, como movimiento, como partido, como organización... Pero el sujeto excede esas formalizaciones atravesadas siempre por la lógica de la ley. En el actor político subyace el sujeto que se rebela ante la ley.

Hinkelammert agrega que la ley se legitima en los mitos. En tanto expresiones del imaginario social, los mitos movilizan, co-

⁵ Cf. Franz Hinkelammert, *El sujeto y la ley: el retorno del sujeto reprimido*, Heredia, Costa Rica, Euna, 2005.

⁶ Estela Fernández Nadal, “Acerca de fetiches, ídolos y utopías: Hinkelammert y la racionalidad abstracta del capital”, en Estela Fernández Nadal y Jorge Vergara, eds., *Racionalidad, utopía y modernidad: el pensamiento crítico de Franz Hinkelammert. Homenaje en sus 75 años*, Santiago de Chile, Universidad Bolivariana, 2006, p. 113.

hesionan y dan sentido tanto a prácticas de dominación como de liberación. De modo que el sujeto también cuenta con una mitología que lo legitima porque la misma tensión —sujeto-ley— habita al interior de los mitos. Si bien éstos son generalmente producidos por los grupos dominantes, su sentido es disputado por parte de los grupos dominados y viceversa: en ciertas ocasiones los mitos producidos por los dominados son desdialectizados por los dominadores.⁷ Éste ha sido uno de los conflictos históricos centrales, al menos en Occidente.

Está claro entonces que la negación y la recuperación del ser humano como sujeto se han visto obligadas a legitimar su dominio y su resistencia, para lo cual han recurrido a una “razón mítica” desplegada en versiones filosóficas y teológicas. Ciertos personajes míticos y sus diversas significaciones expresarán la lucha entre los dominadores y los dominados, entre los vencedores y los vencidos, entre los amos y los esclavos, entre los represores del sujeto y los sujetos reprimidos, en suma: entre la ley y el sujeto y, más aún, entre los victimarios y las víctimas que se transforman en sujetos. Ello explica el uso que Hinkelammert hace de algunos textos y mitos fundacionales de carácter particularmente teológico, presentes en la tradición griega y semita-cristiana. La historia de los “mitos fundadores” (de Occidente) es una historia de dominación y rebeliones. La dominación suele imponerse a través de una violencia simbólica que anula la equivocidad constituyente del mito fundador, entendido como acceso narrativo a los conflictos, tensiones y contradicciones que no encuentran resolución en el nivel de la realidad. El mito fundador nutre y potencia las ideologías, a la vez que se reinterpreta desde éstas. Las figuras de Jesús y Prometeo son elaboraciones míticas del hombre que se hace dios o del dios que se hace hombre. Y son además las expresiones más reconocidas de la historia occidental del sujeto y sus negaciones. Prometeo y Jesús pueden ser argumentos para afirmar el sujeto o para reprimirlo. No es lo mismo insistir en un *sacrificio* necesario y redentor que en el *asesinato* de quien se ha rebelado ante la ley. El sujeto es negado cuando la rebeldía de estos personajes es reorientada o combatida

⁷ Sucede allí una suerte de “plusvalía ideológica” que opera sobre las ideologías, los mitos y las estéticas de los dominados. El concepto fue acuñado en la década del setenta del siglo pasado por el filósofo y poeta marxista venezolano Ludovico Silva (Luis José Silva Michelena), cf. *La plusvalía ideológica*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1970.

en aras de fundar una legalidad que justifica la muerte, el supuesto castigo eterno o la producción de instituciones, cuyo poder reside en la misión de condonar los excesos del sujeto que se rebela. Lamentablemente Hinkelammert no profundiza esta tensión en la razón mítica no occidental. Sospechamos que allí hay un caudal teórico crítico por redescubrir.⁸ Otra interpretación insistirá en la compleja simbiosis entre mito cristiano y capitalismo. Aquí ya no habría tensión al interior del mito sino sólo legitimación de la dominación.⁹

Desde la perspectiva de Hinkelammert, el fundamento de la sociedad occidental “es el mito de la libertad frente a la ley”.¹⁰ Y las figuras míticas, sometidas a los usos legitimadores o a instancias crítico-utópicas, irán adquiriendo, de modo siempre conflictivo, los rostros de la ley y los rostros de la libertad; sea en formatos religiosos o secularizados. Por lo tanto, el sujeto no es un *a priori* ahistórico del cual se deduce la argumentación sobre la vida humana y la realidad. Tal planteamiento aboga más por un llamado a “hacerse sujeto”. Valga la siguiente cita que lo expresa:

El ser humano no es sujeto si no hay un proceso en el cual se revela que no se puede vivir sin hacerse sujeto [...] El llamado a hacerse sujeto se revela en el curso de un proceso. Por eso, el ser sujeto no es un *a priori* del proceso, sino resulta como su *a posteriori*. El ser humano como sujeto no es ninguna sustancia y tampoco un sujeto trascendental *a priori*. Se revela como necesidad en cuanto resulta que la inercia del sistema es autodestructiva. Se revela, entonces, que el ser sujeto es una potencialidad humana y no una presencia positiva. Se revela como una ausencia que grita y que está presente, pero lo es como ausencia. Como tal la ausencia solicita. Hacerse

⁸ Por ejemplo, Silvia Rivera afirma que el mito, en un contexto de insurgencia indígena y popular urbana, “rearticula los sentidos de la memoria histórica y los proyecta en acciones, materiales y simbólicas en contra de sus nuevos o antiguos opresores”, *cf.* “Mito, olvido y trauma colonial: formas elementales de resistencia cultural en la región andina de Bolivia”, *La Biblioteca* (Buenos Aires), núm. 12 (primavera de 2012), p. 399.

⁹ Así por ejemplo, en la interpretación de León Rozitchner el capitalismo no puede entenderse sin el ordenamiento de la subjetividad, a nivel mitológico, llevado a cabo por el cristianismo: “Yo creo que hasta que no pongamos de relieve cuán presente está la mitología cristiana en la destrucción que estamos viviendo, y hasta que no analicemos esa mitología, no podremos encontrar el sentido de ninguno de los niveles de la realidad que estamos pensando, ni el económico, ni el político ni tampoco el religioso, aun con las armas que nos puede dar la teología de la liberación”, *cf.* “La cruz del fin del mundo”, *La Biblioteca* (Buenos Aires), núm. 12 (primavera de 2012), p. 27.

¹⁰ En noviembre de 2014, en un diálogo en los pasillos de la Universidad Nacional de Heredia (Costa Rica), Hinkelammert afirmará que una de las causas de la derrota de la izquierda era haberse quedado sin un mito que la contenga y potencie.

sujeto es responder a esta ausencia positivamente, porque esa ausencia es, a la vez, una solicitud. Se trata de una respuesta positiva a la ausencia, sin eliminarla como ausencia. Responde. En este sentido, el ser humano es parte del sistema en cuando actor o individuo calculante. En cuanto sujeto está enfrentado al sistema, lo trasciende.¹¹

Tal interpretación del sujeto permite descubrir posibles articulaciones entre la diversidad y la pluralidad de sujetos-actores y sus respectivas demandas y praxis políticas. Se trataría de una teoría que advierte sobre los riesgos de la fragmentación de las luchas y la necesidad de encontrar tópicos comunes para profundizar las demandas particulares que motivan la praxis.

No obstante, si miramos lo que algunos llaman “ciudadanía” o “gente común”, ¿irrumpe allí el sujeto?, ese sujeto, ¿interpela la lógica de la ley?, o ¿la interpela para que ésta se profundice? Nos referimos a las ciudadanías que exigen a los Estados posneoliberales reducir la democracia a su formalismo jurídico liberal. Ése no es un sujeto, sólo es un individuo calculador que habla, grita, goza y siente con la lengua, la piel, los órganos y el deseo del amo. Allí está todavía la sensibilidad neoliberal que tapa las grietas y poros por donde podrían estallar los deseos de emancipación. Se trata de una sensibilidad neoliberal asentada también en un formato cultural de cuño patriarcalista y racista incrustado en los diferentes aparatos estatales. Decimos entonces que persiste una forma de la subjetividad política en la que los deseos de emancipación siguen colonizados, maniatados y reprimidos.¹² La dominación, en su versión neoliberal, sigue habitando los cuerpos de la mayoría de los ciudadanos medios, lo que nos parece importante señalar porque allí está el sujeto negado, cuya recuperación es urgente para la reapropiación de los deseos de emancipación. Se trata de un problema que ha sido asumido de modo marginal en la historia del pensamiento crítico latinoamericano.

¹¹ Hinkelammert, *El sujeto y la ley* [n. 5], p. 496.

¹² Cf. Carlos Asselborn, Gustavo Cruz, Oscar Pacheco, *Liberación, estética y política: aproximaciones filosóficas desde el Sur*, Córdoba, Educc, 2009.

*La sensibilidad burguesa y neoliberal
como represión de los deseos de emancipación:
aportes del pensamiento crítico latinoamericano*

La moral burguesa
y la radicalización de lo subjetivo

EN décadas pasadas la “pasión por lo real” movilizó la sensibilidad-subjetividad de vanguardia y liberacionista.¹³ Se suponía que toda praxis política de liberación debía tender a la creación del hombre nuevo que, en términos político-ideológicos, exigía la instauración del socialismo. El “hombre nuevo” no sería posible sin una “sociedad socialista”. Tempranamente parte del debate político-intelectual asumió este mandato y llamó la atención sobre el problema de la subjetividad. La irrupción del “hombre nuevo” exigía no sólo una terapia de las ideas sino también una revolución del imaginario, del inconsciente, una subversión de los claroscuros de la moral burguesa. En 1963, León Rozitchner proponía enfrentar la *moral* burguesa con una ética de la revolución. Y lo hacía al examinar pormenorizadamente las entrevistas realizadas a los contrarrevolucionarios que intentaron invadir Cuba en el mes de abril de 1961. En el contexto revolucionario de la época, Rozitchner pone el acento en la forma en que la subjetividad moral de la burguesía encubre y niega la realidad y sus relaciones materiales. El burgués invasor es un oportunista en cuanto considera a la sociedad como impura, pero necesita de ésta para asegurar su individualidad siempre impoluta. La moral burguesa es escéptica dado que impide imaginar un futuro concreto; es incapaz de “nutrir una posibilidad con su propia vida”.¹⁴ Imaginar un futuro abstracto le sirve como consuelo moral, en tanto la subjetividad individual es una muralla de contención frente a las vicisitudes de la historia; su praxis está absolutamente desligada de su intimidad.¹⁵ Rozitchner también denuncia el for-

¹³ Cf. Alain Badiu, *El siglo*, Buenos Aires, Manantial, 2009.

¹⁴ León Rozitchner, *Moral burguesa y revolución* (1963), 3ª ed., Buenos Aires, Tiempo contemporáneo, 1969, p. 29.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 96-97. En trabajos posteriores Rozitchner señala cómo el cristianismo, vía san Agustín, será el lubricante afectivo e ideológico para conformar una subjetividad maniatada. Ante las vicisitudes de la realidad histórica Agustín enseña que hay que recogerse en la interioridad. Se trata de una moralización de la conflictividad política siempre presente en la historia. La construcción de esa interioridad se hace con los ladrillos afectivos de la impotencia política, cf. León Rozitchner, *La cosa y la cruz: cristianismo*

malismo democrático. Así, la moral burguesa está empecinada en separar las relaciones sociales de sus condiciones materiales.

El análisis contiene una intuición que nos parece importante rescatar. Rozitchner intenta develar la sensibilidad burguesa analizando sus prácticas y creencias morales. A nuestro juicio, la moral burguesa es una sensibilidad dominada y domesticada. Es además, una moral para la dominación y la constitución de un “sujeto” antirrevolucionario (¿el “hombre común”?). Esa moral produce una voluntad y una militancia fascista. Rozitchner agrega: “la burguesía es un obstáculo para el hombre”. Ante tal obstáculo irrumpe la “Revolución”:

La creación de la verdad material, en la cual cada hombre revolucionario participa, destruye el carácter meramente formal de la democracia. En el socialismo cada hombre constituye y expresa la verdad del sistema, tal vez no siempre de un saber explícito, pero la Revolución es la búsqueda de coherencia en todos los planos en los cuales los hombres expresan su realidad común [...] La Revolución es esa empresa de *aculturamiento* destinada a romper los compartimentos estancos en los que permanecían, faltos de totalización, los hombres de la burguesía. De allí la tarea principalmente educacional del proceso socialista: es preciso para realizarlo, que cada hombre reconozca, reanime y vivifique los lazos materiales que lo unen a la comunidad [...] La burguesía es separación, división, ocultamiento de las relaciones. La Revolución es síntesis, conexión, descubrimiento de lo que la burguesía ocultaba.¹⁶

Interpretamos que el *aculturamiento* que debe llevar a cabo la “Revolución” supone la transformación de los deseos afines a la dominación en deseos de igualdad y emancipación. De modo que el hombre nuevo no nace con el socialismo sino que el socialismo es posible porque hay “hombre nuevo”.

Tales intuiciones serán retomadas y profundizadas por Rozitchner en “La izquierda sin sujeto” (1966) donde polemiza con el intelectual y militante peronista John William Cooke. Allí lanza sus críticas tanto al peronismo como a la izquierda marxista. Al peronismo por constituirse como un modo de subjetivación burgués con cierto ropaje “revolucionario”, y a la izquierda por pretender ser una vía revolucionaria sin preguntarse por las formas subjetivas burguesas

y *capitalismo (en torno a las Confesiones de san Agustín)*, Buenos Aires, Losada, 1996. Esta “moral” anula la posibilidad de constituirse en sujeto político.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 144-145. Las cursivas son nuestras.

que la habitan. El peronismo sería entonces una vía revolucionaria falsa, una mera expresión de rebeldía burguesa¹⁷ y la izquierda una vía revolucionaria verdadera, aunque fallida. El problema está en no someter a crítica ciertos niveles subjetivos como, por ejemplo, la correspondencia entre producción de individuos por parte de la cultura burguesa y las formas de justificación de la explotación en la afectividad, la acción y el pensar.¹⁸ Si bien en futuras investigaciones analizaremos en profundidad “La izquierda sin sujeto”, indicaremos aquí sólo un par de cuestiones que sirven para ilustrar nuestra hipótesis. Rozitchner alerta sobre el peligro que acarrea pensar las vías revolucionarias con una racionalidad inadecuada y sin “poner el cuerpo”.¹⁹ Por ello se pregunta:

¿De qué modo comenzar a comprender esa realidad, de qué modo modificarnos para hacer surgir en su seno ese futuro revolucionario que, preciso será reconocerlo, somos por ahora tan incapaces de promover como de despertar en los demás? ¿Cómo hacer para que lo que cada uno de nosotros asimila de esta realidad cultural nos hable, nos forme, nos prepare como hombres incompatibles con esta realidad misma que sin embargo nos constituye? El problema es temible: *¿cómo poder producir nosotros lo contrario de lo que el capitalismo, con todo su sistema productor de hombres, produce?* Dicho de otro modo: ¿cómo remontar la corriente de la disolución, esta degradación de lo humano que parece estar inscripta en la necesidad de su desarrollo? ¿Cómo introducimos nosotros en ese breve margen que, entre sístole y diástole, se abre en cada hombre como para que la revolución sea sentida como su propia necesidad?²⁰

La ideología burguesa se hace carne en el sujeto, se hace sensibilidad. Y el sujeto se pierde porque ya no es el lugar donde puede verificar las contradicciones y trampas de la cultura que lo constituyó. Así “con el contenido sensible burgués no podemos encontrar la forma revolucionaria adecuada”.²¹ Sin embargo, la modificación

¹⁷ En relación con ello, décadas después afirmará que el peronismo “fue un patriarcalismo capitalista nacional”, cf. León Rozitchner, “Cuando el pueblo no se mueve, la filosofía no piensa”, en Suely Rolnik, Franco Berardi Bifo *et al.*, *Impasse: dilemas políticos del presente*, Buenos Aires, Tinta limón, 2009, p. 102.

¹⁸ León Rozitchner, “La izquierda sin sujeto”, en *id.*, *Las desventuras del sujeto político: ensayos y errores*, Buenos Aires, El cielo por asalto, 1996, p. 49. Originalmente publicado en *La Rosa Blindada* (Buenos Aires), año II, núm. 9 (septiembre de 1966), pp. 30-44, ed. facsimilar, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2014.

¹⁹ *Ibid.*, p. 47.

²⁰ *Ibid.*, p. 48. Las cursivas son nuestras.

²¹ *Ibid.*, p. 54.

de la subjetividad no es un *a priori* para el éxito revolucionario sino que ocurre en la medida en que se va transformando revolucionariamente el mundo. No hay auténticamente revolución objetiva sin revolución subjetiva. Se trata, para Rozitchner, de cuestionar los límites de la realidad que la burguesía imprimió en la sensibilidad: “Hay que volver a hacer sentir lo que se debe pensar, pero hay que volver a pensar profundamente para comenzar a sentir y salir del entumecimiento”.²²

Por supuesto que no podemos extrapolar las categorías con que la teoría epocal pensaba los problemas. Lo que rescatamos de aquella lectura es el problema pensado por Rozitchner porque tiene vinculaciones con el que ahora nos interesa: la ineficacia política de sujetos emancipatorios cuando su sensibilidad es colonizada y cooptada por las formas de sentir, otrora “burguesas”, tal vez hoy “neoliberales”. Ni que hablar de esta sensibilidad en “el hombre común”.

Las relaciones autoritarias capitalistas encastradas en la sexualidad

Esta preocupación en torno a una subjetividad y sensibilidad aprisionadas, que incluye una moral que coloniza, coopta, manipula e invierte deseos de emancipación, al parecer también es un problema asumido por intelectuales protagonistas del proceso de construcción del socialismo democrático chileno y su posterior derrota con el proceso dictatorial pinochetista. En 1971, para un seminario organizado por Norbert Lechner, Hinkelammert escribe un ensayo en el que afirma que la aceptación del capitalismo reside en su poder para reprimir los instintos y en su capacidad para hacer que la sociedad asuma sus valores.²³ Recupera planteamientos de filósofos frankfurtianos para afirmar que el autoritarismo capitalista permea hasta las mismas relaciones sexuales. Así, la “espontaneidad amorosa” de las relaciones sexuales se trastoca y será funcional a la eficiencia mercantil.²⁴ Se trata de la transformación del goce humano: el paso de la espontaneidad de los sexos a la satisfacción

²² *Ibid.*, p. 59.

²³ Franz Hinkelammert: “La situación de la sexualidad dentro del materialismo histórico”, *Cuadernos de la Realidad Nacional* (Universidad Católica de Chile), núm. 12 (abril de 1972), pp. 232-246.

²⁴ *Ibid.*, p. 242.

cuantitativa, producto de la relación hombre-cosa. Sólo hay goce en la destrucción:

La racionalidad del valor de uso es el amor espontáneo que solidariza con todos los hombres, la racionalidad del valor de cambio (del tener) es genitalización de la sexualidad y relación arbitraria con todos los hombres, y la racionalidad del poder es vivencia transformada en sadismo sexual. Lo sabe tanto la propaganda comercial como el torturador. Al automóvil hay que tratarlo como mujer, y la tortura tiene que terminar en una perversión sexual, revelando así lo que verdaderamente es.²⁵

De modo que la liberación sexual es, en definitiva, una liberación de los sentidos que no puede alcanzarse sin la liberación de todos, dado que “la sociedad opresora reproduce a cada uno de sus miembros como seres incapaces para esta libertad”.²⁶ *Explotación* significa aquí negar la liberación de los sentidos. Sin embargo, insiste Hinkelammert a lo largo de su teoría, “la liberación total de los sentidos” y también la de la “sociedad sin clases” son conceptos límite (imposibles) que permiten pensar lo posible: revolución cultural permanente.

En el seminario antes citado, Norbert Lechner expuso la siguiente hipótesis: “en el capitalismo el proceso de socialización primario se caracteriza por una represión de los instintos sexuales que crea sentimientos de miedo”, reproduce relaciones autoritarias que comprimen la creatividad humana en beneficio del capital privado.²⁷ La ideología burguesa del yo es una moral que persiste por la relación entre frustración y satisfacción sustitutiva. Como Hinkelammert, Lechner recurre a Marx para desarrollar su crítica. Otra vez aparece la necesidad de vincular la emancipación política y económica con la emancipación de la sexualidad:

la educación política impulsa una práctica política emancipadora solamente cuando la crítica de la economía política devela la represión cotidiana de los instintos sexuales. Y a la inversa, sólo en la medida en que la práctica política enfrenta el proceso burgués de socialización, ella permite vislumbrar un proyecto social que trascienda el marco de la razón capitalista.²⁸

²⁵ *Ibid.*, p. 243.

²⁶ *Ibid.*, p. 244.

²⁷ Norbert Lechner, “Represión sexual y manipulación social”, *Cuadernos de la Realidad Nacional* (Universidad Católica de Chile), núm. 12 (abril de 1972), p. 247.

²⁸ *Ibid.*, p. 251.

Se trata pues, de revisar los mecanismos pedagógicos de producción de miedo, culpabilidad y adaptabilidad al sistema, presentes en los procesos de socialización primarios. Ser responsable significa estar adaptado, y estar adaptado significa estar excluido política y económicamente de toda responsabilidad.²⁹ Allí anida la personalidad autoritaria y su reverso, la apatía política. El obrero se piensa desde la ideología y la moral burguesa. ¿Cómo salir de semejante atolladero? Lechner propone una especie de terapia política que supone asumir los problemas personales como problemas políticos. Sólo así podrá recuperarse la propia biografía. El peligro es pensar dicho desafío en términos individuales porque traerá aparejados impotencia, miedo, apatía política y conformidad con el orden establecido. Por ello “la politización comienza con la muerte de la individualidad burguesa”.³⁰ Otra vez aparece la exigencia de una revolución en la sensibilidad:

Se hace indispensable una “revolución cultural” que revolucione el proceso de socialización tanto secundario como primario. Politizar de esta manera instituciones aparentemente apolíticas, como la organización del trabajo, el derecho, la educación, la familia, significa desmitificar el fetichismo del goce cosificado. Una politización de las masas que dinamice sus facultades de conocimiento creativo y, por tanto, se realice como un proceso irreversible de liberación del hombre concreto, sólo tiene lugar en la medida en que las masas vivan su práctica política como experiencia sensual de verdadera satisfacción de placer.³¹

Ello supondrá un partido político que no reprima el despliegue de la espontaneidad. Más que instrumento para la toma del poder, el partido debería ser una especie de “prefiguración de la sociedad socialista”,

solamente un partido político que incorpora la satisfacción del placer como un principio organizativo logra una politización radical y general como condición previa para que la emancipación de la clase obrera sea obra de los obreros mismos. Esta tesis implica que el verdadero goce de los instintos sexuales pasa a ser un criterio de eficiencia revolucionaria que marca un momento de ruptura con el proceso de vida capitalista.³²

²⁹ *Ibid.*, p. 252.

³⁰ *Ibid.*, p. 254.

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*

El proceso democrático de construcción del socialismo significa para estos intelectuales no regalar a las formas burguesas los instintos sexuales, el placer y el gozo. El proceso exige su reapropiación crítica, un modo nuevo de socialización en el que la subjetividad no sea ya el lubricante para una explotación sadomasoquista que siente las relaciones sociales a partir de la terna placer-sufrimiento-propiedad. El posterior proceso sociopolítico chileno lo mostró con creces.

La ética neoliberal como ética del orden y del sacrificio

Bajo otras circunstancias, que nada tienen que ver con la pregunta por las vías revolucionarias o las vías democráticas al socialismo, en 1995, hace ya más de veinte años, el filósofo uruguayo José Luis Rebellato ponía en evidencia que los supuestos éticos del neoliberalismo permeaban la ideología y la cultura cotidiana. En su lectura, el neoliberalismo es una ética “que se asienta y a la vez refuerza a la ética del orden que es inseparable del capitalismo en cuanto sociedad de dominación”.³³ A esa ética del orden debe oponerse una de la liberación. Frente a ello, nuestra lectura frunce el ceño. Aunque si por ética entendemos un conjunto normativo de pautas que se sedimentan en la subjetividad-sensibilidad —que es siempre corporal—, podríamos concordar con la exigencia de recuperar una ética para la liberación entendida como reapropiación de los deseos de emancipación. Lo sabemos: el neoliberalismo tiene la suya. La ética neoliberal ha sido la herramienta más eficaz para que la dominación continúe su penetración en la sensibilidad-subjetividad social. A nuestro juicio, el neoliberalismo, como la mayoría de los sistemas de dominación, es un mecanismo de etización y moralización de conflictos histórico-políticos. Y los planteamientos de algunas éticas de la liberación pueden quedar atrapados en dicho mecanismo porque en determinadas circunstancias la etización es una fábrica de impotentes.

Nos sorprenden las características con las que Rebellato describe la ética neoliberal porque parecen muecas actualizadas del “hombre común”, que se esconde en las ciudadanías medias de los

³³ José Luis Rebellato, *Neoliberalismo, conflicto Norte-Sur, liberación: la encrucijada de la ética*, Montevideo, Nordan comunidad, 1995, p. 67.

Estados denominados “posneoliberales”. A continuación veremos algunas de ellas.

i) *La ética neoliberal es una ética sacrificial*. Siguiendo a Hinkelammert, Rebellato afirma que la ética sacrificial “impone precisamente la aceptación de la ley, de la institucionalidad y de la autoridad, por encima de la libertad y de la liberación”,³⁴ absolutizando la institución mercado. Es el sacrificio de los otros y la necesidad del autosacrificio. Y lo constatamos todavía hoy: la lengua del “hombre común” habla con las palabras de la ideología del sacrificio. Se trata de una ética que exige un trabajo sobre la interioridad. Y si existe alguna mediación para cambiar, ésta debe ser carnal: sacrificio del cuerpo. El sacrificio es la insignia que portan aquellos que hacen la tarea correctamente. Nada se consigue sin sacrificio y nada se merece sin él.

ii) *La ética neoliberal se funda en la institución-mercado*. “Actuar éticamente supone adherir a los requisitos del orden extenso”,³⁵ que es el mercado. El mercado es la ley. “Fuera del mercado nada. La creatividad tiene un valor instrumental: vale si es puesta al servicio del desenvolvimiento del mercado”.³⁶ Mientras los discursos de los Estados posneoliberales lanzan sus anatemas contra la ferocidad de los mercados, al “hombre común” le es difícil resistir la lógica de la competencia y la racionalidad del cálculo de utilidades, sea en su vida social o en su vida privada.

iii) *La ética neoliberal niega el imaginario social*. La utopía vigente en el neoliberalismo proclama el fin de toda utopía. La ética neoliberal que produce individuos dependientes y conformistas ha logrado imponer su moral, su sensibilidad de fondo expresada en la máxima: no cuestionarás las leyes.³⁷

El neoliberalismo muestra victoriosamente sus éxitos al haber logrado imponer una heteronomía absoluta, basada en la impotencia de la acción. Ahora bien, quien no puede, tampoco quiere. Se trata de adaptar la voluntad, los deseos, las ansias de cambiar dentro de las posibilidades reales. Nos encontramos frente a una ética que exige una transformación de la propia personalidad y una reestructuración del poder y del querer. Los únicos deseos permitidos son los deseos del consumo, por otra parte, restringidos a una parte de la

³⁴ *Ibid.*, p. 68.

³⁵ *Ibid.*, p. 69.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibid.*, p. 71.

población. El consumo de pocos se asienta en el sufrimiento de muchos. El consumo se transforma en un criterio de valor. La solidaridad es desplazada por la satisfacción individual.³⁸

Para Rebellato se trata de una cultura del sometimiento: “Si no es posible un mundo distinto, tampoco vale la pena conocerlo e imaginarlo”.³⁹

IV) La ética neoliberal produce una fascinación por el orden y funda una identidad sometida a él. Rebellato asume las reflexiones de Lechner, y señala cómo el poder de una minoría radica en su capacidad para delimitar las condiciones sociales que permitan legitimar sus propias normas. El orden creado por la minoría es ahora defendido por la propia mayoría. Es el poder normativo de lo fáctico que prevalece como miedo a la libertad. De modo que “la normalidad se normativiza”:

Aquí está la fuerza de la dominación, que no se quiebra tan fácilmente y que reestructura la manera de querer, poder y saber. Lo instituido es fascinante, atrae, conquista y castiga al que se aleja. Lo instituyente es amenazante, doloroso y arriesga el desplazamiento hacia la marginalidad. En esto consiste lo que Norbert Lechner acertadamente denomina la fascinación del orden. El orden tiene un poder de atracción capaz de que los dominados encuentren gratificación en la dependencia, aun cuando estén sufriendo exclusión. Quien se enfrenta al orden sufre la soledad, la persecución y el abandono aún de sus compañeros de sufrimiento.⁴⁰

La ética neoliberal produce así una subjetividad fascinada por el orden, la armonía y la incesante búsqueda de seguridad. En esta personalidad, que para nosotros es la que abunda en el “hombre común”, la dependencia es una necesidad casi biológica:

Prefiere adherir a las necesidades históricas, más que participar en el esfuerzo colectivo de creación de historia. Teme equivocarse, por eso se serena frente a la decisión de la autoridad. Necesita cumplir para recuperar el equilibrio de su personalidad. Cree así en el carácter infalible de la verdad definida. Para él la verdad no es provocación constante, sino serenidad satisfecha de posesión.⁴¹

³⁸ *Ibid.*, pp. 72-73.

³⁹ *Ibid.*, p. 73.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 76.

⁴¹ *Ibid.*, p. 79.

Como hemos visto, en el pensamiento crítico latinoamericano, la pregunta por las condiciones de posibilidad de subjetividades políticas realmente democráticas y deseosas de emancipación no ha estado ausente, pero las más de las veces como preocupación periférica. ¿Será nostalgia impotente volver a ella?

No podemos dejar de mencionar los estudios de Norbert Lechner sobre el miedo, el orden y el tiempo en la vida cotidiana y los de Tomás Moulian sobre el consumo,⁴² que retoman el problema y lo amplían. Lo interesante de estos autores es que sus planteamientos politizan estas dimensiones, las más de las veces minusvaloradas en los debates políticos a no ser que se las comprima en interpretaciones antropológicas culturalistas. Sólo podemos agregar que la reconstrucción de sus interpretaciones será motivo de futuras investigaciones.

Hasta aquí, quisimos mostrar la existencia de una tradición del pensamiento crítico latinoamericano que ha tratado el problema de la cultura-subjetividad política en procesos emancipadores y democratizadores cuyo horizonte rebasaba el marco del formalismo republicanista. Rescatar esas reflexiones puede aportar luz a los procesos sociopolíticos abiertos en los Estados y democracias adjetivadas como *posneoliberales*.⁴³ En definitiva, es retomar y resituar la insistente pregunta: ¿cómo se despliega una subjetividad política afin a la dominación y cuáles son las posibilidades de producir, recuperar y reconstruir una subjetividad política emancipatoria? Al parecer, la pregunta se presenta cuando procesos de ampliación de la democracia tienden a toparse con un límite infranqueable, las más de las veces ligado a los vaivenes económicos y sus problemas aleatorios (inflación más inseguridad, por ejemplo). El horizonte de una democracia sustantiva parece diluirse y sólo se abre un tiempo para pensar cómo mantener lo alcanzado. Así, el proceso adquiere las características de una permanente transición donde cualquier contradicción o crítica son justificadas o reprimidas como amenazas al propio proyecto democratizador. Allí opera la lógica de la ley y su “chantaje de la única alternativa”, es decir: fuera de nosotros no hay alternativas.

⁴² Véanse Norbert Lechner, comp., *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*, Santiago de Chile, Flacso, 1984; y Tomás Moulian, *Chile actual: anatomía de un mito*, Santiago de Chile, Arcis Universidad/Lom, 1997.

⁴³ Cf. por ejemplo Norbert Lechner, comp., *Cultura política y democratización*, Buenos Aires, Clacso/Flacso/ICI, 1987.

*Democracia popular como interpelación
de la sensibilidad del “hombre común”*

CUANDO la pregunta por la democracia se lanza desde sectores que concentran el poder económico y político, ésta adquiere una densidad eticista y moralista que logra calar hondo en la sensibilidad social. Para esta sensibilidad, la democracia siempre se encuentra amenazada por la ideologización autoritaria y la corrupción, ya sea en el riñón de la clase política o en el estómago y corazón de los movimientos sociales alternativos. Y la siempre “equidistante y pura” sociedad civil habitualmente es más permeable al discurso moral. En tales situaciones, el interrogante es político y la respuesta es siempre ética. La respuesta eticista oculta un rechazo a las múltiples praxis que trasvasan los grilletes liberales de la democracia.

Las reflexiones de Rebellato nos ayudan a profundizar en ciertas características culturales —entendidas como estructuras de comportamiento que configuran la personalidad-subjetividad-sensibilidad del ser humano— presentes en los “patios interiores” de las democracias y Estados posneoliberales.⁴⁴ Al menos para el caso argentino, esto puede observarse principalmente en los grandes conglomerados urbanos. Se trata de un imaginario que cercena las posibilidades de radicalizar la democracia, ampliar derechos a sectores populares y potenciar las demandas de los diversos sujetos políticos emancipatorios. Allí se encuentra uno de los tantos frenos a su ampliación y profundización, ¿cómo destrabar, entonces, esta cerradura afectiva?

En el contexto político argentino, una de las respuestas dadas por el propio Estado es la que enfatiza la necesidad de profundizar la batalla cultural que en los medios de comunicación hegemónicos tiene a su enemigo más poderoso. La ley de medios de comunicación que obliga a la desmonopolización, no se ha implementado. Sin embargo, existen indicios para señalar que ésta no es la madre de todas las batallas. O habrá que admitir al menos que hay otros frenos que operan con igual eficacia, como las políticas de desarrollo y de consumo. Tales políticas han permitido cierta recuperación del empleo y reducir niveles de pobreza, pero han dejado casi intactas las matrices de concentración de la riqueza que producen y mantienen profundas desigualdades. Es cierto,

⁴⁴ En alusión a la obra de Norbert Lechner, *cf. Los patios interiores de la democracia: subjetividad y política*, Santiago de Chile, Flacso, 1987.

en los Estados posneoliberales la economía ha tenido que agachar la cabeza varias veces frente a la política. Pero la ingeniería política de estos Estados no ha logrado mayores avances cuando se discute la concentración del capital. Ante tamaño desafío el sujeto político se encuentra cooptado, aplastado o cansado. Ha devenido individuo calculador-consumidor⁴⁵ o víctima de prácticas clientelares. Se trata de los límites de los Estados posneoliberales con formato de capitalismo estatal. Así, las variantes electorales sólo imaginan gestiones acordes con las demandas del “hombre común”, motivado hace tiempo por el sentimiento neoliberal.⁴⁶ La política electoral deviene entonces administración del tiempo y producción de utopías tecnocráticas (terminar con la inseguridad, bajar la inflación, mantener la masa trabajadora, mejorar el sistema educativo o lograr mayor rentabilidad en la producción). Las propuestas políticas reaccionarias y conservadoras añoran volver al paraíso perdido del neoliberalismo, ahora con más compasión social y rostro democrático y consensual. Desde esta pasión nostálgica se erigen en profetas de viejas sociedades. Y las fuerzas político-partidarias —pudiendo imaginar un horizonte social con más democracia, equidad y justicia social— tropiezan o incluso se arrodillan ante el realismo político. Siendo críticos del neoliberalismo y, por lo tanto, contando con la posibilidad de imaginar un futuro distinto, no han tenido la lucidez y osadía para desprenderse de esa forma de hacer política. O su miedo al pasado (las sombras del neoliberalismo) les impidió pensar otro futuro... La memoria del horror devino entonces impotencia política.

Somos conscientes de que nuestra interpretación es profundamente aproximativa. Carece de la claridad y ordenamiento categorial y argumentativo que ofrece siempre el distanciamiento temporal con el acontecer histórico estudiado. Pero sospechamos que hay un núcleo teórico y político que nos desafía a seguir pensando la realidad

⁴⁵ O como decíamos más arriba con Ludovico Silva, productor de “plusvalía ideológica”. Por ejemplo, para el filósofo marxista, el tiempo libre en el capitalismo es “un ‘tiempo libre’ en el que trabajamos para la preservación del sistema, es tiempo de producción de la plusvalía ideológica”, cf. Ludovico Silva, *Teoría y práctica de la ideología* (1971), 7ª ed., México, Nuestro Tiempo, 1978, p. 205.

⁴⁶ Nuestro planteamiento no quiere caer en la tentación elitista de pensarse por fuera y por encima de las múltiples enajenaciones que acosan al “hombre común”. Las más de las veces somos parte de ese ejército de ocupación. Pero para “tirar la primera piedra” no hace falta estar desajenado. En última instancia, se trata de intentos por resignificar impotencias y desesperanzas, de las cuales también están hechas las historias de los derechos conquistados y las emancipaciones logradas.

para intentar transformarla. Se trata del vínculo entre economía, tiempo, sujeto político y sensibilidad. Hinkelammert, Rozitchner, Lechner, Moulian, Rebellato y tantos otros intelectuales como así también las praxis de los movimientos sociales, aportan lo suyo para continuar con la reflexión crítica y creativa sobre tal desafío.

Como hemos afirmado anteriormente y en otros trabajos,⁴⁷ las democracias progresistas latinoamericanas, tanto lo que queda de ellas como las que podemos esperar, tienen ante sí el desafío de desinstalar aquella subjetividad-sensibilidad social aún encorsetada en los cánones estético-políticos del neoliberalismo. Se trata de sensibilidades colonizadas a partir de políticas asentadas también en la seducción del consumo. La variante neoliberal del consumo ha sedimentado una cultura política que moraliza los problemas políticos al llevarlos al plano de la sola responsabilidad/culpa individual, lo que torna invisibles las formas de dominación, explotación y exclusión que fundan los sueños de felicidad en el goce violento de los objetos y cuerpos-mercancía. Todo consumo neoliberal produce su propia interioridad. Y la inflación de discursos ético-morales lubrica el estado de insatisfacción del hombre común. Cercena el imaginario utópico y anula la capacidad para situarse y pensarse desde un nosotros democrático. Así, el realista y conformista hombre común también se baña con la generosidad del carnicero de Adam Smith, ¿podrán ambos algún día devenir sujetos? El socialismo del siglo XXI dejará de ser mera imaginación placentera para impotentes y cansados cuando, entre sus múltiples desafíos, se anime a enfrentar el problema económico y político-cultural del consumo. Porque allí residen diversos modos de colonizar la sensibilidad humana, el deseo, el placer y se sacraliza el sacrificio como única mediación social. El consumo moralizado es placer y gozo fetichizado, invertido, inhumano. Como ya alguna vez afirmamos: la democracia popular no será posible si sucumbe a la seducción del sacrificialismo, del capitalismo, del patriarcalismo y el racialismo devenidos subjetividad en “el hombre común”. Tal vez en ese “hombre común” a desmontar esté el sujeto que falta para profundizar la democracia, pero se encuentra dormido o, en el peor de los casos, entretenido y excitado con los sueños del amo. Y frente a los nuevos procesos sociopolíticos de la región

⁴⁷ Cf. Carlos Asselborn, “Economía, ética y estética: ¿qué hace el capitalismo con el cuerpo que somos?”, *Economía y Sociedad* (Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo), año XIX, núm. 32 (enero-junio de 2015), pp. 55-70.

una cosa parece clara: los Estados posneoliberales no han logrado despabilarlo. El gozo burgués-neoliberal parece ser más fuerte que el deseo de emancipación, ¿podrán despertarlo algún día los “nuevos sujetos políticos”?

RESUMEN

A partir de la pregunta sobre si las “democracias posneoliberales” han podido desmontar la subjetividad ciudadana que todavía siente y desea con la sensibilidad neoliberal, el artículo problematiza los conceptos *sujeto político* y *democracia “popular”*. También recupera aportes del pensamiento crítico latinoamericano en los que subyace la siguiente hipótesis: la emancipación supone dismantelar en la ciudadanía los deseos, pasiones y emociones que apuntalan y reproducen corporalmente la dominación. El desafío teórico-político supone la remoción de las formas de sentir jerarquizadoras de lo social, sacrificiales, racistas y patriarcalistas presentes en el “hombre común” y en los autodenominados sujetos políticos.

Palabras clave: sujeto político, democracia, sensibilidad, emancipación.

ABSTRACT

Have “post-neoliberal democracies” been able to dismantle that citizen subjectivity that still feels and wishes in accordance to the neoliberal approach? With that question as starting point, this essay questions the concepts of *political subject* and “*popular*” *democracy*. It also claims back some critical Latin American thought with the following fundamental hypothesis: emancipation entails a dismantling of the citizens’ desires, passions and emotions that physically support and reproduce domination. Therefore, the theoretical and political challenge is to get rid of the hierarchical ways of feeling —sacrificial, racist and patriarchal— nested in the social realm of the “common man” and the self-proclaimed “political subjects”.

Key words: political subject, democracy, sensitivity, emancipation.