



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO



Facultad de Derecho



**El tiempo y el derecho en la
posmodernidad**

El análisis de una transición

T E S I S

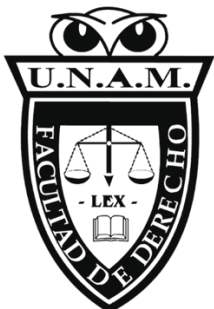
Que para obtener el título de
Licenciado en Derecho

P R E S E N T A

Héctor Mondragón González

Director de Tesis

Mtro. Jimi Alberto Montero Olmedo



México, Ciudad Universitaria, 2020

Cd. Mx.



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*A mi mamá, Teresa, por enseñarme a sentir y a pensar,
porque por ti escribo y me escribo.*

*A mi papá, Guillermo, por introducirme en la filosofía y
en la literatura,
porque por ti leo y me leo.*

*A Alaia, mi sobrina, por hacernos ver, en tiempos de
oscuridad, que siempre hay motivos de esperanza.*

Agradecimientos

A quienes me dan esperanza

A mis amigas de la preparatoria:

Aída, me haces ver que toda lucha es una historia.

Frida, toda idea florece entre tus manos.

Sandy, con una sonrisa me recuerdas quién soy.

A mis hermanxs:

Águila, gracias por creer en universos imposibles.

Cuau, me permitiste los primeros pasos dentro de un nuevo mundo.

Eli, tus conversaciones tan elocuentes me han hecho dudar.

Oscar, la revolución no se escribe, la escribimos.

Ricardo, los relojes también sabrán tirotear de nuestro lado.

Rosy, me enseñaste a observar el tiempo.

A quienes no nombro, pero que me hicieron crecer.

A las valentas:

Andrea, me salvaste la vida; nunca lo olvidaré.

Elena, aún en la lejanía, siempre estás presente. Gracias por permitirme conocerlas. ¡Al trabajo, a la victoria...!

Marta, gràcies a tu he pogut mirar el món des de múltiples mirades silenciades. Gràcies a tu les he escoltat.

Mel, hagamos florecer el tiempo; cantemos multopías.

Pauli, tu presencia es un abrazo para el alma.

Gracias por sus voces. Que su fuego sea siempre señal de rebeldía.

A mis profesorxs:

Dra Susana Dávalos, gracias a usted pude acercarme a la investigación, y espero permanecer en este mundo.

Dr. Germán Sandoval, Me abriste camino en la filosofía. Gracias por orientar, con sentido crítico, a tantas generaciones.

Dr. Victórico Muñoz, me transmitió un método para leer la filosofía, un camino para comprender el mundo y el entusiasmo por la enseñanza.

A la UNAM, en especial al Seminario de Filosofía del Derecho:

Dra. Socorro Apreza, la dirección del seminario está en las mejores manos. Espero que pronto la de la Facultad.

En la elaboración de esta tesis agradezco profundamente los comentarios de la Mtra. Libia Contreras Yttesen, a quien admiro por su compromiso y responsabilidad. Eres estimulante, y tu trabajo ha sido indispensable. Reconozco asimismo a la Dra. Ana Álvarez Romero, quien me hizo algunas recomendaciones de estilo sobre todo en los últimos capítulos de este trabajo. Sin duda, una mención especial debe ser hecha respecto de mi asesor de tesis, el Mtro. Jimi Alberto Montero Olmedo, por la infinita paciencia que me ha tenido, por sus ideas y su apertura.

Agradezco también a todas las personas que, además de las ya mencionadas, aportaron con sus ideas en esta obra.

Cabe hacer el recordatorio de que, sin los contribuyentes, ninguna palabra hubiera sido posible.

Contenido

<i>Introducción</i>	1
<i>Capítulo I Ideología y derecho</i>	7
1. Ideología.....	7
2. Derecho	20
<i>Capítulo II Ideología legal: disciplina y discurso.</i>	29
1. Ideología legal	29
2. Disciplina	35
3. Discurso	38
<i>Capítulo III La vita activa y la modernidad</i>	45
1. Vita activa, vita contemplativa, vita civilis.....	46
2. Dos modernidades.....	54
<i>Capítulo IV Las posibilidades emancipatorias del tiempo</i>	61
1. Cronos, Kairós, Eón.....	61
2. Materialismo dialéctico del encuentro.....	67

Capítulo V La utopía líquida.....	79
1. Aceleración.....	79
2. Utopía.....	85
3. Utopía líquida.....	90
Capítulo VI La multopía y el derecho de los oprimidos.....	103
1. Multopía	103
2. Derecho de los oprimidos	115
Conclusiones	125
Bibliografía	129

[L]a casa sólo ha albergado fantasmas sin voz, sin deseos. Ésta es su herencia: una casa de muertos. El lugar es un campo minado, una desolada planicie estéril donde dos ejércitos han jugado a la guerra. ¿Estallarán las bombas latentes? ¿Volverá a crecer la hierba?

Nadie me verá llorar, Cristina Rivera Garza

Introducción

El tiempo ha sido un elemento muy estudiado recientemente por diversos autores. La razón es que su aceleración es cada vez más evidente. Sin embargo, la relación que tiene con el sistema jurídico y político, aunque implícita en dichos tratados, no ha sido delineada con mayor profundidad.

Observamos el ascenso de los nacionalismos y de los populismos. Acecha el neofascismo y el neonazismo. Tenemos en la puerta peligros inminentes como la crisis ambiental, pero no parece que el derecho responda con la agilidad que se requiere. Es decir, al parecer los fenómenos sociales cambian con mayor velocidad que las leyes.

La problemática que investigamos surge de la observación de realidades que, dada su disincronía, se vuelven incompatibles y antagónicas. Hay ritmos lentos que se ven silenciados por el ajetreo de la economía. En ese sentido, el primer hecho social que nos alertó sobre la necesidad de estudiar con mayor detenimiento esta relación, fue la crisis ecológica de nuestros tiempos. Decidimos dar un paso atrás y no estudiar el caso en sí, sino las condiciones que le dieron lugar, y hemos llegado a la conclusión de que en el centro del debate debería estar el desequilibrio temporal. Posteriormente observamos que dicho desequilibrio no sólo impactaba el medio ambiente, sino que tenía consecuencias en otros ámbitos de la vida diaria, que son estudiados a lo largo de esta investigación.

Nuestra pregunta es entonces cómo afecta la noción y la experiencia del tiempo moderno en la constitución jurídicopolítica y si ésta tiene un efecto negativo en la democracia.

Nuestro objetivo general es identificar la forma en que la experiencia temporal incide en la aceptación y constitución del orden normativo.

Como objetivos específicos planteamos:

- Elaborar una noción del derecho que permita su análisis mediante el concepto del tiempo.
- Entender el contexto histórico en el que se formó la idea del tiempo desde la modernidad hasta la posmodernidad.
- Proponer herramientas conceptuales adecuadas para estudiar alternativas jurídicas acordes a la aceleración temporal.

El acercamiento que proponemos al tema es desde una epistemología posmarxista, que precisa, principalmente, de las obras de Hardt y Negri. Si bien encuadramos nuestro análisis en la posmodernidad, nuestras propuestas no son posmodernas en el sentido de que no pretenden continuar con las perspectivas que prescriben como solución la preminencia de los microrrelatos. Se plantean, más bien, críticas radicales a la modernidad.

Se ha preferido abordar autores poco estudiados desde la tradición jurídica, ya que en muchos de los casos, continúan con saberes decimonónicos que, por obvias razones, no atienden los problemas de la contemporaneidad. Siempre buscamos, sin embargo, apelar al estado del arte de nuestro tema.

Para este estudio nos valimos de todas las herramientas a nuestro alcance; desde la observación hasta el análisis documental. Intentamos abreviar de fuentes latinoamericanas para poder elaborar una teoría basada en el entorno que nos es próximo.

Es probable que se cuestione el tono con el que se escribe. Para ello, habremos de precisar que el lenguaje metafórico es una herramienta importante para ir más allá del significado de las palabras. En filosofía, a diferencia de las ciencias sociales, es factible la utilización de metáforas para la explicación de los conceptos. Incluso en ciencias sociales, y hasta en las ciencias duras, se vuelve difícil escapar de ellas. No está dentro de nuestros objetivos ahondar sobre la

literacidad y el empleo de las metáforas en la redacción académica y en la investigación filosófica. Sin embargo, encontramos el lenguaje figurado como una herramienta de la cual se puede servir la filosofía para intentar dar respuesta a las preguntas más relevantes que plantea. No sólo eso, sostiene Mark Johnson, profesor de filosofía en la Universidad de Oregon, que «todos los conceptos filosóficos están definidos por metáforas conceptuales»¹.

Asimismo, nos servimos de materiales diversos, en ocasiones de obras literarias, cinematográficas y aun hilos de Twitter, ya que la realidad que analizamos se plasma en la cultura cotidiana por lo que un análisis que los ignorase resultaría un despropósito.

Esta tesis se puede dividir en tres secciones. Los primeros dos capítulos abordan la relación entre la ideología y el derecho; los siguientes dos, la concepción moderna del tiempo y las posibilidades de cambio, y, finalmente, los últimos, presentan la propuesta conceptual de nuestro trabajo.

Primero se analiza la cuestión del derecho, se busca llegar a una definición que nos permita analizar la dimensión temporal en los capítulos subsecuentes. Para ello, comenzamos por estudiar la ideología como un sistema que universaliza valores para preservar el *statu quo*. De esta manera, estudiamos al derecho como una herramienta ideológica que presenta, refuerza y hace efectiva la ideología de la clase dominante. La importancia que esto tiene para el tiempo es que, el derecho, entonces hace efectivo el ritmo que marcan las élites y, en consecuencia, silencia el de las clases subalternas.

El segundo capítulo analiza con mayor profundidad esta relación. Pretendemos dejar claro que existe una ideología legal, diseñada para paralizar las pretensiones de las clases subalternas, y que funciona tanto en un nivel disciplinario,

¹ Cfr. Johnson, Mark, «Philosophy's debt to metaphor» en Gibbs, Raymond (ed), *The Cambridge handbook of metaphor and thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, p 40.

entendido en el sentido de Foucault, como en un nivel discursivo. Este acercamiento implica un rompimiento con las teorías del derecho que postulan una norma apriorística como validez para el sistema normativo y pone en el centro de la discusión el poder y su naturaleza contingente.

El siguiente acápite tiene por objetivo dilucidar el origen de la modernidad, es decir, de la concepción temporal moderna; sostenemos que la transición de la Edad Media a la modernidad surge a causa de un cambio en el ritmo de vida, que impactó en las creencias y en los valores, esto es, en la ideología de las clases dominantes.

Después de comprender cómo surge el tiempo cronológico, se busca, en el siguiente apartado, caracterizar las dimensiones de una comprensión temporal distinta que facilite la emancipación de las clases subalternas. Se teoriza sobre la posibilidad de cambiar la lógica en que se concibe la realidad, y por tanto, la lógica sobre la cual está montada la ideología y el derecho.

Finalmente, presentamos nuestra propuesta conceptual, la cual esperamos añada claridad en cuanto a las potencialidades de la multitud y de las comunidades como sujetos jurídicos emergentes.

Nuestra propuesta consta, en primera instancia, de una crítica de la utopía; planteamos que este concepto cristaliza el tiempo cronológico en oposición al caiológico y que, por ende, es solamente un accesorio de ideología, una herramienta conceptual que permite la abstracción de las ideas, de modo que se puedan movilizar las masas bajo discursos que en realidad no cuentan con un respaldo sólido en la realidad material.

Con la aceleración temporal, que se hace evidente en la modernidad contemporánea, las ideas se hacen más abstractas hasta llegar a un punto en el cual las contradicciones del sistema son palpables y representan una especie de dique. La utopía aparece cada vez más difícil de conseguir.

Indicamos que hay dos respuestas posibles: la retrotopía, término tomado de

Bauman, y la multopía, que es una propuesta conceptual propia. La primera es la imposición de una nostalgia por utopías pasadas, la venta de un artículo ya echado a perder y que se traduce en nacionalismos y populismos autoritarios; mientras que la segunda se ocupa de regresar la operación temporal a las clases subalternas, lo que conlleva la reoperación del poder y del derecho. Es necesario imaginar nuevos mundos posibles; utopías realizables. Para que este oxímoron sea factible, se tendrá que optar por un diálogo intertemporal equilibrado y un fin de las pretensiones de dominación.

La multopía consiste en pensar afuera de las estructuras epistémicas que han dominado y silenciado las voces de las clases subalternas. Este trabajo es un intento por reivindicar saberes distintos que son aparentemente incompatibles con la ortodoxia académica, política y económica. La intención no es otra que la de mostrar que las vías son muchas, pero que nos han sido negadas, y el tiempo no espera más; está por estallar.

Capítulo I

Ideología y derecho

El amor existe
para que estallen los relojes
lo largo se vuelva corto

lo breve infinito

y la belleza borre
la fealdad del mundo.

El amor existe, Cristina Peri Rosi

A primera vista el derecho y el tiempo son ajenos. No es así. Para adentrarnos en esta relación debemos establecer cuáles son los conceptos básicos que se utilizarán a lo largo de este trabajo de investigación. Este primer capítulo se encargará de introducir y definir qué es el derecho y cómo depende de la ideología y del sentido.

La base epistemológica que utilizamos abrevia del marxismo pero se adapta a las exigencias de una realidad que ha cambiado, en consecuencia, utilizamos otras epistemologías para profundizar en nuestra comprensión del sistema jurídico.

1. Ideología

La ideología se concibe en este trabajo como un producto de las condiciones materiales que, mediante el discurso y la disciplina permite universalizar un sentido común espaciotemporal que facilita la reproducción de los medios de producción y, en consecuencia, la perpetuación de un grupo en el poder. De esta manera, aísla

mediante el terror a las clases subalternas² y les impide expresar sus necesidades, por lo que genera un estado de soledad.

A decir de Marx, «las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época»³. Se puede conocer cuáles son estas ideas mediante la lectura de lo que ha sido legitimado por el Estado. Dicho ente, el Leviatán, precisa del terror para ser obedecido.

La ausencia de conflictos no implica la existencia de paz.

De una sociedad cuyos súbditos no empuñan las armas porque son presa del terror, no cabe decir que goce de paz, sino más bien que no está en guerra. [...] [A]quella sociedad cuya paz depende de unos súbditos que se comportan como ganado, porque sólo saben actuar como esclavos, merece más bien el nombre de soledad que de sociedad⁴.

La ausencia de «sedición» puede deberse a un estado de terror en el que la multitud está inmovilizada para actuar. Cuando esto ocurre, quien actúa, sin resistencia o con poca, es el gobierno. Puede llegar, en términos de Spinoza, al estado de soledad. Este terror es un concepto muy vago, se encuentra en las ideas de los clásicos; pero puede ser un antecedente de términos que pretenden plantear que hay discursos o prácticas que fomentan la «parálisis», la «docilidad» o la

² Spivak, Gayatri, «Can the subaltern speak?» en Spivak, Gayatri, *A critique of postcolonial reason: toward a History of the vanishing present*, Massachusetts, Harvard University Press, 1999. En este trabajo preferimos hablar de clases subalternas más que de clases sociales o conceptos que son parecidos porque en la centralidad de nuestro planteamiento se encuentra la posibilidad de hablar o de no hacerlo. Tenemos presente la obra de Spivak a lo largo de nuestro análisis. Massimo Modonesi la define, además, como «condición y [...] proceso de desarrollo subjetivo —de subjetivación política centrada en la experiencia de la subordinación— que incluye combinaciones de aceptación relativa y de resistencia, de espontaneidad y conciencia». Cfr. Modonesi, Massimo, «Subalternidad» en González Pablo, (ed.), *Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo* México, UNAM, 2012, p. 12, <http://conceptos.sociales.unam.mx/conceptos_final/497trabajo.pdf> (Corchetes propios).

³ Marx, K. y Engels, F. *La ideología alemana*, Barcelona, Ediciones Grijalbo, 1970, p. 50. Corchetes propios.

⁴ Spinoza, Baruch, *Tratado Político*, Madrid, Editorial Alianza, 1986, p. 120. (Corchetes propios).

«alienación», de manera que el *statu quo* se preserve.

El terror es, más que una acción, un estado. Impide presenciar la realidad, Sumerge a la sociedad en una ficción; no se ve más que una pantalla. Antes de que Sartori lo propusiera, el humano ya era *Homo Videns*. Aunque no existía la televisión, se guiaba por lo que veía o, más bien, por lo que pensaba que veía. Si bien con la televisión se puede dirigir el engaño que lo informa, desde antes, las condiciones materiales en las que alguien vivía ya determinaban la manera en que se aprehendía el mundo. Todos viven timados, hasta los capitalistas. Esta ignorancia de cómo funciona el modo de producción no es, según la tradición marxiana, inoculada adrede; sin embargo, la clase dominante, consciente de su *status*, busca perpetuarlo, reproducirlo⁵. La ideología es un error en la conciencia de la realidad. No es conciencia falseada; se ha conformado a través de la socialización, de los encuentros y de los clivajes producidos, así como de la manera en que éstos han perdurado en cada individuo.

Marta Harnecker retoma la metáfora propuesta por Althusser en la cual la sociedad se comprende como un edificio con una infraestructura y una superestructura⁶. Para ella, la ideología es como el cemento que permite la cohesión del todo⁷. Para que el estado de las cosas se preserve es necesario que las prácticas y los discursos permitan la cohesión de la sociedad, incluso cuando los intereses de las clases sociales sean antagónicos.

La ideología es un producto de las condiciones materiales, no porque éstas le den origen como causa eficiente, sino porque son condición para su existencia; ésta es, a su vez, condición para la reproducción de las relaciones de producción.

⁵ Marx, K y Engels, F, *La ideología... op. cit.*, p. 51. Por eso dominan también mediante la producción de ideas, se forma, por tanto, una clase de intelectuales dentro de la propia clase dominante.

⁶ Althusser, Louis, *On the reproduction of capitalism: ideology and ideological state apparatuses*, Nueva York, Verso, 2014, p. 53.

⁷ Harnecker, Marta, *Los conceptos fundamentales del materialismo histórico*, Madrid, Siglo XXI, 1976, p. 68.

Los autores de *El Capital* pensaban que para desenmascarar el engaño y salir de la ideología capitalista, era menester realizar un estudio científico de la realidad. El desencanto no sería suficiente ante la ausencia de un cambio sustantivo y profundo de la realidad. Según las tesis sobre Feuerbach, en especial la decimoprimer, la filosofía tiene la función de transformar las condiciones materiales⁸.

Bajo este esquema, marxiano hasta ahora, la tendencia ideológica proletaria pertenece al conjunto ideología; sin embargo, podemos entender, como muchos autores, entre ellos Villoro, al subconjunto definido por la tendencia ideológica de la clase dominante como ideología en sentido estricto. Así, llamamos ideología a toda percepción errónea de la realidad que cumple imperativamente con dos condiciones: invalidez argumentativa y el objetivo de preservar a un grupo en el poder⁹. Villoro, sin embargo, toma precauciones y distingue el pensamiento disruptivo de la ideología, la cual, en sentido estricto, denomina pensamiento reiterativo, precisamente porque busca que las ideas de la clase dominante se repitan, sigan vigentes en la sociedad, permitiendo que el poder quede en las manos de la élite.

El mismo autor concibe el pensamiento disruptivo como un posicionamiento ante los valores hegemónicos, de manera que el individuo o la sociedad buscan la autenticidad de los valores. Esta autenticidad, no obstante, resulta profundamente criticable. Es imposible determinar qué es un valor auténtico. Villoro indica que el pensamiento disruptivo surge cuando la sociedad se da cuenta de la hipocresía¹⁰. Aunque postula ciertos valores, el Estado actúa con otros. Villoro confunde así la autenticidad con la coherencia.

En este sentido, sostenemos que el pensamiento disruptivo no es

⁸ Marx, Karl. «Tesis sobre Feuerbach», en Marx, K. y Engels F., *La ideología... op. cit.*, pp. 665-668. Especialmente en la famosa tesis 11.

⁹ Villoro, Luis, *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, México, FCE, Colegio Nacional, 2016, p. 180.

¹⁰ *Ibidem*, p. 199.

necesariamente contrahegemónico; puede servir, inclusive, para adaptar el sistema a las exigencias; si todo fuese pensamiento reiterativo no habría necesidad de Estado. Tampoco sería necesario el mismo porque no habría motivo de engaño. Si existe el pensamiento reiterativo, es necesario que se acompañe de una tendencia disruptiva que permita la adaptación de las instituciones. Reclamarles coherencia no implica necesariamente que éstas garanticen el bienestar integral de la sociedad, puesto que no se transforman de raíz las condiciones materiales que les dan lugar. Distinguiremos entonces entre tres categorías: el pensamiento reiterativo, el pensamiento adaptativo-disruptivo y el pensamiento contrahegemónico.

La pervivencia de las instituciones necesita de las adaptaciones institucionales, por lo que no es raro que, vestida de pensamiento disruptivo, se cuele una adaptación para reproducir las relaciones de producción. Es el caso, por ejemplo, del keynesianismo. En Estados Unidos de América, se les tilda de socialistas a quienes proponen un sistema en el que la participación del Estado en la economía sea mayor. Esta política económica ha permitido la continuación de un modo de producción capitalista; en su momento, después de la crisis de 1929, le proporcionó una bocanada de aire fresco.

No podemos negar, sin embargo, que estas luchas, por más que sean adaptativas, han conquistado derechos para las clases subalternas. Como señala Carlos Pereyra: «Desde el sufragio universal hasta el conjunto de libertades políticas y derechos sociales han sido resultado de la lucha de clases»¹¹.

En la misma categoría entra la socialdemocracia, sus reformas no llegan al fondo. Quienes enarbolan esta crítica suelen ser quienes proponen una revolución armada. Prometen, en un acto, cambiar las relaciones de producción. Estas posiciones también son una continuación del pensamiento reiterativo. Buscan coherencia, pero no cambian las condiciones bajo las cuales se concibe el mundo.

¹¹ Pereyra, Carlos, *Sobre la democracia*, México, Instituto Electoral y de Participación Ciudadana del estado de Jalisco, 2012, p. 30.

Las revoluciones armadas son un falso Kairós, son una promesa infundada de un futuro mejor, una falsa esperanza, que, por lo mismo, reproduce el discurso del pensamiento reiterativo; las revoluciones son reformistas porque la concepción espaciotemporal se mantiene, y es ahí donde existen las condiciones de posibilidad de todo cambio.

El pensamiento reiterativo entraña una contradicción evidente. Plantea la posibilidad de una utopía, pero reproduce las relaciones de producción.

«La filosofía, en general, no existe en realidad» escribe Gramsci de manera preliminar a su descripción del sentido común¹². La filosofía, en el sentido de Gramsci, no existe porque lo que prima es una «colección fragmentaria de ideas y opiniones»¹³. El sentido común es una interpretación nubarrada de una filosofía creada por una élite intelectual al servicio de las élites políticas y económicas que ha sabido permear entre los «simples»¹⁴. La fe cristiana —católica— es un ejemplo de cómo un cierto grupo de intelectuales orgánicos, en este caso los jesuitas, han propiciado una estabilidad para que las ideas de los «simples» y las de los intelectuales coincidan. En este equilibrio reside la permanencia del poder del grupo hegemónico.

En nuestra opinión, podemos ver un proceso similar, también en la religión, con los grupos evangélicos contemporáneos. El acercamiento de los intelectuales a los «simples» es una clave para comprender el éxito de la propagación de estos

¹² Gramsci, Antonio, *Selections from the prison notebooks*, Nueva York, International publishers, 1992, p. 326.

¹³ *Ibidem*, p. 328.

¹⁴ Gramsci utiliza el término «simples» para referirse a los subalternos en oposición a los intelectuales; a aquellos que pueden virar en sus convicciones y asumir un papel de subordinación intelectual, en el cual aspiran a tener una posición en un campo social que no les corresponde, por lo tanto, inaccesible *Cfr. Ibidem*. p. 327. Así, en una entrevista realizada se puede observar que lo que se conoce como aspiracionismo de clase media es en realidad un conformismo con el *statu quo*. Concretamente en algunas regiones del norte de Oaxaca, según cierto informante, se produce el fenómeno de que quieren parecerse a los poblanos. En general, Gramsci mantiene las comillas, probablemente teniendo en mente que lo «simple» es mucho más complejo de lo que se piensa.

grupos. Mientras el arzobispo primado de México preside una ceremonia con escoltas, el pastor más cercano al presidente Andrés Manuel López Obrador, oficia desde un edificio en Iztapalapa, una de las alcaldías más peligrosas y pauperizadas en Ciudad de México.

Pensemos en el «espíritu» de Lucio Cabañas. El pobrismo era una filosofía que no le pertenecía a la clase intelectual sino a los «simples», a los subalternos; no había necesidad de explicar nada sobre el marxismo-leninismo a quienes sufrían de la pobreza y tenían más cercana la idea de tener pan para sus hijos. Populismo en un doble sentido; primero porque permite hacer extensivo un discurso de las élites intelectuales al grueso de la población y también porque ese discurso, cuando se amalgama con otras luchas, crea un «pueblo»¹⁵.

Para Gramsci la filosofía se purifica en el momento en que se depura de los elementos meramente intelectuales y llega a la práctica, entonces se vivifica. Pasa a ser buen sentido¹⁶. El punto es hacer crítico lo que ya existe en el sentido común, la creatividad inherente al humano, la habilidad que tienen todos de «filosofar» es la semilla. La filosofía, tal como la entendemos ahora, es «el sentido común de los estratos más educados de la sociedad»¹⁷. Pero en el sentido de Gramsci, no debe quedarse en un sectarismo; por el contrario, la filosofía debe estar acompañada por la práctica, lo cual conlleva que la gente simple deje el sentido común y eleve sus consciencias para formar un bloque moral e histórico. La filosofía es de los más y no de los menos.

Este sentido común debe ser absorbido por un sentido bueno o revolucionario,

¹⁵ Laclau, E. y Mouffe, C., *Hegemony and socialist strategy. Towards a radical democratic, politics*, 2ª edición, Nueva York, Verso, 2001, p. 182. La amalgama de la cadena de equivalencias «cambia la identidad de los diferentes grupos de manera que sus demandas se articulen equivalencialmente con las de otros», *Ibidem*, p. 183.

¹⁶ Gramsci, Antonio, *op. cit.*, pp. 326 y 328: «Es el núcleo saludable que existe en el sentido común a lo que se puede llamar buen sentido».

¹⁷ *Ibidem*, p. 331.

pero que conserva la unidad de las clases subalternas, en oposición a la ideología dominante. No puede llamársele ideología a la filosofía porque, precisamente, busca romper con el pensamiento reiterativo que pretende que unos cuantos mantengan sus posiciones de poder.

La idea del filósofo italiano se ancla en el presupuesto de que el pueblo simple piensa —filosofa—; pero, al no seguir la lógica racional y permanecer en el «folclore», es, en cierta manera, inferior a lo que la filosofía puede aportar¹⁸. Por consiguiente, la libertad proviene de elevar la consciencia de los simples, quienes se encargan de ello no son necesariamente parte de las clases subalternas, pero sí deben tener una conexión «espiritual», empática, con éstas¹⁹.

La premisa de que el sentido común es inferior es inválida, puesto que tal afirmación pertenece a una lógica totalitaria. Aun así, el dilema está en que la consciencia gramsciana de que el sentido común es inferior a la intelectualidad es parte del sentido común, y a este quiste en el pensamiento se debe que la clase

¹⁸ «Alguien que sólo habla su dialecto o entiende el lenguaje estándar de manera parcial, necesariamente tiene una intuición más o menos limitada y provincial del mundo, la cual está fosilizada y anacrónica en relación con las corrientes de pensamiento que dominan la historia del mundo». *Ibidem*, p. 325. Crehan, una de las estudiosas más importantes de Gramsci, no está completamente de acuerdo con lo que decimos. Para ella, Gramsci es, simplemente, «antirromántico». Dice que «Gramsci, a diferencia de Arendt, no tiene deferencia por las concepciones populares». *Cfr. Crehan, Kate, Gramsci's common sense, inequality and its narratives*, Durham, Duke University Press, 2016, p. 50; pero no por eso el filósofo debe ignorarlas; todo lo contrario. El sentido común en Gramsci no es algo que se busque recuperar, sino transformar y homogeneizar de modo que forme una filosofía homogénea; debe ser depurado con el fin de que sólo quede el «buen sentido». Para Crehan, Gramsci ve con buenos ojos las narrativas subalternas porque son la «última fuente de concepciones políticas (¿de derechos también?) que pueden desafiar al sistema» *Cfr. Ibidem*, p. 62. Sin embargo, un nuevo sentido común impone la nueva necesidad de una nueva cultura, y es aquí donde Gramsci parece tener más problemas con las múltiples culturas. Pensamos en la Italia de su época, donde existen múltiples lenguas regionales. Si pensamos en lo que dice la cita con la que iniciamos esta nota, al parecer Gramsci preferiría una sola lengua que una multiplicidad porque brindaría la ventaja de unificar las luchas. A su vez, esta unificación brindaría un epistemicidio, como elaboraría de Sousa y como al final de este trabajo se observará, este epistemicidio es contrario a los intereses de los subalternos. Crehan piensa, no obstante, que en otros pasajes Gramsci es más benévolo con las lenguas regionales, porque señala que «es bueno aprenderlas porque con ellas nos sentimos como en casa», *Cfr. Ibidem*, p. 66.

¹⁹ *Ibidem*, p. 330.

subalterna siga en las penumbras. No puede callar, en tanto se le impongan saberes desde las clases intelectuales —sin importar de donde provengan—.

El sentido común, nebuloso, es materia prima de la ideología. Las distintas tendencias ideológicas se disputan ese terreno pantanoso para hacerlo homogéneo. En aras de una supuesta racionalidad —una se dice ser más racional que la otra— chocan y se disputan el pensamiento líquido, que puede volverse sólido. Son los intelectuales orgánicos quienes tienen la labor de llevar, desde arriba, desde las élites de lo «bien pensado», un conocimiento accesible y homogéneo que pueda ser entendido por todos. Tal es la aspiración de los grupos en el poder. Se gana creando subjetividades que se sometan a las decisiones de las élites. La victoria radica en reprimir el ser, lo cual se logra mediante las reglas del discurso y del cuerpo; pero también mediante los mecanismos coercitivos del Estado. Por regla general, las subjetividades, sin embargo, son afines al capitalismo y al Estado nación. Esto quiere decir que, incluso cuando hay un entramado político que propone generar un cambio en lo que respecta a las posiciones de poder, aun cuando hay una contienda por el discurso, por el espacio y por las instituciones, queda lejana la disputa por las condiciones de existencia de estas ideas: la idea moderna del espacio y del tiempo.

Sin embargo, la disputa por el sentido común, en el sentido de Gramsci, no deja de ser importante. La creación de subjetividades a partir de éste es fundamental para inclinar la balanza hacia un pensamiento reiterativo, hacia uno adaptativo o, inclusive, hacia la disrupción en estricto sentido.

Hoy, con el crecimiento de las redes sociales, esto es más notorio. La disputa por el sentido común, siempre aforme, está en manos de unas cuantas empresas, en aquéllas que detectan los datos de los usuarios de las redes sociales. El asunto de *Cambridge Analytica* demostró que el ritmo de estas empresas es mucho más rápido que el de las leyes. El tiempo libre de sus usuarios es monetizado en forma de datos. La reconstrucción de las ideas se puede forjar desde la pantalla, a la carta, es decir, según la personalidad de los individuos. Las personas se nutren de lo que ven, de las ideas de los grupos hegemónicos

Otra forma de entender el sentido común es posible. Puede pensarse como un sexto sentido que permite que los cinco sentidos perciban; se trata más bien de la combinación de todos los sentidos para percibir la realidad compleja. Ésta es una noción influida por el pensamiento aristotélico²⁰.

Vivimos en un mundo que compartimos, lo cual implica un entendimiento común, un sentido común; un sexto sentido colectivo. Este sentido, dice Arendt, nos faculta para comprender lo que es distinto, la multiplicidad.

La modernidad, que nos aliena del mundo, nos conduce a perder el sentido común del que habla la filósofa alemana²¹. Se prefiere no pensar o, mejor dicho, se unifica la forma de pensar, lo que implica no pensar lo que es distinto²². El sentido universal se implanta, el totalitarismo avanza. Los conceptos pierden significado porque tienen, de lo universales que son, una infinidad de significados.

Con la pérdida del sentido común, se propicia el aislamiento de los individuos y por ende, la desesperanza y el miedo. Con el miedo, una ausencia de actividad política, y con ésta, una docilidad que favorece el *statu quo*, los regímenes totalitarios, el estado de soledad.

El totalitarismo anula el entendimiento, es decir, para Arendt, existe un entendimiento primario y eso es el sentido común; de corte kantiano, supone que hay una facultad innata en los humanos para comprender el mundo que nos rodea, pero que, al instalarse una misma estructura mental en múltiples subjetividades, se

²⁰ Crehan, Kate, *op. cit.*, p. 49.

²¹ Arendt, Hannah, *The human condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1998, p. 257.

²² «Lo que los hombres ahora tienen en común no es el mundo sino la estructura de sus mentes». *Ibidem* p. 283. Al acabarse la capacidad de entender el mundo, poco a poco se llega a la «estupidez»; para hacer una traducción más precisa, «necedad». Cfr. Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, trad., Pedro Ribas, Madrid, Gredos, 2019, p. 165. Arendt retoma el término de Kant. Cfr. Arendt, Hannah, «Understanding and Politics», en Arendt, Hannah, *Essays in understanding. Formation, exile and totalitarianism*, Nueva York, Schocken Books, 1994, pp. 313 y 314. Esta incapacidad de juzgar le impide también involucrarse políticamente, puesto que todo ha perdido un significado válido. *Ibidem*, p. 316.

aniquila éste. Pero hay suficiente «origen» en el humano, es decir, entendimiento para que pueda generarse una concepción del mundo sin la necesidad de categorías preconcebidas²³.

Por el hecho de que Arendt trabaja tanto con Kant como con Aristóteles, muchos autores piensan que la filósofa alemana tiene distintas formas de definir el concepto. No es así. El sentido común deriva del mundo que nos rodea y es la forma primaria de entenderlo, por tanto, al igual que en Gramsci, consideramos que se requiere de un conjunto de conocimientos previos, de los más simples y obvios, para interactuar entre seres humanos; sin éstos, la convivencia se vuelve imposible.

Hay, por tanto, dos definiciones del sentido común que nos son relevantes. Aunque parecen ajenas, no lo son. Nosotros entendemos que el sentido común, que se ha perdido casi por completo, proviene, como señala Arendt, de un mundo que compartimos. Dice Spinoza que, si conocemos, es porque podemos apreciar las cosas en movimiento. De hecho, según él, la única diferencia entre dos seres que parecen idénticos es el movimiento²⁴. Por ende, para llevar a sus mínimas expresiones el movimiento, necesitamos contar con dos dimensiones: el tiempo y el espacio. Todo entendimiento primario es una imagen creada y adquirida de estas dos dimensiones, y en consecuencia el sentido común es un conjunto de saberes fragmentado sobre lo que atañe a la categoría espaciotemporal. Pero esta fragmentación de saberes muere al universalizarse una sola forma de pensar²⁵.

Se ha instaurado un nuevo sentido común —universal— que es carente de definición. La ideología ha tomado su lugar y dos supuestos le son esenciales: el

²³ *Ibidem*, p. 322.

²⁴ Spinoza, Baruj, *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. Atilano Domínguez, Editorial Trotta, Madrid, 2000, p. 88.

²⁵ En días recientes, la lingüista Yasnaya Aguilar inició un hilo sobre las representaciones que cada uno tiene sobre el transcurso del tiempo a lo largo del año. Pese a lo que el autor de esta tesis hubiese creído, las formas geométricas en que la gente piensa el año son muy variadas. *Cfr.* Aguilar Yasnaya, Publicación de Twitter, enero, 2020, 11:44 pm. <<https://twitter.com/yasnayae/status/1216959223478849536?s=20>>

espacio está parcelado y el tiempo es lineal; ambos se pueden explotar *ad infinitum*.

El sentido común, vencido por el pensamiento reiterativo se ha vuelto homogéneo y articulado; pero está destinado a favorecer a las clases dominantes, por lo que no puede llamársele filosofía, sino que debe adquirir un carácter del todo contrario: ideología. Por ende, la reconstrucción del sentido común —que permitiría el entendimiento del otro y en consecuencia una democracia donde muchos mundos fuesen posibles— debe generarse desde los presupuestos epistemológicos del sentido universal que ha remplazado al sentido común. Para tal efecto, se hace indispensable comprender cómo se ha producido tal fenómeno, cuáles han sido sus efectos y qué estrategias pueden ser de utilidad para que las clases subalternas puedan ser escuchadas.

El mecanismo que permite universalizar el sentido común y totalizarlo, esto es, ideologizarlo, es el Estado, el término será entendido en este trabajo como un ente que separa a la multitud del poder y que para dicho fin cuenta con un elemento abstracto: la imagen ideologizada que proyecta a través del discurso en el pueblo, y un elemento concreto: el derecho que mediante la disciplina y la coerción respalda la imagen en el terror objetivo del castigo; ninguno de estos dos elementos puede ser completamente autónomo, por lo que siempre están en interacción²⁶.

La imagen ha sido homogeneizada y es aceptada por todos como válida. Según Skocpol, el Estado tiene una autonomía relativa, sus intereses prevalecen a pesar de que las relaciones de producción cambien: el establecimiento del orden y la defensa de entes extranjeros²⁷. Si esto es cierto, los fundamentos del derecho,

²⁶ La presente caracterización es propia, sin embargo, debe hacerse notar que hemos tomado mucho de la definición que proporciona Migdal, en cuanto a que el Estado posee un elemento abstracto y otro concreto. Nosotros hemos añadido que el el primero de estos elementos tiene que ver con la ideología y el segundo con la coerción. Cfr. Migdal, Joel, *Estados débiles, Estados fuertes*, México, FCE, 2011, pp. 30-35.

²⁷ Skocpol, Theda, *States and social revolutions. A comparative analysis of France Russia and China*, Nueva York, Cambridge University Press, 1988, p. 30. Sucede además que, dándole razón a la teoría marxista, el Estado suele defender los intereses de la clase dominante porque es una manera sutil de mantener el orden.

es decir, la narrativa que lo legitima, han cambiado mínimamente.

El Estado es, según Hobbes, el «dios mortal [...] que por el terror que inspira es capaz de conformar las voluntades de todos ellos para la paz, en su propio país y para la mutua ayuda contra sus enemigos, en el extranjero»²⁸.

Este terror ha sido retomado en expresiones y teorías más contemporáneas. En la teoría sociológica del Estado, de la que Weber es el mayor exponente, la coacción es la condición para que el Estado tenga la capacidad de generar las condiciones de gobernabilidad. Este enfoque postula un tipo ideal que funciona basado en la represión. El control absoluto sobre una población en unas determinadas fronteras le permite diferenciarse de otros Estados²⁹.

Migdal señala que la definición weberiana es un tipo ideal, pero que ha sido admitido a pie juntillas; sin matices ³⁰, el Estado ha sido interpretado como uno donde no caben, de hecho, estructuras informales; donde todos los Estados poseen el poder absoluto. Sin embargo, los Estados, todos, en mayor o menor medida, tienen deficiencias, nunca tienen por completo el monopolio de la fuerza. A menudo, las prácticas reales del Estado van en detrimento de la imagen³¹. Ésta corresponde, por tanto, a la concepción ideal que se tiene del Estado.

En este modelo es imprescindible el papel del derecho porque es el mecanismo necesario para que las acciones del Estado sean eficaces. Es la forma mediante la cual el Estado logra, idealmente, ese control absoluto.

Easton ha propuesto una definición del Estado desde una perspectiva

²⁸ Hobbes, Thomas, *Leviatán. O la manera, forma y poder de una república eclesástica y civil*, México, FCE, 2010, p.141.(Corchetes propios)

²⁹ Weber, Max, *Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. México, FCE, 2002, p. 1056.

³⁰ Migdal, Joel, *op. cit.*, pp. 30-35.

³¹ *Idem*.

estructural-funcionalista³². El Estado es una suerte de caja negra por la que pasan las demandas (*inputs*) de los ciudadanos. De ella salen productos: políticas públicas y leyes. El sistema se adapta según las necesidades de la población. La estrategia es cumplir en cierto grado lo que se le pide y evaluar en qué medida se satisfacen dichas solicitudes. La explicación de Easton nos permite observar que el elemento abstracto y el concreto están en constante tensión, por lo cual es posible el cambio en las instituciones para que el sistema político continúe vigente. Para ello es necesario un sistema que permita materializar las demandas y exigencias. La tensión entre el discurso y la disciplina que constituyen el Estado converge en el derecho, entendido ahora como el sistema normativo que lo articula y permite su dinamismo.

2. Derecho

El derecho es un lenguaje de difícil acceso. Su solemnidad es una barrera para quien, delante del templo, queda inmóvil. Adentro, sagrado, permanece lo inaccesible: la verdad única y totalizadora. Afuera, no existe un desconocimiento de ésta, por el contrario, desde la infancia se promueve una cultura de la legalidad. Se le debe obediencia. Obligada a conocerla pero impedida, como por orden divina, a cambiarla, la multitud mira atada de manos.

Violento, el derecho es una técnica especializada³³ que reprime el ser. Cual

³² Easton, David, *Esquema para el análisis político*, Buenos Aires, Amorrortu, 1999, pp. 155-178.

³³ En este trabajo el derecho no se entiende como ciencia. Para nosotros es *τέχνη*, se trata de un conocimiento que se aplica en casos específicos, de una disciplina que carece de un método que permita comprobar hipótesis. Además, como demostraremos más tarde, la suposición que le permite sostener un objeto apriorístico es errónea. Esto no impide que otras ciencias puedan estudiarlo como es el caso de la sociología del derecho, tampoco que el conocimiento científico sea introducido en éste, por ejemplo, cuando se plantean nuevos impuestos y se quieren conocer los efectos económicos. Diremos aún que la pretensión de que el derecho sea considerado como ciencia es ideológica porque intenta darle un valor verdadero y aparentemente inmutable a mecanismos jurídicos que permiten reprimir el ser de manera que se conserve el orden —el *statu quo*— y así mantener el poder. Sobre la variabilidad del objeto de estudio y su relación con el derecho como técnica, *vid.* von Kirchmann, Julius, *La jurisprudencia no es ciencia. El carácter acientífico de la*

pecado original, echados del paraíso o del templo, los de a pie no pueden tomar decisiones sobre él porque son pueblo; han sido excluidos. Se establece una jerarquía que deviene sometimiento; es un castigo: quien es pueblo no legisla. Antidemocrático, el sistema permite que sólo unos cuantos doten de significado a las normas.

Fuera de la realidad mundana, se muestran las tablas, piedras labradas con verdad. Sólo la verdad perdura. Como ésta, la ley ha sido destinada a ser eterna. Humano, el orbe debajo de la cruz. Bajo la égida del rey, nada es eterno. Esta contradicción queda irresoluta. El Leviatán, dios mortal, escribe sus leyes sobre la arena, piensa que ésta es piedra dura. Las olas son de tiempo; diluyen lo que se escribe en las playas. Monstruo de mar, no puede ir más allá. Se queda en las orillas. Observa el incesante golpeteo de las olas, todo va más rápido; la aceleración es intrínseca a la modernidad. Comienza a escribir la ley, pero la realidad ha cambiado antes de que ésta pueda aplicarse. Lloro un monstruo; su terror, diluido, es extrañado por unos, abominado por otros.

El formalismo define un cuerpo que, idealmente, no tiene contradicciones entre sí. Se presenta como una solución ante conflictos que tienen origen en las condiciones materiales del modo de producción. Esta solución, vista históricamente, fue diseñada por los comerciantes, para ellos mismos, y, posteriormente, fue apropiada por los dueños de los medios de producción. Este sistema, coherente y comprensivo, se abstrae de su contenido, lo que le confiere legitimidad: *dura lex, sed lex*. Mediante la incuestionabilidad de un sistema que, sin embargo, contiene los valores de la clase dominante, el derecho permite la reproducción del modo de producción. Sus intereses están consignados en la ley, aunque la ley, *per se*, no haga referencia a éstos. Están ahí, porque ellos han sido los que han creado los

llamada ciencia del derecho, trad. Werner Goldschmid, Lima, Instituto Pacífico, 2015. p. 30: «Las leyes positivas del Derecho nos enseñan una situación diferente [a las de las ciencias naturales]. Provistas de poder y de sanciones se imponen a su objeto, no importa si fuese verdadero o falso». Sobre el derecho como un saber práctico, *vid.* Atienza, Manuel, *Introducción al derecho*, México, Fontamara, 1985, p. 243. (Corchetes propios).

textos legales.

La ley la escribe el poderoso. En términos de Robert Jessop, se trata de la selectividad estructural del Estado³⁴. Sin ser legisladores, los empresarios tienen mayores posibilidades de incidir en el cuerpo legislativo. Es más probable que un diputado, ante la disyuntiva de reunirse con un grupo de simples ciudadanos o con un grupo de poderosos empresarios, opte por escuchar a los segundos. Los intereses de las clases subalternas quedan relegados. La ley está, por tanto, para favorecer la circulación del capital. Cuatro caras: administrativa, legislativa, judicial y contractual; gobierno por decretos, reformas *fast-track*, procedimientos ejecutivos, flexibilidad contractual. La ley permite la aceleración del tiempo.

Estamos ante una contradicción propia de la ley. Por un lado, concebida para durar, por otro, facilita la aceleración temporal y, por ende, la fragmentación de los discursos que le dotan de legitimidad.

Mantener las relaciones de producción no supone que las interpretaciones jurídicas favorezcan siempre al capitalista. Las instituciones viven gracias a la tensión del sistema entre demandas y productos. Recurrir a los principios³⁵ —ya insertos dentro de los dispositivos normativos— sólo es apelar a la ideología legal y a la moral que la complementa, pero ello no quiere decir que la ideología sirva necesariamente a los intereses de un capitalista en particular. En ocasiones, las demandas de un campo social o, incluso, de una clase social, serán admitidas de manera que el modo de producción continúe.

³⁴ Jessop, Robert, *State Power, a strategic-relational approach*, Maiden, Polity Press, 2008, pp. 36-38.

³⁵ Parece existir una discusión en la filosofía del derecho sobre qué tanto se debe recurrir a los principios en una realidad que cambia constantemente. Cfr. Zagrebelsky, Gustavo, *El derecho dúctil. Ley, derechos, justicia*, Madrid, Trotta, 2008, pp.145-146. Esta importante discusión entra dentro de la dicotomía derecho natural-derecho positivo; sin embargo, nosotros estamos distantes de ella porque planteamos que el derecho surge a partir de las condiciones materiales, y se legitima mediante la ideología legal. Esos principios se refieren siempre a la misma ideología. El sentido común que la conforma, en aparente crisis, puede transformarse; pero no es a partir de un derecho que sólo se ve a sí mismo que esto podrá ocurrir.

Cada vez se recurre más a los «principios». Ante la poca fiabilidad de las leyes, el contenido del derecho se vuelve menos concreto. El estado de emergencia permanente entra en emergencia. Se legisla por decreto y por sentencia. Todo apunta a que los procesos de creación de leyes se deforman. Ya no es el parlamento quien tiene el monopolio sobre las verdades; la verdad les pertenece a los jueces o a los gobernantes. Vemos, por tanto, un conflicto permanente entre estos dos poderes. Obsérvese lo que sucede con el presidente Donald Trump y su antagonismo con el poder judicial; también podemos citar el poco aprecio que el mandatario mexicano, López Obrador, le tiene al mismo.

En la crisis política y económica que ha vivido Chile por el decreto del estado de emergencia se ha dicho que es un estado de sitio de facto. Como señaló el abogado constitucionalista, Jaime Bassa, en el seno de la Comisión de Derechos Humanos del Senado, «estamos dentro de una excepción dentro de la excepción constitucional. [...] Lo que estamos viendo en las calles es violencia estatal de facto que no tiene ningún respaldo normativo»³⁶.

Para detener el movimiento social, las demandas del pueblo a las cuales no se ha podido dar cauce por vías institucionales, se recurre a los mecanismos de represión estatal. Aunque el Ejecutivo emite los decretos supremos para declarar el estado de emergencia, no hace las debidas delegaciones porque no le da tiempo. La urgencia está en lo político, la desesperación no tiene tiempo de emitir decretos que cumplan con todos los requisitos legales. El trabajo administrativo y burocrático exige que se espere; el tiempo es en sí una barrera a la arbitrariedad. El mismo Estado, epítome de lo eterno —máxima eticidad, según Hegel— ha matado el tiempo para romper con toda eticidad.

³⁶ TV SENADO CHILE, *Comisión de derechos humanos - 23 de octubre de 2019*, video de Youtube, 1,58.09 publicado el 23 de octubre de 2019 <<https://www.youtube.com/watch?v=WYfJiWe-aow>> (Corchetes propios). Cfr. Álvez Amaya et al., «Inconstitucionalidades e ilegalidades en el marco de los estados de emergencia declarados por el Presidente de la República y los jefes de la Defensa Nacional», *Informe en derecho*, Santiago, s/e, 2019, disponible en <<https://www.dropbox.com/s/cugynu6jw63aq6/Informe%20en%20Derecho.pdf?dl=0>>

No se puede reducir el derecho a la ideología; el derecho debe plantearse en términos formales. Busca ser claro, la formalidad es dureza. La codificación responde a la necesidad de «seguridad»; certeza de las condiciones, de las sanciones y de la coherencia. La ley en piedra, la realidad líquida. Los cambios se definen, sin embargo, por la ideología imperante. Aunque el derecho en sí no sea más que enunciados que imponen una determinada consecuencia jurídica según una cierta condición de la realidad, cada uno de los sintagmas de estas oraciones tiene un significado que se construye socialmente a partir de la ideología de quienes legislan.

Kelsen acepta, en efecto, que el contenido actual del derecho está informado por la ideología y, además, está respaldado por ésta: «Así [la teoría pura del derecho] entra en la más aguda oposición con la ciencia jurídica tradicional que, a sabiendas o no, a veces más, a veces menos, tiene un carácter ideológico [...]»³⁷.

El derecho funciona mediante enunciados que no tienen un significado *a priori*³⁸. Se le puede dotar de cualquier sentido y funcionará de la misma manera.

³⁷ Cfr. Kelsen, Hans, *Teoría pura del derecho*, 2ª edición, México, Porrúa, 2010, p. 121. (Corchetes propios). Para Kelsen el derecho funciona independientemente del significado que éste tenga. Tenemos tres anotaciones al respecto. 1. Por ideología, Kelsen entiende dos definiciones, la que emplea en este punto se refiere a una ideología que «encubre la realidad, en cuanto, con el propósito de conservarla, defenderla, la transfigura o, con el propósito de atacarla, destruirla o remplazarla por otra, la desfigura». Cfr. *Ibidem*, p. 122. 2. En cuanto a la legitimidad del derecho él la ubica en una norma fundante básica (*Grundnorm*) cuyo contenido es imposible de suponer pero que implica una norma apriorística. Cfr. *Ibidem*, p. 202. 3. Kelsen señala que la teoría pura del derecho no se encarga de investigar por qué la gente obedece un precepto u otro. Cfr. *Ibidem*, p. 117. De eso se encargan otras disciplinas como la sociología del derecho. De la misma manera, nosotros hacemos una escisión epistemológica. Diferenciamos el derecho en dos partes: el derecho en sentido estricto y el derecho como ideología legal.

³⁸ En Kelsen se puede leer que el contenido de las normas jurídicas es la conducta humana. La conducta humana no tiene un significado apriorístico. Se señala el deber ser bajo un enunciado condicional. Si *a*, entonces *b*. Pero eso no implica ni que *a* ni que *b* estén determinados; son contingentes. Dado que es un enunciado deóntico y no declarativo, su función es prescribir y no declarar la realidad. Pero incluso si declarase la realidad, como nuestra epistemología intenta ser inmanente, no necesariamente es correcta y por tanto, ningún significado *a priori* puede ser. El caso en el que se distancia de esto es el de la *Grundnorm*, a la cual le dota de un significado trascendente. Este proceder no es atinado. Reduce el significado de la *Grundnorm* y en consecuencia de todo el derecho, a un deber ser totalizador; pero como la totalidad es imposible, éste deber ser pierde toda validez. Cfr. Kelsen, Hans, *op. cit.*, pp. 84 y 201.

Es a lo que Kelsen se refiere en *La teoría pura del derecho*. Althusser respalda una posición similar en su ensayo sobre *La ideología y los aparatos ideológicos del Estado*. Sin embargo, el efecto de la ideología jurídica es distinto en ambos autores. Para Kelsen, aunque el estudio del derecho deba prescindir de la ideología, el derecho existente es muchas veces afectado por ésta; en Althusser, la ideología legal está separada del contenido de la ley, afecta la realidad de manera anterior a las normas. No podemos negar la existencia de ambos tipos de ideología. La ideología se encuentra en las normas porque las oraciones significan algo y son reflejo de las relaciones de producción del momento; pero también la ideología legal actúa fuera de los textos normativos, previniendo que el Estado recurra a los mecanismos represivos.

Existe un derecho en sentido estricto, un orden normativo como el que se puede estudiar en la obra de Kelsen³⁹. Para Kelsen, la legitimidad de este derecho se encuentra en una norma fundante básica (*Grundnorm*). El presupuesto de legitimidad del derecho para Kelsen no puede estar dentro del sistema normativo porque sería autorreferencial. Es por ello que lo ubica en una figura trascendental.

Pensamos, sin embargo, que la legitimidad del derecho se debe al discurso y a la disciplina presentes fuera del sistema jurídico y que Althusser denominó ideología legal. El derecho tiene como característica la necesidad de reprimir a quien no lo obedece⁴⁰. Un mecanismo de represión *in actu* es, por ejemplo, el encarcelamiento o la imposición de una multa. También existen, empero, mecanismos de represión que no sancionan *a posteriori*, y que sirven, más bien,

³⁹ Althusser, Louis, *On the reproduction... op. cit.*, p. 59. Señala Althusser: «El derecho es indiferente a si es aprobado o condenado, el derecho existe y funciona, y sólo existe y funciona formalmente». Después: «El derecho expresa las relaciones de producción aunque no haga mención expresa a éstas». Esta lectura marxista del derecho es distinta a la lectura que Kelsen hace de ella, puesto que para Kelsen el Estado es una identidad con el derecho y si el derecho expresa las relaciones de producción, entonces cuando cambian las relaciones de producción desaparece el derecho y el Estado. *Cfr.* Kelsen, Hans, *op. cit.*, p. 117, *in fine*. Pero, como vimos con Skocpol. *Cfr. Supra.*, el Estado guarda una autonomía relativa.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 65.

para prevenir que el orden jurídico sea quebrantado. La ideología legal es como el representante del gendarme que impone la sanción⁴¹. Corresponde a la sensación de estar vigilados permanentemente, a la figura del panóptico de Bentham que Foucault retoma en su obra.

El derecho asegura las relaciones de producción imperantes. Para que éstas funcionen debe haber un derecho que asegure el cumplimiento del derecho: el sistema penal⁴². Presente para generar miedo, si una promesa no se cumple, acaecerá un castigo; pero para que la promesa sea promesa, ésta debe respaldarse por un condicionamiento previo: la ideología legal⁴³.

Para Althusser, la ideología legal contiene significados distintos a los que usa el derecho: «libertad» no es lo mismo en el texto de la ley que en el discurso del pensamiento reiterativo. Estos valores se presentan como naturales. En este punto converge con Kelsen: un derecho con ideología se presenta como universal⁴⁴.

El derecho es un discurso que nunca está vacío. Se llena con los significantes que la clase dominante necesita, y éstos son los valores que se imponen a la clase subalterna. La ilusión de la emancipación mediante los cauces institucionales se ancla en la idea de que el derecho sirve para proteger los derechos y que, siguiendo sus preceptos ordenados y rígidos, se puede aspirar a dejar la opresión en el olvido. El precio de ese nuevo *status*, sin embargo, será el de pertenecer a una clase cuya

⁴¹ *Ibidem*, p. 52 y 66.

⁴² Althusser, Louis, *op. cit.*, p. 65.

⁴³ *Ibidem*, p. 67.

⁴⁴ *Cfr.* Kelsen, Hans, *op. cit.*, p 121. «Si se le considera en relación con un orden “superior” que esgrime la pretensión de ser el derecho ideal, el derecho “justo”, y que exige que el derecho positivo se le adecue, [...] entonces el derecho positivo, es decir, el puesto por actos humanos, el derecho aplicado y actuado en grandes rasgos, aparece como derecho “real”, y, en consecuencia, la teoría del derecho positivo que lo confunda con derecho natural, [...] deberá ser puesta de lado como ideológica». Althusser señala: «La ideología legal, por su parte, expresa un discurso que es aparentemente similar [al de la ley (law)], pero en realidad es *completamente diferente*. Dice: “los hombres son libres e iguales por *naturaleza* [...]» (itálicas en el texto, corchetes propios). *Cfr.* Althusser Louis, *op. cit.*, p. 68.

función sea la de oprimir a la subalterna; pero al desarticular el tiempo y el espacio, la ideología lo mantiene oculto.

Si algo es natural, aparece como incuestionable. No hay oposición alguna a esa visión del orden en que la vida se da: el cambio se vuelve imposible porque los valores están grabados sobre piedra, y no hay forma de erosionarla. En la visión moderna, las leyes de la naturaleza no cambian: las vías ferroviarias marcan la ruta.

Se sabe ahora, desde la ciencia, que las leyes de la naturaleza sí que cambian; esta nueva idea ha influido en los pensadores posmodernos. La modernidad presenta como natural condiciones de cambio que en realidad van contra la naturaleza, de ahí que los efectos catastróficos se vean cristalizados en una nueva era geológica: el Antropoceno.

Las crisis de los distintos gobiernos del mundo se pueden explicar por esta intención de que su derecho aparezca como perenne cuando la realidad social, así como la natural, no lo es. Todo cambia. El efecto suicida del derecho deriva del discurso que los Estados han creado alrededor de éste para que su soberanía parezca incuestionable. Pensar, como muchos autores, que el derecho y el Estado se encuentran en una relación de equivalencia lógica es parte de este sentido común impuesto desde el poder.

Tanto para Althusser como para Kelsen, el derecho cargado de contenido ideológico presenta los valores como universales; un planteamiento de esa naturaleza permite que el derecho, cargado de contenido ideológico, se entienda como un metarrelato: una narrativa totalizante que legitima el conocimiento, en este caso el legal⁴⁵. Todo derecho anterior a la modernidad es invalidado. Si seguimos la máxima latina, *ubi societas ibi ius*, es posible entender al derecho sin la necesidad del Estado; pero como Foucault señala en la conferencia que sostiene con Chomsky,

⁴⁵ Lyotard, Jean François, *The postmodern condition: a report on knowledge*, Minneapolis, The University of Minnesota Press, 1984, pp. 11-13.

la ciencia, el conocimiento, es como una cubierta que se sobrepone y esconde los saberes anteriores⁴⁶.

Con cada clase nueva que llega al poder, los valores se vuelven más generales, más abstractos⁴⁷. El ímpetu totalizador intenta abarcar el infinito; imposibilidad matemática. La realidad, sin embargo, nos lleva a identificar, en épocas posmodernas, un nihilismo que deriva de esta tendencia. Como diría el propio Marx: «todo lo sólido se desvanece en el aire»⁴⁸. La necesidad de apelar a los «principios» refleja la de avanzar más rápido que las leyes, forzosamente cargadas de concreción semántica, para salirse de las palabras y legislar mediante las pasiones.

⁴⁶ withDefiance, *Debate Noam Chomsky and Michel Foucault - On human nature*, video de Youtube, 1. 10. 02, publicado el 13 de marzo de 2013. <<https://www.youtube.com/watch?v=3wfNl2L0Gf8>>

⁴⁷ Marx, K. y Engels, F., *La ideología... op. cit.* p. 53.

⁴⁸ Marx, K., Engels F. y Lenin. V., *The communist manifesto/The April thesis*, Nueva York, Verso, 2016, p. 43.

Capítulo II

Ideología legal: disciplina y discurso.

El porvenir era la repetición del pasado, inmóvil, me dejaba devorar por la sed que roía mis esquinas. Para romper los días petrificados sólo me quedaba el espejismo ineficaz de la violencia ejercida con furor sobre las mujeres, los perros callejeros y los indios. Como en las tragedias, vivíamos dentro de un tiempo quieto y los personajes sucumbían presos en ese instante detenido. Era en vano que hicieran gestos cada vez más sangrientos. Habíamos abolido el tiempo.

Los recuerdos del porvenir, Elena Garro

En este capítulo nos interesa desglosar la relación que existe entre la disciplina y el discurso, que son los dos componentes de lo que hemos denominado ideología legal. Para ello, abordaremos el tema de lo general a lo particular. Esperamos definir adecuadamente la primera variable de esta investigación y fundamentar por qué el derecho es un sistema represivo del ser.

1. Ideología legal

Trasladar la teoría del Estado de Migdal al derecho puede dar buenos frutos para comprender el papel de la ideología. La parte formal se encuentra en los silogismos que imponen una sanción a partir de ciertas condiciones, reconocidas como tales e impuestas por medio de mecanismos objetivos: tribunales, prisiones. La imagen corresponde a lo que es correcto. No necesariamente tiene que ver con la moralidad, porque ésta puede entrar en contradicción con aquélla. Tampoco corresponde a lo propiamente psicológico, entendido esto, como un proceso mental mediante el cual

el derecho, como técnica, amenaza para su cumplimiento. Es un sentido común. La ideología legal es una falsa apreciación de la realidad que conduce a la obediencia del derecho sin que ésta se procese mentalmente, es decir, racional o moralmente. Surge del condicionamiento espacial y temporal, disciplinario y discursivo, por el cual aparecen como naturales prácticas que están orientadas a la preservación del poder. Se imprime en el cuerpo, antes que en la mente.

Kelsen basó la validez del derecho en la *Grundnorm*; pero esa norma es inexistente, no funciona como norma porque no tiene sanción y no hay condiciones que le permitan su realización. Lo que buscaba Kelsen era un eslabón del cual se desprendiese la caracterización científica al derecho; conocimiento que requiere de algún elemento apriorístico, según la tradición kantiana. Esta norma apriorística hace que la teoría kelseniana sea incompatible con nuestro estudio.

La creencia de que hay algo correcto se traduce como *right en inglés* o como *richtig* en alemán. En la mente, se dibuja una línea recta. Si nos acercamos, dos. Encierran la realidad en una porción de ésta. Toda desviación resulta en una incompatibilidad con el sistema. Aquello que no es correcto no es natural. Se siente, incluso en el cuerpo, que eso no está bien. Las vías férreas. Lo que está afuera está mal. Desobedecer la ley es desobedecerse a uno mismo. Como cuando antaño se temía salir del estrecho de Gibraltar, por pensar que acaecerían las tragedias, imaginarias por supuesto. Aunque en última instancia esta ruta sólo se identifica con un sistema de reglas impuestas: el derecho, el discurso que lo legitima, acude a un elemento anterior, omnipresente y omnipotente: la razón, dios o la *Grundnorm*.

Como en la teoría del Estado de Migdal, la aplicación de las prácticas reales puede ir en pro o en contra de la imagen del derecho, es decir, de la ideología. Esto quiere decir que con la aplicación objetiva del derecho se constituye un discurso que pretende reforzar —aunque no siempre lo logra— la imagen ideal del orden legal.

Cuando existe impunidad la imagen se debilita. Pero también la eficiencia relativa de los discursos y disciplinas correspondientes a los campos autónomos

puede afectar las prácticas objetivas. Por ejemplo, en la escuela, las clases de civismo interiorizan en los niños el respeto irrestricto a las leyes. Deben ser obedientes de la ley antes de ser sujetos plenos de derecho. Hay una necesidad práctica de prepararlos para que sean respetuosos de los contratos, entendidos en un sentido amplio, y que así no se recurra a la acción de las instituciones jurídicas.

La ideología jurídica permea en las distintas regiones ideológicas y, de una u otra manera, hay un posicionamiento respecto a ella desde las distintas tendencias. La ideología jurídica pertenece a la ideología del Estado, o a la ideología dominante, al pensamiento reiterativo. El cuerpo y la voz se limitan. A través de las ventanas del tren, pueden expresar y conocer la realidad, pero no vivirla.

La disciplina no conlleva la desaparición de las sanciones impuestas desde los aparatos represivos del Estado. La sanción se traslada a la mente; imperceptible en el tiempo, se vuelve una represión continua del ser.

«El poder infinitesimal sobre el cuerpo activo»⁴⁹ sólo puede manifestarse en el tiempo. El derecho sale de sus formas para trasladarse a lo informe, a lo cotidiano. El derecho es sanción permanente; su condición de existencia es la vida misma. Vivo, entonces estoy preso. A mayor aceleración, mayor represión. Si la vida se intensifica, también el castigo por vivirla.

La coerción desde el Estado no necesita de una orden judicial para que se ejercite; es y, por tanto, no deja ser.

Parece haber, como en Chile, un estado de excepción dentro del mismo estado de excepción. El buen funcionamiento de las técnicas disciplinarias y discursivas está en función de que se entienda plenamente lo que es correcto. Aunque la función de la disciplina y del discurso es construir esa idea, para que ésta exista, el sentido común creado por el poder hegemónico debe ser nítido; de lo

⁴⁹ Foucault, Michel, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975, p. 139.

contrario, ley e ideología legal coliden, colapsan.

Como se vuelve poco claro cuál es el sentido común, cómo se debe actuar en sociedad, la ideología legal pierde su fuerza, como si el gendarme del que habla Althusser estuviese mareado y no supiera a quién castigar. Este fenómeno produce un terror extra: la incertidumbre de no saber qué es lo correcto, pero aun así estar ciertos de que existe todavía el ente represor: el Estado.

Prisión dentro de la prisión, la incertidumbre está dentro de la certidumbre de la opresión. El preso, cada uno de nosotros, vive continuamente vigilado y castigándose a sí mismo, pensando que debe actuar como debe ser, pero al mismo tiempo temiendo no saber cómo se debe actuar.

El contenido de las leyes se vuelve relativo. La ideología legal, una vez diluida, permite cualquier contenido que aproveche los intereses económicos. Como éstos cambian cada vez más rápido, en efecto, se puede observar que las crisis se manifiestan con mayor regularidad, las leyes son volátiles. En cierta medida, a la clase dominante le conviene que la ideología se diluya; sin embargo, sigue estando ahí como mecanismo de control; el gendarme, aunque está mareado, golpea con fuerza. No ve nítido, pero todavía no cae, está ahí para mantener las relaciones de producción. Como un milico detrás de los manifestantes, corre y aporrea a quien se encuentre enfrente.

La ideología legal que plantea Althusser es la punición propia del derecho trasladada a la sociedad. La sociedad se vigila a sí misma. Al capital, el Estado un policía en cada hijo se dio. Todos somos jueces⁵⁰ y todos somos policías. Identificamos dos sentidos disciplinarios, uno que entrena al cuerpo y otro que

⁵⁰ La condición del estado natural lockeano es que todos seamos jueces. En ese contexto, el Estado adquiere una caracterización distinta. Entendemos que esta aproximación no se acopla a la epistemología que utilizamos y es por ello que dejamos esta pregunta de manera marginal. *Cfr.* Locke, John, «Second treatise of government», en Locke, John, *Two treatises of government and a letter concerning toleration*, New Haven, Yale University Press, 2003, p. 137.

entrena la mente, se yuxtaponen para hacer de los individuos cuerpos dóciles.⁵¹

Para Foucault, el poder se puede interpretar como una relación contractual, o como una relación de hecho⁵². El primer marco de análisis se basa en los filósofos del siglo XVIII, asimila al poder con un bien; circula, pasa de manos, se paga un precio por él; se tiene derecho a éste gracias a un costo o a una donación. Derecho originario; legitimidad para tenerlo u obligación de obedecerlo. Según esta afirmación, el poder también se puede robar, arrebatar de quien lo tiene por derecho. Es, como en el positivismo kelseniano, un derecho apriorístico. Esta concepción del poder es economicista y también se presenta en los análisis marxistas⁵³.

Para salirse de la lógica economicista, Foucault propone un marco conceptual en el que el poder no necesite de dicha circulación. El poder, dice, también puede pensarse como un ejercicio y no como un contrato⁵⁴.

En la relación contractual, la opresión aparece cuando el límite de lo permitido,

⁵¹ Foucault, Michel, *Surveiller... op. cit.*, p. 138 Cfr. Deleuze, G. y Guattari, F., *Capitalisme et schizophrénie. L'Anti-oedipe*, Paris, Les éditions de minuit, 1973, pp. 8-22. Compárese con el concepto de *machine désirante*. Los individuos, si acaso, conservan sólo una parte que desean, deseo que se llegan a expresar mediante el habla.

⁵² Foucault, Michel, *Microfísica del poder*, Madrid, La piqueta, 1980, pp. 133-135. En Comunicación y poder, Manuel Castells define al poder como relacional e identifica dos partes: la discursiva y la disciplinaria. Esta lectura de Castells se parece a lo que nosotros planteamos como la ideología; para nosotros, en efecto, la ideología legal se puede separar, de igual manera, en disciplina y discurso. Sin embargo, es importante aclarar que no es lo mismo ideología legal y poder. El poder es el derecho, como bien anota Spinoza. Y si el poder es derecho, el poder comprende las instituciones represivas propias del derecho, así como las instituciones ideológicas que aquí disecionamos en disciplina y discurso, por lo mismo, pensamos que en Castells está ausente la parte propiamente jurídica de su definición de poder. Cfr. Castells, Manuel, *Comunicación y poder*, Madrid, Editorial Alianza, 2009, pp. 39-40 y Spinoza, Baruj, *Tratado Teológico Político*, Madrid, Editorial Alianza, 1986, pp. 331 y 332.

⁵³ Foucault, Michel, *Microfísica... Op, Cit.*, pp. 135-137.

⁵⁴ *Idem*. Lo mismo se puede decir respecto al derecho. Si se piensa de esta manera, bajo la identidad derecho-poder Cfr. Spinoza, Baruch, *Tratado Teológico...op. cit.*, pp. 331 y 332 En ese caso, es ocioso preguntarse qué da validez al derecho, puesto que el derecho, como el poder, es un ejercicio que se extiende a todo; preguntarse por la validez nos llevaría a un trascendental Vid. Kelsen, Hans, *Teoría pura... op. cit.*, p. 201. El derecho es; pero no puede decirse que debe ser, porque ese deber ser deriva de la ideología legal: de la disciplina y del discurso, y en ningún caso puede ser totalizante. El deber ser es contingente.

de lo «acordado», se sobrepasa; mientras que, si el poder se entiende como un ejercicio, es una relación de fuerzas, por lo que se puede decir que «la política es la guerra continuada por otros medios»⁵⁵.

Si la política —y el derecho— son la guerra continuada por otros medios⁵⁶, todo es una expresión del poder y del derecho. El poder es inmanente, y no trascendente; carece de un origen legendario, así como de un fin que esté fuera de los límites. Desenmascarada la artificialidad de los límites, ninguna transgresión es posible; la duda y la sospecha emergen. La opresión, por tanto, pierde legitimidad. El poder no podría ejercerse por *un* soberano; lo ejercen varios. En cada campo social está un gendarme que no se ve; cada campo social tiene sus reglas y sus relaciones de poder: sus cárceles y sus relojes.

Si, como dice Althusser, la represión es propia del derecho⁵⁷, y es la manera en que se expresa la guerra como la continuación de una relación de dominación, el derecho es también una relación de dominación que permite la continuidad de las relaciones de dominación como expresión de las relaciones de producción. Es el órgano autopoiético del poder.

Detrás de las afirmaciones de Foucault están las de Spinoza. Si el ejercicio del poder es una guerra constante, corresponde a lo que Spinoza entendía como derecho natural, en el que el *connatus*, la intención de preservarse, guía nuestras acciones y todo lo que nos preserve es «justo»⁵⁸; no porque lo sea *a priori*, sino porque permite conservar o incrementar nuestras potencialidades. El derecho deja de ser algo contenido en piedras y pasa a ser un todo dinámico que, aunque no deja

⁵⁵ Foucault, Michel, *Microfísica... op. cit.*, pp. 135-136.

⁵⁶ Foucault retoma esta frase de Clausewitz y hace la inversión; pero también Bauman acude a este stratagema. Puede haber una lectura complementaria desde la modernidad líquida. Es el miedo el que permite que el poder se ejerza como represión continua. *Cfr. Idem* y Bauman, Zigmunt, *Tiempos líquidos. Vivir en una época de incertidumbre*, México, Tusquets, 2018, p. 17.

⁵⁷ Althusser, Louis, *op. cit.*, p. 65.

⁵⁸ Spinoza, Baruj, *Tratado teológico... op. cit.*, p. 332.

de comprender las normas establecidas en ordenamientos legales, también incluye el encasillamiento de nuestras acciones en un determinado espacio y tiempo. El derecho ya no es, para nosotros, un enunciado con una condición *a* y una consecuencia *b*, sino un sistema de vigilancia constante del ser; pero también un sistema de preservación de éste. Es decir, el derecho es la guerra continuada por otros medios, porque en el derecho siempre está la disputa por el poder.

La represión del ser aparece ya en el pensamiento renacentista. Las leyes eran necesarias para controlar las pasiones. Se buscaba suprimir, aunque nunca con éxito total, aquellas que contraviniesen los intereses de quienes dominaban e incentivar aquellas que los promovían.

2. Disciplina

La disciplina, Foucault *dixit*, comprende todos «los métodos por los cuales se toma el control minucioso de las operaciones del cuerpo»⁵⁹. Éste deja de ser autónomo; ahora es dócil y por ende útil para mantener las condiciones de reproducción de las relaciones materiales. Determinada, una vez más, por la eficiencia del cuerpo; debe actuar rápidamente y sin equivocarse; la organización racional del trabajo taylorista se sale de la fábrica; la fábrica es todo el espacio. Allende los muros, el espacio es infinitamente productivo.

La disciplina es la forma en que se dispone de los cuerpos para condicionar sus conductas. Disponer de éstos es disponer del espacio-tiempo para que sean más útiles y presenten menos inconvenientes. La forma básica es encerrar mediante las paredes; sin embargo, adentro también es necesario el *quadrillage*, un arreglo que permita la circulación de cierta manera, pero que impida otras formas de circular y de comunicar, que separe, por tanto, los individuos y los grupos, de manera que permanezcan vigilados. Se inspira en las celdas de los conventos. Cada espacio debe tener una función. Los elementos se definen por el lugar que

⁵⁹ Foucault, Michel, *Surveiller... op. cit.*, p. 139.

cada uno ocupa. «La disciplina individualiza los cuerpos por una localización que no los implanta, sino que los distribuye y los hace circular en una red de relaciones»⁶⁰.

La disciplina funciona como un «encasillado compacto de coacciones materiales que aseguran la cohesión del cuerpo social»⁶¹. Actúa sobre los cuerpos. Los separa unos de otros. La primera idea es arquitectural. Como en los claustros de los conventos, los cuerpos son reclusos en un espacio heterogéneo. Ese espacio, con reglas que le atañen en exclusivo, se vuelve su realidad; una realidad separada de la realidad mediante muros. La escuela se rige por reglas distintas a la fábrica pero que cumplen la misma función: separan los cuerpos, crean espacios⁶².

Dentro del claustro, las casillas y las celdas. Cárceles o conventos; escuelas u hospitales. Los espacios son intervenidos de manera que haya muros tangibles. El espacio se vuelve a dividir. Se crean nuevos mundos adentro; pero impera la misma lógica que en todo el claustro. Las casillas se vuelven necesarias para acomodar a los individuos; romper los flujos, evitar las aglomeraciones, impedir lo colectivo, anular la posibilidad de lo común⁶³.

El encasillado debe, pese a la separación de los cuerpos, ser funcional. Cada espacio se codifica, se programa, como en una computadora, con una función. El encasillamiento no solamente permite vigilar, sino que se vuelve útil. Permite que los individuos se comparen entre sí y compitan para obedecer mejor; vigilar la totalidad y no sólo la individualidad. Se les llega a premiar: son los empleados del mes, aparecen visibles en cuadros como los más obedientes, tal como en el cuadro

⁶⁰ *Ibidem*, p. 147.

⁶¹ *Cfr.* Foucault, Michel, *Surveiller... op. cit.*, pp. 143-148. En francés el término utilizado es *quadrillage*. La traducción literal puede ser cuadrículado que es el término utilizado en la versión española. También puede usarse cuadrícula; pero pensamos que el término encasillado describe mejor lo que piensa Foucault. A diferencia de cuadriculación el encasillado connota la idea de que se pone algo ahí para que no salga, por ejemplo, cuando se dice: «¡No me encasilles como un amargado!». Encasillar es, en cierto sentido, acorralar.

⁶² *Idem*.

⁶³ *Idem*.

de honor de las escuelas. El todo es funcional si las casillas lo son⁶⁴.

La disposición espacial marca jerarquías; las hace evidentes para desarrollar una nueva economía del tiempo. En la sociedad disciplinaria es importante la eficiencia.

También se encasilla el tiempo. La carga horaria se presenta como una cuadrícula. El tiempo se cuantifica y se delimita para que una actividad quepa ahí. Primero cada seis horas, luego cada tres, luego cada hora, luego, cada quince minutos, luego cada minuto, luego cada segundo, hasta que se vuelve imperceptible. Como en el espacio, el tiempo se circunscribe en varios claustros. El primero es general: la actividad. Después el tiempo pasa a la gestualidad entre el cuerpo y la herramienta; se marcan los pasos que se han de seguir. Deja de existir un fin en la actividad, el fin es sólo una maniobra corporal; la eficiencia sólo la consigue una máquina que es manejada por otra. Finalmente, el tiempo traspasa todo y el cuerpo se vuelve una⁶⁵.

Pero dentro del marco general hay, además, una liga, una especie de continuidad que conduce a otros claustros, siempre dentro de uno más grande al cual podemos denominar proceso; a cada proceso un producto, y a cada producto, una finalidad que es valorada económicamente.

Con el desarrollo de la tecnología, el panóptico digital, como lo llama Byung Chul Han⁶⁶, permite que los muros se tiren. La vigilancia ya no depende totalmente —aunque todavía la necesita— de la distribución espacial de los cuerpos en el encasillado. Ahora, el aparato es el gendarme. El trabajo en casa anula la función de la casa. Antes destinada al descanso, ahora está infestada de la idea de productividad. El tiempo para la recreación es tiempo perdido; el ocio se vuelve una

⁶⁴ *Idem*.

⁶⁵ *Ibidem*, pp. 151-155.

⁶⁶ *Cfr.* Han, Byung-Chul, *Psicopolítica*, Barcelona, Herder, 2014, p. 14.

actividad productiva: comprar, ver publicidad o informar de nuestros gustos a los algoritmos. Incluso las vacaciones están destinadas a ello. Viajar ya no es un momento para el esparcimiento. El avión es una oficina entre las nubes. Las aerolíneas anuncian con pompa y boato que ya cuentan con wi-fi. La gente aprovecha el tiempo; los límites desaparecen. Los horarios se vuelven relativamente innecesarios. Sin necesidad de modificar los contratos laborales, el tiempo se llena de acciones, cada instante le sirve al capital.

3. Discurso

Pese a que a partir del siglo XVII comenzó a implementarse una política disciplinaria para que los cuerpos fuesen productivos, capaces de trabajar más en menos tiempo, el discurso de la soberanía persistió. Foucault nos hace ver que el discurso de la soberanía es «completamente opuesto a la sociedad disciplinaria»⁶⁷, chocan constantemente; sin embargo, plantea que el discurso de la soberanía continuó porque, por un lado, permitía oponerse a los obstáculos que obstruían su desarrollo y, por otro, permitía enmascarar los procedimientos y las técnicas de control que actúan en un nivel más imperceptible⁶⁸.

Es fundamental, el discurso de la soberanía amenaza con el terror; su poder emana de lo desconocido: dios, naturaleza, universo, razón, etcétera. De este poder se desprende el derecho y por ende es necesario acatarlo. El discurso no se refiere al derecho sino al poder que tiene éste. Se funda en la exclusión, en el ostracismo. Quien no acata las reglas del soberano, deja de estar bajo su protección. Queda en el vacío, es expulsado hacia territorios inhóspitos donde no hay civilización: exiliado en su propia tierra. Desobedecer implica desobedecerse, porque el buen juicio optaría, siguiendo a Spinoza, por la mayor protección de uno y del colectivo.

Si todo está repleto de soberanía, el vacío no existe. El discurso pone una

⁶⁷ Foucault, Michel, *Microfísica... op. cit.*, p. 149.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 150.

nueva idea sobre la mesa; ya no son necesarias las soberanías, sabe que ha perdido esa batalla; la nueva ruta es el globalismo. La amenaza es el exilio del planeta. El discurso, fragmentado, débil, sabe que las soberanías no son necesarias; pero crea una figura superior, supranacional. Un poder que refuerce su poder. El discurso de la soberanía continúa así, hace más largo el proceso judicial, la última instancia ya no está adentro del país; la última instancia es Europa o América. La caja negra necesita de tiempo para procesar las demandas, cada vez más constantes, de la sociedad. Una instancia más le otorga tiempo al Estado para reaccionar ante los posibles movimientos sociales que vayan en su contra. Estas instancias, que supuestamente están afuera del Estado, sirven para fortalecer la soberanía en crisis; en algún momento, sin embargo, quedarán caducas.

La ideología legal está respaldada por un discurso que inculca la idea de obediencia y que, al mismo tiempo, esconde técnicas y procedimientos que actúan en un nivel casi imperceptible, el del sentido práctico, lo que permite la formación de la *hexis* y del hábitus; estas técnicas se perfeccionan conforme son útiles económica y políticamente.

El discurso de la soberanía actúa en los distintos campos sociales. Como no puede haber un solo gendarme, se necesitan muchos. Cada gendarme es un saber práctico que pertenece a su propio campo social. Este discurso es, a decir de Foucault, el de la regla⁶⁹. Es decir, el discurso actúa para que todo sea aceptado como natural.

Cuando todo deja de parecer natural, la creencia práctica se deslegitima. Se recurre al derecho como una vía que permite adaptar o dar protección ante el menoscabo de la naturalidad. Nada puede asegurar el derecho porque las prácticas represivas actúan en todos los niveles; el derecho en *strictu sensu* se vuelve, por tanto, una simulación del propio derecho que actúa en forma de micropoderes. Permite la existencia de los micropoderes, porque al final de cuentas, se piensa que

⁶⁹ *Ibidem*, p. 151.

ahí está ese ordenamiento al cual se puede recurrir en caso de injusticia. Sin embargo, si la injusticia es una constante, como lo es, el derecho no da acceso a la «justicia» porque ésta es inexistente en el modo de producción actual. Este artefacto permite, bajo su aparente neutralidad, continuar con la opresión, que se extiende a todas las actividades y saberes.

Cada gesto representa una utilidad económica, en determinado campo social. Hace falta nacer-allí para adquirirlo, repite constantemente Bourdieu en *Le sens pratique*. No se refiere al lugar en sí, sino al medio de éste. Cuando se es niño, dice, se aprende a pensar y a hablar al mismo tiempo. Se copian actitudes corporales. Se aprende a maniobrar lo indispensable: el lenguaje. Nacer es aprender a ser una máquina, adquirir un hábitus. No se nace en el instante en que hay vida, se nace cuando se adquiere el capital simbólico que le permite a uno pertenecer a un cierto campo social.

Este capital se empieza a formar desde la hexis, desde el cuerpo. Cierta manera de moverse, de gestualizar, de acentuar, de sentarse permite pertenecer a ese lugar. Cada individuo se empeña en reproducir los mecanismos de exclusión porque permiten la protección del campo. A esto es a lo que Bourdieu llama inversión (*investissement*): fortalece la creencia práctica⁷⁰. Sin embargo, aunque están interesados en perpetuar la manera en que funciona el campo, el juego, al mismo tiempo reproducen los mecanismos de control que perpetúan el modo de producción y la guerra.

Deformando las palabras de Bourdieu, *ce qui s'apprend par corps, ne s'apprend pas par coeur*⁷¹. Los saberes están ligados al cuerpo; es por lo que no

⁷⁰ Bourdieu, Pierre, Bourdieu, Pierre, *Le sens pratique*. Paris, Les éditions de minuit, 1980, p.122.

⁷¹ Literalmente, Bourdieu dice: «Aquello que es aprendido con el cuerpo (*ce qui est appris par corps*), no es algo que se tenga como un saber, que esté delante de uno, sino algo que se es». Cfr. Bourdieu, Pierre, *Le sens... op. cit.*, 123.

Apprendre par coeur, aunque no es exactamente lo mismo que aprender de memoria, pasa por una

es necesario procesar de manera moral o racional los saberes. Están ahí, el cuerpo es un saber práctico, una forma de comportarse y de obedecer al espacio y al tiempo.

El papel del lenguaje no se reduce a ser un depósito de saberes; es un mecanismo de punición. Hablar y pensar son, en primer lugar, una misma acción. Permite reprimir al niño si piensa o actúa de manera distinta. «¡Una mujer no se sienta así!», «¡No hables como indio!». La sangre con letra sale; las potencialidades de saberes corporales son reprimidas. Sólo la del campo social en que se vive es permitida.

El lenguaje, mecanismo de punición, encasilla; dónde decir qué, cómo decir qué y qué decir son factores para la aceptación social; la supervivencia del individuo depende de entrar en ese campo. Con el tiempo, nadie vigila su lenguaje más que él. El individuo, sin saberlo, le da sentido a la violencia y se vuelve capataz; pero en una falsa apreciación, la libertad le pertenece. Y, pese a ser capataz, no es capataz por volición.

El gendarme se vuelve ágil. Mensajero de la ideología; corre por las redes sociales; administrada por algoritmos, se transmite con fluidez en todo momento. El algoritmo dicta a quién seguir; nuestros datos están en la nube. Estamos desnudos, nuestras palabras también. Nuestro diario se hace público, nuestra desobediencia también.

El discurso según Lyotard, pertenece a un juego lingüístico. «Hablar es luchar»⁷², posicionarse frente a otro conjunto de signos lingüísticos con la intención de ganar. Hablar es una expresión más del poder, expresión continua de una tensión. Opresión y emancipación son dos caras de la misma lucha que tiene como campo

naturalidad. Se ve claramente que cuando Bourdieu dice *appris par corps*, lo aplica en contraposición a esta expresión, de la cual se supondría que, como reservorio de un saber, la memoria puede tenerlo delante de sí, pero también desecharlo. Cuando el saber pasa al cuerpo, se vuelve un *état de corps* y no sólo un *état d'âme* (estado de ánimo). Cfr. *Ibidem*, p. 115.

⁷² Lyotard, François, *op. cit.*, p. 10.

de batalla el lenguaje.

¿Existe, pues, un mundo
sobre el que tengo un dominio absoluto?
¿Un tiempo que ato con cadenas de signos?
¿Una existencia infinita a mis órdenes?

La alegría de escribir.
La posibilidad de hacer perdurar
La venganza de una mano mortal.

*La alegría de escribir, Wislawa Szymborska*⁷³

Si la disciplina se presenta como una cárcel para el cuerpo desde el nacimiento en un campo social, el lenguaje se presenta como una oportunidad de entender que, como dice Bourdieu: «son las conmutaciones léxicas y gramaticales (*yo* y *tú* pueden designar a la misma persona según la relación con el interlocutor) por medio de las cuales se adquiere el sentido de intercambiabilidad de las posiciones»⁷⁴.

Son los medios capataces; pero también emancipadores. El sentido de intercambiabilidad de las posiciones depende del reconocimiento de otra forma de vida. La existencia de las redes sociales multiplica las probabilidades de que esto ocurra. Es más fácil ponerse en contacto con alguien del todo distinto a uno. Si la ideología se transmite con agilidad, también las nuevas narrativas. Estamos en una guerra de guerrillas; la lucha es rápida, cada reconocimiento con otras posibilidades es una batalla ganada; un encuentro con el instante. La comunicación fluye más; la formación de discursos que se oponen a la narrativa dominante, aún con bloqueos, es capaz de llegar adonde se lo proponga.

El reconocimiento de la intercambiabilidad permite modificar la ideología; admitir su carácter contingente, la desarticulación y la rearticulación de un nuevo modo de encadenar los signos temporales. La formación de un discurso que ponga

⁷³ Szymborska, Wislawa, *Poesía no completa*, 2ª edición, ed y trad. Gerardo Beltrán y Abel Murcia, México, FCE, 2008, pp. 139-140.

⁷⁴ Bourdieu, Pierre, *op. cit.*, p. 127.

en duda el discurso propio del pensamiento reiterativo se vuelve posible y no atañe, por tanto, sólo al campo social que corresponde a lo propiamente jurídico.

El derecho es tiempo, lo que se dice con la ley se aplica con reloj y calendario. La sentencia es la fijación en piedra de un aviso; se le roba tiempo a la persona; así, el Estado se ahorra el tiempo con el cual robaría el de otras. El recurso carcelario sigue presente. Es un aviso, si alguien actúa como ella, perderá su tiempo, su libertad. El derecho mismo se vuelve la primera línea de un párrafo que está pegado en todas las puertas. En cada tuit, una sentencia, una ley, una condena, una advertencia.

En cada acción, la represión de otra. Al ser jueces y policías, cada una conlleva un párrafo que se ha de fijar en la entrada de nuestras casas, de nuestras mentes; cada pensamiento pasa por el filtro y reprime otro pensamiento. Somos los capataces de nuestra propia vida.

Capítulo III

La vita activa y la modernidad

*Mai orizzonti limpidi
schiude la nostra aurora
e sulla torda squallida
urla la scolta ognora.*

Schiavi, Belgrado Pedrini

El tiempo es la segunda variable de nuestra investigación. Pretendemos esclarecer cómo es que se ha construido la noción del tiempo moderno tanto desde una perspectiva histórica como filosófica. Para ello exploramos el surgimiento del humanismo y la forma distintiva que tomó bajo el capitalismo; asumimos, como Negri, que pudo haber un humanismo no capitalista que conllevaría una concepción distinta del tiempo.

Época oscura en la que se perdió el tiempo; congelado, el progreso quedó fuera de los márgenes de la sociedad. Estéril, la cultura dejó de florecer, resguardada en las iglesias. Lúgubre, tragedias malthusianas en amalgama. Culpable del atraso de la civilización y del apogeo de la barbarie; del olvido de la historia. En no pocas ocasiones la Edad Media es vista con desprecio desde una apreciación inexacta.

La filosofía del tiempo en la Edad Media parte de la dicotomía eternidad-tiempo. La pregunta fundamental es saber si existe la predestinación. Desde una versión aristotélica, el tiempo es la medida del movimiento, o la enumeración de éste. Sin embargo, Scotius desafió esta concepción pensando en el tiempo en

potencia, concepto que se ha desarrollado desde entonces⁷⁵.

El tiempo en potencia nos permite pensar en una segunda etapa donde lo que se hace con el tiempo y las decisiones respecto a la organización de la vida en sociedad se hacen relevantes.

La *vita activa* y la *vita contemplativa* se reagrupan en torno a esta cuestión. El tiempo se llena de historia. Son las circunstancias materiales las que definen los agentes que participan y los senderos que se toman. La modernidad, sostenemos, es un proceso histórico en el que éstas fueron modificadas, de manera que cambiaron los agentes que tenían las riendas de la historia. Falsa manumisión.

1. *Vita activa, vita contemplativa, vita civilis*

Turgot, uno de los enterradores de la feudalidad, decía sobre el trabajo:

[D]ios, al darle al hombre necesidades, al darle la necesidad de recurrir al trabajo, ha hecho del derecho de trabajar, la propiedad de todo hombre, y esta propiedad es la primera, la más sagrada y la más imprescriptible de todas⁷⁶.

Su tono protoliberal recuerda los argumentos de John Locke. El trabajo es una necesidad que cubre necesidades. Es práctico y superficial. No parece tener conexión ni con las ideas weberianas ni con las ideas escolásticas. Es mundano en principio, pero sagrado porque es imprescindible; su naturaleza revela ser anterior a todas las otras necesidades.

La máxima «*Ora et labora*» aparece en muchos monasterios benedictinos. La

⁷⁵ Para una breve revisión de la significación del tiempo en la Edad Media, ver Smith, Arnold, «Time and the Medieval World», *Philosophy Now*, 62, 2017.

⁷⁶ Turgot, Jacques, «Édit Du Roi, Portant suppression des Jurandes & Communautés de Commerce, Arts & Métiers: Donné à Versailles au mois de Février» 1776, Francia. (Corchetes propios).

« Dieu en donnant à l'homme des besoins, en lui rendant nécessaire la ressource du travail, a fait, du droit de travailler, la propriété de tout homme ; et cette propriété est la première, la plus sacrée et la plus imprescriptible de toutes. » (Traducción propia).

vida monástica impuso su tiempo y lo valorizó en dos aspectos fundamentales. La persona podía usar su tiempo mediante la meditación, que lo acercaría a dios, o mediante el trabajo, que lo llevaría a la comunidad».

Benito de Nursia escribió: «Si las condiciones del lugar o la pobreza les obligan a recoger la cosecha por sí mismos, no se entristezcan, porque entonces son verdaderamente monjes si viven del trabajo de sus manos, como nuestros Padres y los Apóstoles»⁷⁷.

El trabajo se sacraliza por su conexión con el tiempo. Al actuar como sus ancestros, la labor los acerca a su pasado. El significado impuesto en esta norma conduce a los monjes a relacionar su actuar diario con un momento histórico anterior. El tiempo tiene su máxima jerarquía en un momento originario, y el trabajo los regresa a ese instante, esta vuelta al origen también se encuentra en las labores del campo⁷⁸.

Las actividades agrícolas son sagradas porque «viven del trabajo de sus manos», lo que les da autosuficiencia. Asimismo, respecto a la ociosidad se comienza a identificar que es «enemiga del alma»⁷⁹; es decir, o se produce o se está con dios, pero en última instancia ambas cosas son idénticas; porque si producir, como sirve, hasta ese momento, para la subsistencia, es estar con dios. Pero se perfila ya el estigma que habrá de perseguir al ocio y a las posibilidades que de éste emanan, por ejemplo, dedicar el tiempo a las actividades políticas.

El tiempo se divide de manera «divina». En el capítulo 16 de la Regla de Benito de Nursia se establecen las horas canónicas basadas en el salmo 118. Las oraciones se hacían siete veces al día.

⁷⁷ De Nursia, Benito, *De la santa regla*. Vid regla 48.

⁷⁸ Merece la pena recordar la etimología de la palabra religión, que del latín «religare», quiere decir: volver a unir.

⁷⁹ *Idem*.

El tiempo comienza a ser fragmentado por el humano de acuerdo a sus actividades. Eterno en el territorio de lo divino, cuando desciende debe fragmentarse forzosamente. La pérdida de la omnipresencia conlleva la pérdida de la eternidad.

La Iglesia defiende el tiempo como suyo porque el tiempo le pertenece a dios⁸⁰. Como se puede analizar en la obra de Le Goff, la usura se puede interpretar como la venta del tiempo, por lo que puede prohibirse por parte de la Iglesia.

Según Le Goff, el hecho de que la doctrina escolástica soslayase las ideas de San Agustín sobre el libre albedrío podría haber conducido a un impedimento, a un freno, imponiendo una visión judaica en la que el destino está «petrificado»⁸¹.

Podemos resumir el problema como sigue: en tanto que dios es eterno y omnipotente, nosotros creemos tener la última decisión sobre nuestros actos; sin embargo, no estamos ciertos de que éstos sean netamente nuestros o de que, por el contrario, sean dirigidos por dios. El libre albedrío se vería limitado por la acción de un dios que todo lo abarca. *Id est*, si dios se expresa a través de nuestros actos, todo lo que suceda dentro del tiempo es decisión suya.

La progresión del ideario cristiano en Europa generó la trayectoria de la dicotomía destino-libre albedrío. Para San Agustín, aunque a veces matizándolo⁸², no existe tal contradicción. Si dios está dentro de todo, es porque está en la naturaleza de lo que existe, es su causa. No obstante, no podríamos negar el libre albedrío porque no habría razón para que dios castigase a quien obrara pecaminosamente. El pecado aleja de lo que es, de dios o de la esencia perfecta. En consecuencia, la perseverancia, tema al que dedica parte de su obra, acerca a la divinidad, ésta supone la preeminencia del libre albedrío.

⁸⁰ Le Goff, Jacques, *Time, work and culture in the Middle Ages*, The University of Chicago Press, Chicago, 1980, pp. 29-30.

⁸¹ *Ibidem*, p. 33

⁸² Brown, Montague, «Augustine on freedom and god», *The Saint Anselm Journal* 2.2, primavera, 2005, p. 50.

Tomando por cierto lo que señala Le Goff, ignorar a San Agustín y pensar en un futuro y en un tiempo definido por dios, llevaría a una suerte de «inacción». El tiempo se vuelve denso. Dicho «recogimiento» podría explicar la tardía aparición del progreso.

Las condiciones materiales impuestas por el orden natural también juegan un rol fundamental. El tiempo estaba sujeto a los ciclos naturales. Se labraba cuando salía el sol. Los albañiles, por ejemplo, utilizaban la época de calor para que el cemento secase, mientras que la época de frío era aprovechada para llevar a cabo las labores más demandantes. La etimología de la palabra francesa *chômage* (paro o desempleo) esclarece este punto; proviene del griego *καυμ* —calor— que pasó al occitano *caumare*, que significaba descansar en la época de calor. La fijación de las épocas del año tenía como pivote el movimiento de los astros y sus efectos directos sobre las actividades cotidianas⁸³.

Se celebra, por ejemplo, el Samhain. Los eventos son monumentos que delimitan épocas como las marcas que cercaban los espacios en la Edad Media. Las fronteras del tiempo se delimitaban por lo inamovible, por lo certero, por aquello que no se puede olvidar debido a la imposibilidad de acabar con su repetición natural: las hojas caen cada otoño, las flores brotan cada primavera; el día es más largo, la noche más corta. Ayer se cultivó, hoy se cosecha, mañana se vuelve a sembrar. En el invierno los pastizales recuperan su verdor. A diferencia de las horas, arbitrarias por ser una construcción social, los fenómenos naturales respetan el orden natural, las leyes más precisas y de aparentemente sempiternas⁸⁴.

Poco a poco, la concepción social del tiempo cambia. Los mercaderes y artesanos lo comienzan a manipular para mejorar su actividad, y darle mayor

⁸³ Han, Byung-Chul, *El aroma del tiempo. Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*, Herder, Barcelona, 2015, *passim*.

⁸⁴ François Ost hace una descripción excelsa sobre la evolución de la concepción social y cultural del tiempo y de su medición. *Cfr.* Ost, François *Le temps du droit*, Paris, Éditions Odile Jacob, 1999, version MOBI, *loc.* 573-664.

eficiencia; hacen más predecible el tiempo⁸⁵. El tiempo se vuelve a fragmentar. Cada fragmentación nos aleja de la omnipresencia divina y nos acerca a la omnipotencia de las decisiones humanas; todo se vuelve más organizado. Cronometrar las actividades redundaba en un beneficio social. Parece poco probable presagiar la escena donde un cronometrador le cortaría la mano a un obrero⁸⁶. La omnipresencia regresará, de la mano de la disciplina y de la organización racional del trabajo.

A medida que este cambio se producía, las antiguas campanas que medían las horas canónicas fueron sustituidas por relojes seculares que marcaban, por ejemplo, la hora de inicio, la hora de pausa y la hora en que la actividad laboral terminaba; en sus inicios, estas horas podían coincidir con las de la vida religiosa. Posteriormente, la burguesía naciente, es decir, los maestros de las corporaciones de artesanos, así como los mercaderes, impusieron sus propios tiempos, creando una fragmentación homogénea, aunque todavía diacrónica entre regiones, que abarcaba la multiplicidad de campos sociales.

La evolución del tiempo en la Edad Media indica una posible causa: el creciente número de actividades y el incremento en su intensidad. Entre más intensivo era el trabajo urbano, más temprano llegaba la hora de la pausa⁸⁷, de lo que deriva el término *noon*, en inglés. Como lo señala Le Goff, este movimiento estuvo acompañado de los primeros movimientos inflacionarios. La modificación del tiempo laboral es una señal de que la modernidad comienza a llegar e implica cambios incluso en la espiritualidad. Si antes el trabajo era considerado como inferior, ahora era necesario para llegar a la beatitud⁸⁸.

La presión de las actividades y la apropiación del tiempo por ciertos grupos

⁸⁵ Le Goff, Jacques, *op. cit.*, pp. 34 y 35.

⁸⁶ Elio Petri (director), *La classe operaia va in paradiso*, Italia, Eurointer, 1971. El filme retrata este tipo de batallas operarias.

⁸⁷ Le Goff, *op.cit.*, pp. 43-46.

⁸⁸ *Ibidem*, pp. 50-52.

indica la monopolización del poder, por ende, del uso de la fuerza. El tiempo pasa a ser regulado por la ley, y no por la costumbre. Hacia finales del siglo XIV, el Estado ya presentía la importancia de dominar el tiempo. Carlos V instruye ubicar el reloj del *Palais Royal* como el punto de referencia horaria.

La transición hacia la modernidad es, en la obra de Bolívar Echeverría, definida por la técnica, o la neotecnia⁸⁹. Para Adorno y Horkheimer el tiempo se abre, y buscan en Prometeo una figura premonitoria. Nosotros nos aproximaremos a partir de una concepción distinta del tiempo. La discusión versará sobre lo que se hace con el tiempo; cómo se llena y cómo se manipula, así como su *telos*, para lo que nos serviremos de las categorías de *vita contemplativa* y *vita activa*.

Lejos de una visión idealizada de la modernidad, esta etapa fue definida por un proceso en el que el humano buscó certidumbre. El dominio de la naturaleza se debe a que los nacientes oficios requerían prever lo que sucedería. Bastaba no perder para ganar. El paso de la vida netamente agraria a una vida más urbanizada no se debe sino a transformaciones en las condiciones materiales. Sin embargo, la forma en que cambió la medición del tiempo fue clave para transformar el modo de producción, puesto que éste depende de quién controla el tiempo.

En el siglo XIV, época en que comienza el humanismo, los relojes se individualizan. Con la innovación tecnológica de los relojes de bolsillo, el tiempo estaba en las manos de la burguesía.

En el pensamiento aristotélico el ocio (*otium*) sólo puede darse en formas de vida libres. Esta libertad permite que se dedique tiempo a la contemplación o a la política.

Según Trotman, el concepto de *vita activa*, circunscrito en la vida medieval,

⁸⁹ Echeverría, Bolívar, «El concepto de la modernidad», *Contrahistorias*, 11, 2008.

se acerca al valor de la caridad⁹⁰. Los distintos estilos de vida pueden ser descritos a partir del auriga alado⁹¹. De dicha alegoría parten muchas explicaciones relacionadas a las cuatro virtudes cardinales.

El carro es tirado por dos caballos alados; uno representa la *épithumia* (ἐπιθυμία): la concupiscencia; el otro, el *thumos* (θυμός): el deseo y la fuerza. Nos llevan, respectivamente, a una forma de vida «descarriada» o a la vida práctica (*βίος πρακτικός*). Es el logos el que nos dirige a la *vita contemplativa*.

Aristóteles continúa con esta idea tripartita; sin embargo, sus comentaristas identificarían, con el término *duo optima*,⁹² las dos virtudes más importantes: la prudencia y la sabiduría, la más perfecta de la *vita contemplativa* y la menos perfecta de la *vita activa*. Combinándolas se llegaría a un punto equilibrado.

La *vita activa* no estaba olvidada en la Edad Media, más bien, se tenía una concepción distinta de ella. La caridad tenía otra forma de entenderse.⁹³ Entre los siglos XIV y XV cambiaría dicho panorama. No es que se desdeñara la actividad contemplativa, sino que ahora, elaborando una reinterpretación de Aristóteles y de Cicerón, la manera de acercarse a dios era distinta.

Aristóteles, en *La Política*, hace referencia a las necesarias relaciones económicas existentes en las ciudades. Vestimos zapatos y para conseguirlos vamos con el zapatero. La especialización y el comercio son parte del proceso para lograr el bien común⁹⁴. La sociedad se volvería consciente de que obrar en beneficio de la comunidad es una de las facetas de la caridad.

⁹⁰ Trotman, Christian, «Vita activa, vita contemplativa: enjeux pour le moyen âge», *Mélanges de l'École française de Rome*, tomo 117, número 1, 2005, p. 11.

⁹¹ *Ibidem*, p. 8.

⁹² *Ibidem*, p. 9.

⁹³ *Ibidem*, p. 11.

⁹⁴ Aristóteles, *Política*, México, UNAM, 2001 pp. 12-22.

Hankins resalta esta argumentación con un pasaje de Uberto Decembrio⁹⁵, sin embargo, parecería contrastar con algunos autores, quienes señalan que los mercaderes sentían culpa, por lo que promovían el arte sacro y la construcción de iglesias.

Hay otra versión. La tesis Baron sostiene que en realidad surgió una tercera forma de vida: la *vita civilis*. Basado en los escritos de Salutati y de Palmieri, ésta sería una visión republicana del humanismo. Un punto de quiebre, que parte de la guerra en Florencia, del cual surge la identidad y la necesidad de formar un Estado sólido basado en los valores del humanismo⁹⁶.

La postura de Hankins es que el humanismo cívico no está reñido con el proceso de individualización que, según Burkhardt, define el periodo; sino que es un producto de las actividades retóricas de personajes como Salutati y Bruni. Desde esta lectura, dichos valores no son endémicos de Florencia, como afirmaba Baron, sino que son característicos del renacimiento italiano en general, que habría de esparcirse hacia el norte del continente europeo.

La forma activa comenzó a ganar terreno a finales de la Edad Media. Posterior a la Muerte Negra, hubo una revolución comercial. Ésta abarcaría hasta el Mediterráneo. El Magreb y los mercaderes en Italia generarían impulsos que redefinirían la historia.

Con la influencia islámica, que llegaba libremente por Bizancio, se desarrollarían innovaciones como la letra de cambio o la aparición de los mercaderes sedentarios⁹⁷. La implementación de los agentes y factores permitiría

⁹⁵ Hankins, James, «The "Baron Thesis" after Forty Years and Some Recent Studies of Leonardo Bruni» *Journal of the History of Ideas*, Vol 56, No 2, abril, 1995, pp. 309-338.

⁹⁶ Mita, Alessandra, «Matteo Palmieri's City of Life: The Original Idea of Three Opportunities for Salvation». *International Journal of Literature and Arts*. Vol. 2, No. 6, 2014, pp. 230-239.

⁹⁷ Reinert, S y Fredona, R, «Merchants and the origins of capitalism», *Harvard Business School, documento de trabajo*, 18-021 2017. Trabajan sobre la idea original de Gras. Cfr. Gras, Norman, *Business and Capitalism: An Introduction to Business History*, Nueva York, Crofts, 1939.

desarrollar una de las funciones modernas del derecho: la promesa, el desarrollo de los contratos.

En el humanismo se tomó conciencia del pasado, del Imperio romano; pero también de la posibilidad real de cambiar el futuro perdurablemente. Por ello, se hacía imprescindible contar con la idea del debido cumplimiento de los contratos. El *pacta sunt servanda* se desarrollaría por tanto como uno de los valores del humanismo; resulta irónico que lo que se honre sea el pacto y no el humano, y que la preservación de éstos prevalezca sobre la preservación de los humanos, como si el *connatus* spinozista dejase su lugar a un *connatus* contractualista, que responde más que a lo meramente humano y, por ende, al valor de uso, a una lógica económica guiada por el valor de cambio.

2. Dos modernidades

Weber sostiene que el espíritu capitalista nace con la Reforma. Influenciado por los escritos del calvinista inglés Baxter, afirma que el capitalismo surge en la mentalidad de los individuos. La Reforma habría propiciado una nueva forma de entender y de concebir el trabajo. Bajo la teoría de la predestinación, todos estarían llamados (*calling*) por dios a ejercer un oficio (*Beruf*).

La dimensión sagrada del trabajo adquiere una nueva forma. Deja de representar un lazo con el pasado, con los ancestros, como en la regla de San Benito. De un modo más apostólico, basado en los escritos de Juan, se liga con el futuro; pero ese lazo es incierto y por tanto flexible.

Hanna Arendt se basa en Weber para explicar la alienación. A diferencia de Marx, para ella, este fenómeno se da respecto del mundo y no sólo respecto del ser⁹⁸. La mecanicidad del humano moderno, enfocado solamente en los procesos, no podría explicarse sino a través de ese paso en el que se comienza a trabajar por

⁹⁸. Cfr. Arendt, Hannah, *The human... op. cit.*, p. 254.

la inercia de trabajar.

Este argumento, en cierto sentido, sólo refleja a los «fieles-trabajadores» y no refleja, por otro lado, la acción capitalista. El argumento weberiano carece de una interpretación robusta respecto a la actividad mercantil que había impulsado una gran revolución entre los siglos XIV y XV, principalmente en las repúblicas italianas.

Investigaciones posteriores a la de Weber han recogido los pensamientos protoliberales de la Escuela de Salamanca, de la escolástica tardía. La escuela de Salamanca, iniciada por Francisco de Vittoria, es conocida por las reflexiones sobre el Derecho Internacional Público, principalmente por la justificación de las «guerras justas». La segunda generación, sin embargo, desarrollaría ideas económicas que romperían con la tradición.

Muchos mercaderes que sentían culpa por ejercer su oficio recurrían a los salamanticenses en busca de ayuda espiritual, y de consejos prácticos. Se preguntaban, por ejemplo, cuál debía ser el precio justo, o cuáles eran las justas ganancias. De hecho, Vittoria cuenta con una vasta correspondencia de este tipo.

Encontramos en esta escuela la cuna de ideas como el precio justo, que se fijaría en relación con la subjetividad, es decir, de manera muy semejante a las teorías actuales, el precio de un bien estaría relacionado más con la «intención», que con el trabajo incorporado.

En este periodo se desata la guerra de cien años. La Iglesia participaría activamente en la formación de los Estados nación. La anexión de Aragón a Castilla crea el reino católico por antonomasia. En Francia los roles de los cardenales Richelieu y Mazarin tendrían un carácter decisivo.

Hardt y Negri sostienen que hubo dos modernidades. La primera sería una modernidad desde la inmanencia y la segunda presentaría un retorno imperfecto a la trascendencia.

La primera modernidad se configura con la entrada en vigor de la *vita activa*, de la conciencia del pasado y del futuro en un tiempo total, que sería perfecto; es decir, al que no le haría falta una contraparte eterna, paradisiaca, utópica. Este ritmo vital no pondría un límite a las posibilidades.

Este encabalgamiento tal vez fue efecto del fracaso del fin del mundo. La muerte negra impactó severamente en Europa; sin embargo, representó la puerta a una época de prosperidad económica⁹⁹. Esperar no tenía sentido.

Bolívar Echeverría identifica con precisión el inicio de la primera modernidad en la neotecnia, pero le atribuye características de la segunda modernidad. La capacidad creadora descubierta por el *Homo Faber* permite la existencia del *HomoHomo*, un humano más humano, y más divino, que descubre el intelecto infinito. Encuentra su completud en la indefinición divina que carga y que le libera¹⁰⁰.

En términos políticos, no era necesaria la mediación entre dios y los individuos; tampoco entre los reyes y los pueblos. La iglesia ya no era el Papa, sino la «multitud de feligreses»¹⁰¹. Asimismo, el poder de las leyes ya no venía de principios superiores sino de la «asamblea de ciudadanos»¹⁰² que encarnan en ellos, tal como en el mercado, la voluntad divina.

La segunda modernidad se explica como una forma de reacción conservadora. Ante el despertar de la inmanencia, redescubierta por el arte y los sentidos, la reacción fue la guerra, oposición fundamental en contra de la reapropiación del poder por parte de la multitud¹⁰³. Esta guerra encontraría una solución aparente en la Paz de Westfalia, debido al reconocimiento de las

⁹⁹ Mankiew, Gregory, *Macroeconomics*, Nueva York, Worth Publishers, 2009, p. 56.

¹⁰⁰ Hardt, M. y Negri, A., *Empire*, Cambridge, Harvard University Press, 2000, p. 72. y Pico della Mirandola, *Discurso sobre la dignidad humana*, México, UNAM, 2016, *passim*.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 73.

¹⁰² *Idem*.

¹⁰³ *Ibidem*, p. 74.

soberanías.

La paz se volvía necesaria: «marcada por la fatiga y la usura de las pasiones»¹⁰⁴, era un alarido de asfixia que demandaba una bocanada de aire. Entre los principios superiores, emanados de dios, o hechos emanar de éste, y la asamblea de ciudadanos, debía mediar algo estable y cierto. La crisis, característica inherente a la modernidad, se resolvería mediante la supresión de las pasiones, *id est*, la razón: el Estado.

El objetivo era mantener la dominación, derivada de la transcendencia, sin inhibir el consumo y la producción; crear un Leviatán, un «dios en la Tierra», capaz de absorber el poder de la multitud y dosificarlo, a manera de catalizador de la inmanencia. La multitud se diluye en un sólo fin: decisión soberana, voluntad general y unidireccional.

Los papeles se invierten: la sociedad, así como el derecho, se *producen* desde lo alto. Lo que en el pensamiento de Foucault representa una regulación dada entre la misma sociedad, para Hardt y Negri es una función transcendente distinta. El tiempo se vuelve capataz de la historia: «la actualización de la soberanía moderna es el nacimiento del biopoder»¹⁰⁵. El tiempo lo invade todo. Las alarmas de las fábricas suenan, los cuerpos se disciplinan, los ritmos biológicos se regulan en consecuencia. Ya no sólo se decide quién muere, sino quién vive y cómo vive¹⁰⁶.

El ritmo de la danza es impuesto por el capital. «El alma de la soberanía moderna se encontraría en la teoría del valor de Smith»¹⁰⁷. Dicha teoría no trata solamente de la mano invisible, intervención soberana de un egoísmo omnipresente que ayuda a los demás. Para los economistas clásicos el valor real de una

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 75.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 89.

¹⁰⁶ Foucault, Michel, *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*, México, FCE, 2000, pp. 223-226.

¹⁰⁷ Negri y Hardt, *op. cit.*, p. 86.

mercancía es el trabajo que se requiere para producirla.

El Estado media entre el enriquecimiento privado y el interés público. A decir de Smith, su deber es evitar que la clase trabajadora se embrutezca y devenga disfuncional¹⁰⁸. Esta concepción es limitada, no se trata de la única función del Estado. Para que la burguesía mantuviese el poder requería de un esqueleto que lo soportara, de un cuerpo legal que olvidara sus crímenes, y contuviese sus derivados; este ente cargaría con la responsabilidad obliterada. Las condiciones a las que nos referimos se pueden resumir en la llamada apropiación originaria: el robo de las tierras y la colonización que dotaron a la burguesía del capital necesario.

Otra condición para que la modernidad capitalista tuviese éxito era el tiempo. La plusvalía se entiende en términos de trabajo. Pocas veces, sin embargo, se pone atención al capítulo diez de El Capital. El trabajo es tiempo valorizado. Todo trabajo puede traducirse en su equivalente temporal, en la cantidad de tiempo utilizado para producir una mercancía. El trabajo no remunerado de la clase proletaria —y ahora de las clases subalternas— es, sin más, tiempo robado.

Sin ánimo de extenderme en el asunto, este tiempo robado a los trabajadores, también fue robado a la naturaleza. Se trata de la necesidad de resiliencia. Si para que los obreros pudiesen trabajar adecuadamente era necesario el descanso, para la naturaleza este punto se pasó por alto, y hoy sufrimos las consecuencias.

Este tiempo robado es una característica de un tiempo que se entiende moderno. Nunca llega. Sucesión de instantes, la jerarquía que prevalece no es la del pasado ni la del futuro. El motor reside en la utopía. Platónico, el progreso alcanza el culmen de la historia en un tiempo inexistente. Conforme se agiliza el proceso histórico, el robo es más y más grande.

Me permito transcribir, por su precisión y valor intrínseco, el texto de Marx

¹⁰⁸ Smith, Adam, *An Inquiry into the nature of the causes of the wealth of nations*, vol II, Londres Methuen & Co., 1904. pp. 267-268.

sobre el asunto.

Pero en su desmesurado y ciego impulso, en su hambruna canina de plustrabajo, el capital no sólo transgrede los límites morales, sino también las barreras máximas puramente físicas de la jornada laboral. Usurpa el tiempo necesario para el crecimiento, el desarrollo y el mantenimiento de la salud corporal. Roba el tiempo que se requiere para el consumo de aire fresco y luz del sol. Escamotea tiempo de las comidas y, cuando puede, las incorpora al proceso de producción mismo, de tal manera que al obrero se le echa comida como si él fuera un medio de producción más, como a la caldera carbón y a la maquinaria grasa o aceite¹⁰⁹.

Podría intentar argüirse que esto es inexacto en la actualidad, sin embargo, no es así. Me voy a servir de un ejemplo. En este fragmento Marx discurre sobre el tiempo de la comida, incorporándolo al de la producción y dotándole de alimento al trabajador sólo como quien engrasa una máquina. Esto sucede hoy mediante mecanismos tecnológicos. Las *start-ups* que se dedican a llevar alimentos a los lugares de trabajo pululan, la idea en la que se basan es, precisamente, que los trabajadores no tengan que desplazarse en sus horarios de trabajo, dedicando el mayor tiempo posible a la producción e impactando en la salud de los trabajadores, ya que los alimentos son generalmente de mala calidad.

Aunque Smith ya lo presentía, es Marx quien nos hace notar el conflicto: la explotación. La alienación —tanto propia como del mundo— es una hora en el patíbulo.

La modernidad se sublima con la administración racional del tiempo. «El tiempo es oro» no solamente es un dicho conocido en todo el mundo. La organización racional del trabajo, término que acuñó Frederick Taylor y que es estudiado por cualquiera que se dedique a la administración de empresas, no es otra cosa que el estudio de un robo más eficiente de la vida.

¹⁰⁹ Marx, Karl, *El Capital. Crítica de la Economía Política*, Volumen 1, México, Siglo XXI editores, 2008, t.1, p. 319.

La racionalidad utilitaria de nuestras vidas, comunes en nada salvo en tiempo, es el distintivo de la modernidad.

Capítulo IV

Las posibilidades emancipatorias del tiempo¹¹⁰

Si el capítulo anterior se centró en Cronos, éste se centrará en Kairós. Para muchos autores, un nuevo modo de producción también implicaría un rompimiento temporal. A lo largo de esta sección elaboraremos cómo ha sido abordado el problema desde el materialismo histórico. Después, se analiza cuáles son las consideraciones que deben atenderse para poder quebrar la narrativa temporal homogénea.

1. Cronos, Kairós, Eón

El tiempo moderno parece ser unívoco, sucesión de instantes en una línea que no se cruza. Todo suceso se aparta del momento preciso. Arde y se recuerda como ceniza. Expulsado de sí, ya no vuelve.

Arde el tiempo fantasma:
arde el ayer, el hoy se quema y el mañana.
Todo lo que soñé dura un minuto
y es un minuto todo lo vivido.
Pero no importan siglos o minutos:
también el tiempo de la estrella es tiempo,
gota de sangre o fuego: parpadeo¹¹¹.

Es Cronos el vencedor entre titanes. La trascendencia hizo desaparecer las

¹¹⁰ Entiéndase este capítulo como la ampliación de los argumentos dados por Cesare Casarino en Casarino, Cesare, «El tiempo importa», en Casarino, C. y Negri, A., *Elogio de lo común*, México, Paidós, 2011; ensayo que, debemos aclarar, dio pie a esta investigación, y que es muy recomendable leer a la par de este capítulo.

¹¹¹ En esta sección recupero los poemas analizados en el artículo de Mahop, y les doy una interpretación propia, aunque no distante de la suya. *Cfr.* Mahop Ma Mahop, Romuald-Achille. . «Aiôn y Kairós como reinención del Chronos prôtonos en la poesía de Octavio Paz». *Literatura mexicana*, México, 22(1), 2011, pp. 189-206.

direcciones. Es el «¡arriba y adelante!» de un político, las orejas del mundo.

Además de Cronos, en el pensamiento griego existe Kairós y Eón. El primero es un tiempo asido, se disloca de sí, pero se une con la acción; es incomprendible si se le presenta de manera aislada. Eón es el tiempo sensible, erótico y, en cierto sentido, platónico: nos transporta a una sensación, futura o pretérita, inasible, pero no por ello irreal.

Cronos es el tiempo de la alienación, la juventud se extingue tras las máquinas. Kairós es el tiempo de quien emprende. Eón, el del placer encarcelado.

Dice Paz: «oh conciencia, presente puro donde pasado y porvenir arden sin fulgor ni esperanza. Todo desemboca en esta eternidad que no desemboca»¹¹².

La eternidad que no desemboca es un tiempo que no tiene fin. El río le da vueltas al mundo: su fuerza es inagotable; su caudal, infinito porque nunca moja. En el instante se toma consciencia de ello. El pasado y el futuro se queman, se pierde la jerarquía, y con ella la esperanza. El río es mar, océano, universo, fuente abismal.

Pensamos, como muchos autores más, que el tiempo puede adquirir nuevas formas, podemos concebirlo de manera revolucionaria. El tiempo del materialismo histórico no puede entenderse de la misma forma que en la modernidad capitalista.

Prima facie, la tarea consiste en recuperar la etapa humanista que fue eludida y olvidada por el capitalismo. Sin embargo, eso sería imponer un regreso, ¿es posible regresar en el pasado?, ¿o se trata más bien de generar una ruptura histórica distinta?

En Kant, el tiempo deja su función aristotélica. Ya no mide, sino que permite conocer. Su función es apriorística trascendental. Es, junto con el espacio, uno de

¹¹² Paz, Octavio, *Obra Poética, (1935-1970)*, México, FCE, 2004, p. 23.

los dos elementos que permiten dar cuenta del mundo. Esta intuición interna permite la existencia de todos los conceptos. Por tanto, también de la existencia de predicados contradictorios, lo que se traduce en cambio. Bajo esta lógica, ambas proposiciones, aunque sean contradictorias, pueden ser reales en tiempos sucesivos¹¹³.

En este campo es en el que se mueve la dialéctica hegeliana, su estructura es el tiempo. En Hegel, la historia se totaliza con el Estado encarnando al espíritu objetivo. En él trasciende. Hegel plantea que «el tiempo [...] es el ser que mientras es no es y que mientras no es, es»¹¹⁴. Nunca puede ser experimentado ni vivenciado por la subjetividad humana. La historia se hace al nivel del Estado, el humano no la hace. Hegel ve en la historia el desarrollo de la idea, de la razón. El Estado es su vehículo.

Históricamente, la visión hegeliana y kantiana son similares en tanto que ven el tiempo histórico, el del cambio, como una transición para alcanzar un estadio superior. La diferencia es que en Hegel ésta se produce por un movimiento dialéctico.

Algo se mueve porque hay tiempo y espacio. Las contradicciones son el motor del desarrollo, por medio del cual se llega a alcanzar el espíritu absoluto, fin de la historia. Aquello que da noticia del ser es el no ser.

¹¹³ Kant, Immanuel, *op. cit.*, pp. 69-71 (A 31 : B 49).

¹¹⁴ Esta traducción se encuentra en Agamben, Giorgio, *Infancia e historia, destrucción de la experiencia y origen de la historia*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2007, p. 142. (Corchetes propios). El filósofo italiano cita a Hegel. En efecto, la definición aparece en Hegel, Georg, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, Madrid, Editorial Alianza, 2005 p. 316. Se reproduce la definición enseguida:

El tiempo, en cuanto unidad negativa del ser-afuera-de-sí, es igualmente algo simplemente abstracto e ideal. —Es el ser que *siendo, no es*, y que *no siendo, es*; es el devenir *intuido*, es decir, que las diferencias precisa y simplemente *momentáneas* o que inmediatamente se superan, están determinadas como *exteriores*, esto es, como exteriores a *sí* mismas, sin embargo. (Itálicas en el original)

Marx hace una inversión en estos puntos para concentrar la dialéctica en la lucha de clases. Es la parte negativa (en términos de Althusser) la que mueve la historia: el proletariado. Esta dialéctica, empero, arriba indefectiblemente al mismo punto que la filosofía hegeliana (será el mismo punto y no, porque se trata de desenlaces distintos, y de lecturas distintas): el fin de la historia.

Punto final; el círculo lo abarca todo, continúa la vida, pero la historia no. El paraíso en la tierra —como dice la letra de *La Internacional*— ya no requiere contradicciones. Cuando llega, acaba la lucha de clases y por tanto el motor que mueve la historia. Si triunfa la clase «negativa», ya no hay clase opresora: «Instante en que todos los días son domingo»¹¹⁵ ¿Se estanca todo? Su existencia es una imposibilidad lógica. Y aún más, la definición moderna del tiempo no cambia, y por ende, se conserva la idea del progreso que está enquistada en el capitalismo.

Decíamos anteriormente, entre paréntesis, que se trata, sin embargo, de desenlaces distintos. El fin de la historia para Marx es la dictadura del proletariado, mientras que, en Hegel, es el Estado sublimado.

La dictadura del proletariado requiere de un momento de ruptura con el tiempo. Dicho quiebre sólo se produce si va contra la idea de progreso; sin embargo, la ruptura se ha entendido como la etapa natural después de una sucesión de luchas en el tiempo. La dictadura del proletariado, entonces, debe ir en contra de la idea del progreso; pero se retrata como una contradicción. Toda dictadura, es decir, toda totalización de los valores tiene sus raíces en un tiempo lineal e infinito, por lo que su existencia es inconcebible.

Dicha idea está infectada de idealismo. Existe una cláusula teleológica (inclusive teológica). *Así será* no es lo mismo que *así puede ser*. Si bien la cita está fuera de contexto, aisladas, estas palabras de Althusser hablan por sí mismas: «nada hace prever que la lucha de los más desfavorecidos sea más fuerte que la

¹¹⁵ Althusser Louis, *Para un materialismo aleatorio*, Madrid, Arena Libros, 2002, p. 15.

lucha de los más favorecidos»¹¹⁶.

También podemos decir que se rompe el entramado temporal, y al mismo tiempo aseverar que es la ruptura final, continuando con ese «materialismo de la necesidad». Walter Benjamin propone esto último. La propuesta benjamiana es que la esperanza se encuentra en el pasado iluminado¹¹⁷. El pasado es oscuro en la historia hegemónica. Ya no está, ha sido asesinado, junto con los muertos, mártires de la causa de la humanidad. Estamos a la espera (¿acaso es una espera activa?) de un mesías, la revolución es dotada de un sentido teológico.

Esta propuesta rompe radicalmente con la concepción progresista típica de la socialdemocracia y del capitalismo —si es que acaso hay diferencia—. El tiempo no pasa, el tiempo se llena con sangre, pero también de ahora, como si metiésemos mucha pólvora hasta que, en el *momento preciso, las condiciones lo hicieren estallar*.

Para que haya progreso es necesario que haya olvido. El olvido permanente es la fuerza que empuja al ángel de la historia hacia el futuro. No porque el ángel de la historia sea empujado hacia un lugar desconocido existe una evolución. Por el contrario, estamos en un estado de excepción permanente, la opresión es la regla. Las clases dirigentes siempre ganan y oscurecen el paisaje, lo llenan de nieve como para enterrar a los muertos; cuando aparece la primavera, las navajas están ahí. En Benjamin, esto es crucial, no idealiza la lucha proletaria, no siempre gana. Pero en cada batalla tambalea el poderoso porque la chispa se aviva con el recuerdo de aquellos sobre quienes la pisada del sistema ha dejado su mancha. Se ilumina el pasado. Se rememora y se dota de fuerza al ahora.

¿El tiempo-ahora (*Jetztzeit*) estalla y el tiempo se detiene o el tiempo se detiene y el *Jetztzeit* estalla?

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 30.

¹¹⁷ *Vid.* Benjamin, Walter, *Tesis VI*, en Löwy, Michael, *Walter Benjamin. Aviso de incendio*, Buenos Aires, FCE, 2002, p. 75.

Y el sol se detuvo y la luna se paró, hasta tanto que la gente se hubo vengado de sus enemigos. ¿No está aquesto escrito en el libro de Jasher? Y el sol se paró en medio del cielo, y no se apresuró a ponerse casi un día entero¹¹⁸.

Benjamin recuerda que en la Revolución de Julio se reportaron disparos en los relojes. Estos «Nuevos Josués» detenían el tiempo. Löwy retoma el pasaje bíblico¹¹⁹. El tiempo se detiene hasta que se cobre venganza. La gente dejó de hacer lo *que tenía que hacer*, de seguir los tiempos que le dictaban, para llenar el *Jetztzeit* con ahora, con rememoración. Para hacer la revolución hace falta tiempo libre.

En Momo, el recuerdo de la opresión que conserva la clase oprimida —los niños—, permite que la chispa se traduzca en incendio. Pero sólo el Maestro Hora, quien se pone a dormir, como el sol o como el reloj herido, permite a Momo salvar un bulbo de tiempo¹²⁰. Como en Momo, el tiempo histórico es una flor que, aunque se puede marchitar, cada que muere, nace una flor más bella, porque en ella está la potencia de un rompimiento volcánico.

Llenar el tiempo implica hacerlo estallar; en ese estallido, el salto de un tigre —dialéctico porque atrae el pasado— hace que el tiempo valga. El tiempo se vuelve volcánico: resguarda la historia en sus entrañas; con ella se rompe la roca del presente, y sale, como lava, la fiera mesiánica que lo ha de cambiar todo.

Con la lava escurriendo por las laderas de las montañas, la historia como sangre de los pueblos, llega la justicia en forma de máxima latina: *rebus sic stantibus*. Es en el origen donde se concentra todo. Agamben lo interpreta mediante un concepto más concreto: el placer.

El verdadero materialismo histórico no persigue la ilusión del continuo del

¹¹⁸ Josué 10:13.

¹¹⁹ Vid. Benjamin, Walter, *Tesis XV*, en *Ibidem*, pp. 142-147.

¹²⁰ Cfr. Ende, Michael, *Momo*, México, Alfaguara Clásicos, 2016.

progreso a lo largo de una línea infinita de tiempo, sino que está listo para detener el tiempo en cualquier momento porque tiene en la memoria que el primer hogar de la humanidad es el placer¹²¹.

Para Agamben el tiempo es cairológico. Existe una dicotomía entre el *continuum* del tiempo crónico y la imagen eterna y circular del tiempo eónico. Kairós puede romperla. Dios, duende o titán, viaja con una balanza desequilibrada, revolotea gracias a las alas en sus pies, y va equipado con una navaja con la que rompe el tiempo; como el dios gnóstico, en lugar de tejer leyes, las hace jirones.

2. Materialismo dialéctico del encuentro

Por más que el tiempo esté abierto, el error, tanto de Benjamin como de Agamben consiste en considerar al materialismo histórico como una máquina-muñeco que gana siempre las partidas de ajedrez. Ambas posiciones regresan al origen, como encadenadas a ese enano que mueve las piezas: felicidad, placer, dios...

Encontramos, sin embargo, una teoría que se apega a la línea que hemos dibujado hasta aquí. Las consecuencias de la inmanencia en el tiempo se verían reflejadas en un tiempo arrojado y azaroso.

Althusser abre una concepción de la historia mucho más materialista. Se propone pensar desde la nada y lo consigue retomando a Epicuro. Esboza un linaje olvidado, el de los filósofos materialistas que piensan sin necesidad de una razón que dicte cada milímetro de la existencia. Si acaso, un dios que deja caer los dados, pero cuyos dados nunca caen, o caen pero no dejan de caer.

Infinidad de átomos caen en paralelo sin tener un suelo previsto. Una desviación infinitesimal —el *clinamen*— hace que unos átomos choquen, se encuentren, y así produzcan un nuevo encuentro hasta crear un nuevo mundo.

¹²¹ Agamben, Giorgio, *op. cit.*, pp. 154-55. El hogar primigenio al que se refiere Agamben se encuentra en las 7 horas del paraíso que gozaron Adán y Eva.

Este tiempo no tiene origen, pero tampoco tiene final. Está indefinido en todos los sentidos, no sabemos cuándo va a producirse el encuentro, ni en qué va a derivar; no todos los encuentros desencadenan la creación de algo nuevo; el encuentro debe perdurar para que nazca una nueva realidad¹²².

La necesidad se reduce a contingencia, es decir, a la necesidad de ésta, lo aleatorio toma el lugar de lo dado. Nada existe hasta que existe y existe porque existe. Todo está ahí (*das sein*), arrojado, por lo dado (*es gibt*).

Si el átomo *a* tiene un contenido *p* y el átomo *b*, un contenido *q*, sus valores siendo desconocidos, el producto de su encuentro también resultará indeterminado; no por la carencia de un valor, sino porque es imposible conocerlo de antemano.

La caída continúa. Si, producto de la misma desviación, se genera un nuevo encuentro, ¿serán los átomos *a+b+c+d...* o solamente los átomos *c+d* los que se encuentren?

El pasado es eso que ya no está ahí, pero que permanece. La contemporaneidad no puede desprenderse, aunque se quiera, de la Segunda Guerra Mundial, ni de la Edad Media. Son elementos que definen los encuentros en el presente.

Podemos pensar que cada encuentro es un conglomerado donde ya no se puede experimentar más que la superficie; *a+b* son átomos enterrados por el tiempo, pero que siguen ahí, como su estructura.

También podemos plantear una situación donde no son simples conglomeraciones de encuentros, sino que existe una interacción entre ellos que permite una relación interna distinta *a+b* en realidad es *a(b)* o *b(a)* —*a* en función de *b* o *b* en función de *a*—. Si pensamos en eso, el pasado existe, pero no es una estructura fija la que le da solidez. En el presente se pueden cambiar los pesos

¹²² Althusser, Louis, *Para un materialismo... op. cit.*, p. 34.

relativos de los encuentros anteriores; como en la química, los enlaces pueden ser distintos, unos más fuertes que otros.

Althusser parece partir de un vacío que continúa vacío por siempre, y eso no puede ser. La falta de trascendencia, o mejor, la inmanencia, no implica el vacío totalizador, sino que se parte de la nada, el origen es constante, lo cual, por tanto, niega el vacío mismo.

Si vaciamos el tiempo, a los átomos y por ende al encuentro de su contenido, se vuelve imposible la dialéctica. Lo que da sentido a las oposiciones entre clases, sexos o tiempos, es la construcción que se ha hecho de estas categorías. Si partimos de la completa ausencia de valores, no hay oposición, y la teoría se vuelve pura especulación que pierde su sentido materialista. Por eso, con Benjamin, podemos sostener que hace falta iluminar el pasado para generar el encuentro que puede, o no, ser. No se busca iluminar el pasado para encontrar la hebra perdida que nos lleva hacia lo dado (esa ya la conocemos —la intuimos en el tiempo—). Se busca iluminar el pasado para generar la estrategia del encuentro perdurable. El tiempo aleatorio lo es en tanto que el humano lo deja ser y redescubre en sí la inmanencia del ser. Si toda desviación fuese aleatoria, el humano dejaría de tener agencia y podría sentarse tranquilamente a esperar los encuentros de la nada vacía.

Althusser rescata también a Maquiavelo como parte de la serie de filósofos que parten de la nada: «[L]a autonomía de lo político [es] la forma tomada por la exclusión de toda finalidad, de toda religión y de toda trascendencia»¹²³. Autónomo, lo político se encuentra en el campo de la inmanencia. Ningún valor externo es impuesto, pero esto no quiere decir que carezca de valores propios, inherentes.

Una teoría del tiempo es una teoría del cambio. El cambio político, según esta interpretación de Maquiavelo, se produce por ciertos encuentros. Althusser genera tres parejas de elementos que son clave para su existencia. Persona-región;

¹²³ *Ibidem*, p. 44. (Corchetes propios).

fortuna-virtud, y sagacidad-fortaleza. Éstos son encuentros aleatorios; pero no lo son completamente porque, si lo hiciéramos, plantearíamos que los individuos se dejan llevar por la mano invisible, y cobijaríamos de nuevo nuestro pensamiento con la trascendencia de la cual nos queremos liberar. Aquello sería negar la libertad humana por completo, lo que conllevaría circunscribir completamente el azar al destino. «El materialismo del encuentro no es el del sujeto (ya fuese dios o el proletario), sino el de un proceso sin sujeto pero que impone a los sujetos...»¹²⁴. Es imposible un proceso sin sujeto porque sería un proceso vacío que llevaría siempre a la nada. Si seguimos al mismo Althusser, los cambios políticos podrían seguir las parejas maquiavélicas. La historia entonces es un producto de las acciones de los humanos que con mayor o menor fortuna —he ahí lo que jamás garantiza que un hecho ha de consumarse— se realizan.

Decir que la historia es una agregación, un mero conglomerado, eliminaría el elemento de la contradicción y, por ende, toda dialéctica del materialismo histórico. (Es precisamente por ello que Althusser, quien sabe muy bien lo que hace, no califica como dialéctico su materialismo, sino como aleatorio). Todo encuentro es dialéctico en mayor o menor medida. Se produce luego una síntesis, que no necesariamente equivale a un enriquecimiento porque su resultado no está definido de antemano.

Dicer Althusser que «[a]unque no hay Sentido de la historia (un Fin que trascienda de sus orígenes a su término), puede haber sentido en la historia, ya que este sentido nace de un encuentro efectivamente feliz, o catastrófico, que es también ese sentido»¹²⁵.

Sin embargo, aunque hay sentido dentro de la historia, Althusser cae en una contradicción al defender que «todo modo de producción está constituido por

¹²⁴ *Ibidem*, p. 56.

¹²⁵ *Ibidem*, p. 61. (Mayúsculas en el original, corchetes propios).

elementos independientes los unos de los otros»¹²⁶, como si estuviesen ahí, sin historia.

Si un encuentro es, se debe a que otro encuentro no es. Si una mujer es mujer es porque se ha encontrado con elementos que la socializan como mujer y no como hombre. Si un burgués es, lo es porque se encontró, tal vez desde su nacimiento, con elementos que lo construyeron como burgués, y no como proletario; tal vez se encontró con una fábrica, pero no fue el mismo encuentro que tuvo el obrero que perdió la mano, sino el de un capataz que trabajaba ahí mientras realizaba sus estudios en una institución privada. Los encuentros son aleatorios en cierto grado y a la vez se ven influenciados por las actividades humanas que se resumen en encuentros anteriores que no fueron un encuentro distinto.

En algún momento las clases se encuentran; entonces, todo encuentro entre clases es una batalla, pero no por ello estalla, puede quedar en estado latente. El pasado está ahí como pólvora que llena el momento, pero no termina de incendiarse. Por ello no es un solo estallido, sino múltiples estallidos que abren los caminos a su paso.

No se encuentra el placer en el pasado; tampoco en el futuro. Son horizontes utópicos si se piensa que son necesariamente placenteros; en consecuencia, resultan inexistentes. Al totalizarlos, se niega la parte negativa de la historia. Los encuentros pueden darse como momentos de placer o bien de displacer.

Retomemos algo que hemos aplazado. En el ensayo de Cesare Casarino hallamos pistas que podemos ampliar. Él se centra en el placer que señala Agamben al final de su obra, y lo contrasta con las conclusiones de Negri en *El tiempo para la revolución*.

El tiempo es dinero si por tiempo aceptamos la definición hegeliana de un

¹²⁶ *Ibidem*, p. 66.

tiempo continuo y aristotélico que permite medir el todo mediante el instante que se va:

El tiempo es el ser que no es cuando es y que es cuando no es.

El dinero es el ser que no es cuando es y que es cuando no es.

El placer es el ser que no es cuando es y que es cuando no es.

El amor es el ser que no es cuando es y que es cuando no es.

¿El tiempo es amor?

Esta serie de identidades lógicas permite demostrar la trascendencia temporal. En el capitalismo, el tiempo es dinero, y el dinero es placer; el placer es felicidad; no obstante, ésta siempre es inconstante.

Casarino hace la transición del tiempo-dinero-placer apoyándose en los *Grundrisse* de Marx. Hemos explicado anteriormente, al referirnos al capítulo 10 de *El Capital*, por qué el tiempo es dinero. Sin embargo, no basta con la proposición que identifica al tiempo con el dinero a partir de la plusvalía para ordenar las identidades. El dinero se niega a sí mismo para tener valor. Éste puede ser unidad de medida, unidad de cambio o dinero. El avaro que se dedica a acumular dinero pierde su dinero porque no vale nada: acumula la nada; necesita deshacerse de aquél para que circule, cuando circula ya no está ahí, se vuelve mercancía. Contiene una pretensión universal: la de ser una mercancía universal, intercambiable por cualquier cosa, por todo. Dicha totalización le resta, asimismo, su valor.

El tiempo del dinero es el tiempo de la circulación. Sólo cumple su función en un instante futuro que nunca llega, por lo que se niega en el presente. De aquí, el salto al placer es bastante evidente. La persona avara relaciona un afecto por el dinero que circula y nunca llega. Su placer está en un futuro utópico. «La avidez abstracta de placeres presupone un objeto que contenga la posibilidad de todos los placeres»¹²⁷. Con el dinero se consigue todo, pero, como se pierde en la identidad,

¹²⁷ Marx, Karl, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, México-Buenos

«dinero es dinero», el objeto del placer no existe, puesto que se aleja de toda necesidad real que le procure placer, de esta manera, el hedonista del dinero salta de una mercancía a otra sin jamás lograr su satisfacción.

Pero puede haber —la hay— una distinción entre placer y el placer del consumismo. El placer del consumismo tiene que trascender en un objeto exterior que circule, una mercancía. Su contrario es un placer que no circule, que se actualice en el presente.

Casarino encuentra este tipo de placer en Marx. El capital quiere máquinas, no personas; necesita que los trabajadores se mantengan, pero que no disfruten los goces cotidianos, para que la clase trabajadora pueda disfrutarlos sí y sólo sí incrementa la esfera de sus disfrutes cuando hay prosperidad, esto es, cuando, según el capital, debe ahorrar para afrontar un posterior periodo de crisis. Marx identifica claramente a qué placeres se refiere: conferencias, prensa, educación, gustos. Todo lo que está fuera de la fábrica pero que le «nutra».

Según Casarino, este placer extiende el placer. Como en uno de esos juegos de imanes donde una esfera pega en otra y cada vez crece más el impulso. «[E]l placer es afirmado en el mismo momento en que es colmado, y al ser afirmado de este modo se convierte en productor de otro momento de placer, se convierte en productor de encuentros cada vez más placenteros en los que la necesidad de placer es el ser necesario para el encuentro de las contingencias»¹²⁸.

No es claro, en la argumentación de Casarino, por qué el placer genera placer. Además, como hemos visto antes, los encuentros pueden producir placer o displacer, sin que podamos decir que de un encuentro placentero se siga uno de la misma naturaleza. Si ocurriese así, sería un momento de trascendencia, un placer que genera más placer debe llevar al éxtasis, al momento eónico liberado de sus

Aires, Siglo XXI, 1971, pp. 169-170. citado en Casarino, *op. cit.*, p. 293.

¹²⁸ Casarino, Cesare, *op. cit.*, p., 299. (Corchetes propios).

cadena: «El paraíso en la tierra», lo que a la vez negaría toda producción porque llegaría el momento de placer total.

Casarino no se distancia, como cree, de la crítica que hace Negri al *Jetztzeit*, *id est*, que el momento del *Jetztzeit* es un instante de innovación que puede ser apropiado por el capital. El error está en creer que toda ampliación de la esfera de los disfrutes deviene necesariamente placentera; esto nos conduciría a una discusión alterna sobre la ontología del placer en la que no deseamos ahondar.

Recuperamos, en cambio, el término marxiano sobre la «ampliación de la esfera de disfrutes», y en lugar de placer, analizaremos qué forma adquiere el Kairós en la obra de Negri y Hardt, especialmente en *Commonwealth*.

Antes de avanzar, cabe precisar un poco sobre la historia de una de las teorías de las que nos servimos. Negri fue uno de los líderes del movimiento revolucionario *Potere Operaio*, en Italia. Se suscribe en el marxismo autonomista. En él, las formas de insurrección se traducen muchas veces en el tiempo. Esta corriente marxista confía en que el movimiento se organice de abajo hacia arriba, sin pasar por estructuras corroídas (¿tal vez por la trascendencia?). La estrategia de lucha puede ir desde ausentarse de la fábrica hasta bajar el ritmo de trabajo¹²⁹. En la teoría, además de boicotear al capitalista, estas prácticas amplían la esfera de disfrutes; al tiempo, se reduce el valor de la plusvalía y se incrementa el valor de uso de los trabajadores.

¿Qué hacen los trabajadores cuando logran cierta autonomía, ya sea una autonomía posmoderna —por medio de un modo biopolítico de producción— o ya sea mediante el ausentismo en el centro de trabajo? ¿A qué dedican su tiempo libre? Seguramente no irán a conferencias, como pensaba Marx.

Cada encuentro es indefinible de antemano, como hemos visto con Althusser,

¹²⁹ Cfr. Elio Petri, *op. cit.*

pero de cada uno puede surgir el reconocimiento o desconocimiento del Otro. El reconocimiento del Otro no es el de uno mismo en otro, sino el de la propia muerte¹³⁰, la inmensa vulnerabilidad que le acompaña, como posibilidad última de un abanico de alternativas viables. Cuando el encuentro procura esta conciencia se convierte en una tregua en el estado de excepción permanente, en el estado de soledad.

Es en la desconfianza en donde se instalan las relaciones cotidianas del estado de excepción permanente, y, en consecuencia, los encuentros y las relaciones político-económicas son regidas por el miedo. La subordinación a todas las personas por el hecho de ser desconocidas equivale a vivir en el estado de naturaleza hobbesiano, donde el miedo lleva a ceder el derecho natural al Leviatán para su protección. Se le da el derecho natural porque se le quita a alguien más, a una subjetividad desconocida que, sin embargo, está presente todo el tiempo.

El tiempo, como en Hobbes, tiende al mal tiempo. Como si siempre estuviese nublado, a la espera de una tormenta. Este mal tiempo es la historia tal como la conocemos, en ella las relaciones son jerárquicas y trascendentes.

Sin embargo, con cada encuentro que se apropia de su tiempo, esto es, de su valor de uso, se genera una tregua activa al estado de excepción permanente. Este tipo de encuentro es un encuentro necesariamente productivo.

El amor tiene una función política. El tiempo es como el pan. Es un lugar común decir que no cualquiera se sienta en la mesa de otra persona, que para eso es necesaria cierta confianza. Sucede lo mismo con el tiempo, compartir el tiempo, y *hacerlo valer* es un suceso que ocurre solamente en la presencia de una alegría que se vuelve constante.

Para Hardt y Negri el amor es concebido como «el proceso de producción de

¹³⁰ Cfr. Lévinas, Emmanuel, *Čas a jinél/Le temps et l'autre*, Praga, Dauphine, 1997. pp. 118-121

lo común y proceso de producción de la subjetividad»¹³¹. Solamente en ese tiempo compartido, cuando, el tiempo vale lo que vale. En ese tiempo el ser de cada persona se (re)define y se posiciona políticamente.

Podría decirse que se trata de la comunicación, y sería cierto sólo en el sentido de que una comunicación efectiva es necesaria para que los encuentros perduren, y no hay amor si los encuentros son efímeros, ya que son improductivos. La diferencia está en la producción, la comunicación no produce necesariamente la subjetividad, para ello se necesita permitir que la otra persona entre en la subjetividad y la modifique, que deje huella. El sistema comunicacional sólo alcanza a percibir y entender el mensaje. «Todo acto de amor [...] es un evento ontológico que marca una ruptura con el ser existente que crea un ser nuevo»¹³². El amor es el equivalente al *Jetztzeit* benjamiano, pero desprovisto de su ser instantáneo y con un potencial productivo, es decir, radicalmente distinto y radicalmente más poderoso pero con la misma función.

Ellos encuentran dos formas de corrupción del amor. Una es identitaria y la otra es el amor romántico. La primera es una afinidad por lo similar: raza, nacionalidad, etcétera y una aversión a lo que le es contrario. La segunda es un proceso en el que buscamos convertirnos en lo mismo, el *cliché* de la media naranja.

El desequilibrio del que hablan muchos autores de la otredad es más notorio en la teoría de Firestone; aunque ella no trata el tema, sitúa este desequilibrio en la dialéctica de sexos. Pensamos que prevalece este desequilibrio incluso entre mismos sexos porque se replica la postura que se ha tenido siempre entre las relaciones heterosexuales, donde el hombre es la clase opresora.

Para Firestone, el amor es «la entrega *final* (la rendición al dominio del

¹³¹ Hardt, M. y Negri, A., *Commonwealth*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2009, p. 183.

¹³² *Idem.* (Corchetes propios).

otro)»¹³³. Este encuentro genera una vulnerabilidad total que no implica solamente una «colisión de yos», sino un «intercambio de yos». De esta manera, se procura un enriquecimiento del ser del uno gracias al otro. Los amantes, dice Firestone, «se ven *temporalmente* libres de la carga de soledad que soporta todo individuo»¹³⁴.

Si estamos en un estado de soledad, como dijimos en un inicio, entonces el amor nos puede quitar, al menos temporalmente, esa carga. El esfuerzo político debe hacer perdurables los encuentros productivos o, lo que es lo mismo, hacer perdurables los encuentros amorosos.

Se trata de un proceso iniciado con un «descontento del propio yo y de anhelo de algo mejor creado por la discrepancia entre el ego y el ego ideal»¹³⁵. Cuando se finaliza esta idealización, el sujeto se da cuenta de que no cumple con los «requisitos» de ese ego ideal que ha sustituido por el ego de la otra persona y se desilusiona¹³⁶. El sujeto nunca llega a entregarse, es incapaz de amar. «Se condena» a estar con otra persona, por eso huye.

Cuando las personas son mercancías, nunca están ahí y por tanto la otredad está impedida. La otra persona es un objeto en circulación. La desprecia como desprecia un producto que no «satisfizo sus necesidades». Es propiedad privada, y se devalúa una vez adquirida. Es una experiencia destructiva. El amor es el ser que no es cuando es y que es cuando no es.

Esta dicotomía constituye una dialéctica del encuentro. Cada encuentro puede generar destrucción y violencia, o amor creativo; un proceso de idealización del yo, que se ve frustrado por la incapacidad de consumir la idealización en el otro un proceso de creación del ser en común, mediante la participación en la existencia

¹³³ Firestone, Shulamith, *La dialéctica del sexo*, Barcelona, Kairós, 1976, p. 161.

¹³⁴ *Ibidem*, p. 162, (cursivas añadidas).

¹³⁵ *Ibidem*, p. 163.

¹³⁶ *Idem*.

del otro, experimentando el mayor valor posible del tiempo.

Ese mecanismo revolucionario —el del amor— podría extenderse a toda la sociedad; de suceder, hablaríamos de un cambio epocal en el cual el tiempo valdría por sí mismo.

El tiempo que pasa la clase trabajadora afuera de sus centros de trabajo lo dedica a encontrarse con otras personas; al intercambiar sus yos, comienza la lucha —siempre en primera persona del plural—. El amor rompe la continuidad del tiempo crónico. Se detiene para fundar uno nuevo, lleno de ahora. El tiempo contiene la potencialidad de la construcción de un nuevo tejido político, de la colectividad. No obstante, no se puede asegurar que ese cambio resulte, ya que a contingencia marca los encuentros.

Esta lucha —toda lucha es una búsqueda de derechos— está impedida porque el tiempo no permite que los encuentros productivos de subjetividades libres perduren. Así, la disciplina ha encasillado el tiempo a tal grado que el instante se ha perdido. La soledad nos es impuesta por la aceleración de estas fracturas temporales. Pero, aun así, existe la esperanza, es decir, la conciencia de que la producción de subjetividades libres es posible; la potencia de esta producción, que depende de una modificación en la gobernanza del tiempo.

Capítulo V

La utopía líquida

Subíamos corriendo la larga escalera.
Apenas si mirábamos posibles
detalles laterales,
sorpresas de una ventana
abierta al mundo tras los vidrios,
reflejos, sedimentos
del que subiera antes.
Velozmente cruzamos
la inútil pausa del rellano
abandonadas rosas menos que naturales
los ramalazos del siempre
ciego cielo
a su modo indeleble.
Subíamos, subíamos
por lo idéntico
sólo que hacia cada vez menos luz,
hacia pozo más hondo.

Historia, Ida Vitale

Nuestro trabajo de investigación se sitúa en la posmodernidad. Es en este acápite donde planteamos el problema y lo situamos en su contexto. Analizamos el papel de la utopía como una categoría correspondiente a la modernidad y señalamos que el impacto de la ideología en el sentido común ha diluido la utopía.

1. Aceleración

La circulación del capital, cada vez más rápida, refleja la aceleración de la sociedad; objeto de consumo ella misma, se convierte en el resultado de su propia producción temporal. La posmodernidad no es una época distinta a la modernidad. Pretenderlo, implicaría pensar que la historia se puede seccionar en etapas precisas, algo que cualquier historiador sensato no aceptaría. Toda etapa es un corte artificial;

didáctica o episteme, de lo que se trata es de olvidar.

Una etapa sucede a otra de manera que se oculte el pasado. La aceleración no es una característica de la posmodernidad, sino que se ha hecho evidente. Los rasgos de la posmodernidad ya se encontraban en la modernidad; sólo que ahora saltan ante nuestros ojos.

Vamos en el carro de una montaña rusa. Todo comienza con lentitud, pero se acelera. Rápido es cada vez más rápido. Al segundo que le sigue, las imágenes que nos rodean se vuelven borrosas; sólo una dirección es viable. Sin freno, todo vuela.

Todo es borroso, las imágenes se pierden de vista; sólo se sienten. Guiados por la mano invisible, no son las leyes de la economía las que nos rigen, sino las de la mecánica. La mano invisible se llama inercia.

La aceleración, intrínseca a la modernidad, permite unificar el sentido. Una barricada. Golpe. Ebria, la mano invisible conduce nuestro carro. Se estampa con un objeto. Se encuentra con la realidad. Si va más rápido, el golpe es más fuerte.

Hay quienes intentan bajarse. Saben que existen otras realidades posibles. No porque éstas sean un recuerdo de la nada, una reminiscencia de un paraíso perdido, sino porque existe la historia, y la historia implica el futuro. Quienes quieren bajarse, sienten náuseas. Reaccionan; pero la virilidad del tiempo no lo permite. El futuro tiene un látigo que castiga. El capataz golpea el suelo con el ritmo de los relámpagos.

Las nubes no parecen sino un blanco homogéneo. Los árboles no son más que una línea verde; el suelo es todo gris. Los detalles se pierden. Se muere el significado; pero no lo mata el tiempo. Los sentidos mueren porque el tiempo agoniza. Para recuperar los sentidos hace falta restaurar el tiempo.

Zigmunt Bauman apunta que a cada época corresponde una forma de relacionarse con el medio ambiente. En la Edad Media, la especie humana era guardiana de los bosques. Se le protegía y mantenía tal como era, se le preservaba.

Después, en la modernidad, la sociedad realizaría un trabajo de jardinería. Cobraría relevancia darle forma a la naturaleza. Un laberinto por aquí, un pequeño bosque por allá, unas figurillas con forma de espiral por acullá. La naturaleza respondía ahora a los diseños y moldes que satisfacen los designios humanos. En la posmodernidad, —en la modernidad tardía o más bien contemporánea—, la sociedad deja de apreciar los jardines. Los jardines y los bosques exigen cierto nivel de contemplación. La naturaleza pierde su valor; toda preservación o diseño es en vano. Para la economía, único fin de la sociedad, lo meramente importante es la circulación. Somos cazadores y nuestra presa es incierta. No se reduce a la caza, es una masacre: cualquiera puede morir¹³⁷.

Crehan, una de las estudiosas más importantes de la obra del político y filósofo italiano Antonio Gramsci, ha definido el sentido común como «la acumulación de “conocimiento” tomado por sentado, que encontramos en toda comunidad humana»¹³⁸. Carece, arguye, de connotaciones positivas; a diferencia del sentido común, en el que el conocimiento es evidente, aquí no se trata de eso. El sentido común gramsciano se refiere, más bien a «las creencias y opiniones que se comparten o que se piensa que se comparten por el grueso de la población; las narrativas heterogéneas y “hechos” aceptados que estructuran gran parte de lo que consideramos como la simple realidad»¹³⁹.

Para cambiar efectivamente la realidad es necesario un cambio en el sentido común —universalizado— de cómo se percibe el espacio y el tiempo. Para Kate Millett, no se podrá terminar con la opresión hasta que no desaparezca la preeminencia de lo masculino sobre lo femenino¹⁴⁰. Cualquier estudio que prescindiera de estas dimensiones sólo reafirmaría el *statu quo*.

¹³⁷ Bauman, Zigmunt, *Tiempos... op. cit.*, pp. 138-147.

¹³⁸ Crehan, Kate, *op. cit.*, p. 43.

¹³⁹ *Ibidem*, p. 44.

¹⁴⁰ Millett, Kate, *Política sexual*, Ediciones Cátedra, Valencia, 1995, p. 64.

En efecto, las dimensiones espaciotemporales corresponden, en el pensamiento occidental, a una actitud, ya femenina, ya masculina. El espacio y el tiempo tienen valores positivos o negativos que dependen de estas perspectivas.

Es un auto de carreras: es un Ferrari. El hombre que está a mi lado ha devenido un gran consumidor de esta marca. Sus zapatos, su mochila, hasta la funda del móvil: todo hace referencia a la velocidad de un vehículo que, sin embargo, no posee. El automovilismo se relaciona con lo masculino; todo lo que es rápido y progresa posee un valor «positivo», fuerte, viril.

Por otro lado, el pasado, lo que está fuera de moda, es femenino. Ella, la que caminaba detrás de mi tío, ahora está muerta. Se quedó atrás, murió. Cuando era chiquita, «corría como niña». Lo lento, lo que va hacia atrás, es femenino y, por tanto, en la ideología imperante, se menosprecia.

La ciencia tiene una actitud «creativa»; pero en ella se esconde una forma de opresión, la del olvido. Cada saber oculta otro, se sobrepone. La nueva historia niega la antigua —vetusta, ya no sirve—. Busca escapar de ella. ¿Se sabe impostora?

Esta misma actitud se ve en el espacio. Arriba: la jerarquía, la altitud, la montaña, el falo, el hombre. Abajo: la sumisión, la profundidad, el pozo, la vagina, la mujer. Veamos la historia. Un saber sobre otro saber. Las iglesias ocultan templos mexicas. Arriba, impuesta, como la cruz en el orbe que sostiene un rey. La misión, conquistar, le pertenece al hombre.

La velocidad es la fuga. La modernidad contemporánea es el rigor del terror; el miedo articula a la sociedad. La única manera de escapar es ir más rápido para no apreciar los detalles, dejarse llevar. Esta actitud no es individual, tampoco es masoquista. Es la inercia de una historia iniciada por la acumulación originaria y por el mito de la soberanía. La anestesia es ver manchas mientras se recorre el camino. Cazar todo lo que se pueda para no apreciar la luna al mediodía.

La actitud de fuga también es propia de las masculinidades opresoras.

Shulamith Firestone hace un análisis basado en el psicoanálisis en el cual señala cómo los hombres le tienen miedo al compromiso y cada vez que existe una relación, lo sabotean todo, corren ¹⁴¹. Adentro está la fragilidad, la imposibilidad de compartirse o de abrirse. El efecto de fuga le ciega, le permite no sentir. Sentir lo remite a lo femenino; para conservarse corre, huye de sí. La sociedad contemporánea huye: prefiere escapar de los valores «femeninos».

La fuga fragmenta lo que conocemos: el espacio y el tiempo. Lo fragmentado adquiere, paradójicamente, por vía de la ideología, la imposibilidad de volver a unirse; ya quedó atrás. Regresar es ser cobardes. Unir lo que se ha roto, también. El espejo refleja trozos de cielo; un niño camina, ve los añicos, los recoge. En el espejo, un cielo rojo, una lágrima los limpia; pero el niño ya no se preocupa por el cielo, sólo está presente su dolor. El tiempo sólo se siente: Eón.

Cuando se da el escape; aunque todos corren hacia la misma dirección, por la inercia, nadie sabe hacia dónde corre. Se ha perdido el sentido de la dirección. Todo se ve en fragmentos y por tanto nadie sabe en dónde está. «Khestápasanda?», se lee en Twitter. Esta forma de escribir ejemplifica con acierto lo que decimos, tanto en el nivel profundo de la estructura como en el nivel sintáctico. En el nivel profundo nos dice, en forma de pregunta, que no se sabe lo que ocurre. En el nivel sintáctico, se escribe junto, sin espacios; el ritmo no existe, sólo es un *continuum* de sonidos. Al mismo tiempo, se pierde la noción de la ortografía, pierde su razón de ser, no importa; la fonética tampoco. Se entiende, es un grito anestésico que viaja en las redes hacia ninguna parte, hacia la utopía líquida. Nadie lo escucha. Se vuelve silencio.

Cazar, matar, matar el tiempo. «Matar el tiempo» es una noción que connota dos significados distintos. El común, se entiende como el ocio. Matar el tiempo es procrastinar, dejar de ser productivos económicamente. Este significado ha sido impuesto por la ideología. Si se deja de ser productivo, entonces uno se vuelve

¹⁴¹ Firestone, Shulamith, *op. cit.*, p. 171.

suicida. Sólo mata su tiempo el cobarde.

Sin embargo, la ideología es la que mata el tiempo. Cazamos nuestro tiempo al ser productivos. Esta noción refleja virilidad, no matamos nuestro tiempo, sino que lo valorizamos al matar otros tiempos. El cazador es un hombre. La bala rompió un espejo.

La fragmentación de la realidad, la utopía líquida, se observa la reivindicación del nihilismo como una postura congruente. Hoy se escucha entre las nuevas generaciones de jóvenes, el término *doomer*. Se trata de un estilo de vida que reivindica la miseria. Se deja llevar por la soledad y la nostalgia. Contrario a las reacciones que quieren negarse al estado de soledad, esta forma de vida la enaltece. Matar el tiempo adquiere un significado absoluto. Si ser productivo mata el tiempo, ser improductivo, de manera consciente, es decir, alejarse de la comunidad y de toda acción política y económica, también lo mata.

De cualquier manera, se muere. El suicidio en las universidades se ha vuelto un tema acuciante. La productividad extrema —cuando el ser tiende a ser máquina— extingue el tiempo, el valor de uso de cada uno es aniquilado por nosotros mismos a causa de la ideología. Pero si uno se agota, no hay salida de emergencia. O se mata el tiempo o se mata el ser: la única salida, para muchos, es quitarse la vida: la libertad.

Si la esperanza en la modernidad era la búsqueda del edén, un jardín perfecto, en la posmodernidad sólo hay un sitio vacío. Ese lugar es el instante, el ahora; vaciado porque ha sido saqueado. Nunca estar ahí es estar siempre en un punto donde no se está, como quien padece de Trastorno de Ansiedad Generalizada y, mientras está leyendo a Proust, busca resolver un acertijo matemático que se encontró en el periódico, pero que le es imposible resolver porque quién sabe qué ocurrirá en el trabajo; cosa que no puede averiguar porque se ha inventado que lo piensan despedir.

El sitio saqueado, el ahora, ya no existe. El tiempo ha sido abolido por la

repetición del porvenir; la repetición de la tragedia. El destino sabe amargo, huele a un pasado sangriento del que se escapa; pero contra el que no nos enfrentamos. La esperanza es el miedo.

2. Utopía

Spinoza señala que dentro de nosotros existe el *connatus*, una fuerza que nos impulsa hacia la propia preservación. Para alcanzar este objetivo, nos guiamos por lo que conocemos, todo lo que conocemos, lo hacemos de manera sensible, por tanto, como nunca sabemos a ciencia cierta lo que está pasando, y por ende lo que pasará o lo que pasó, nos guiamos tanto por la razón como por la pasión¹⁴².

La preservación implica un poder, y ese poder es el derecho natural. Tenemos el derecho de hacer todo lo que permita conservarnos, aquello que esté en nuestro poder para hacerlo. Luego viene el Estado, pero como hemos visto anteriormente, dadas las actuales condiciones, vivimos en un estado de excepción —de soledad— y, en consecuencia, hasta que haya democracia, en una guerra permanente, guiados por el *connatus*, un derecho natural no esencialista. Este derecho natural no ha de ser sobrepasado por un derecho superior, sino que el sistema que ha sido impuesto hasta ahora como sentido común debe construirse hasta el punto en el que el sentido común impuesto sea remplazado por una diversidad de sentidos que puedan coexistir.

El *connatus* se guía por la esperanza o por el miedo. Para Spinoza, lo que nos mueve es el deseo de preservar nuestro ser, potenciando el pensamiento y el cuerpo de manera que pueda aumentar sus capacidades para hacerlo.

La esperanza se vincula a la percepción, real o ficticia, respecto de un acontecimiento futuro o pasado, del cual no se conocen de fijo sus efectos¹⁴³. Es

¹⁴² Spinoza Baruj, *Ética... op. cit.*, p. 133.

¹⁴³ *Ibidem*, p.134.

una alegría inconstante, porque la alegría es la pasión por la cual aumenta la potencia de actuar o de pensar, pero no se sabe si esta alegría será estable; se piensa que sí. Como esa alegría está causada por algo exterior, es también un amor inconstante¹⁴⁴. Así, dice Spinoza: «La esperanza no es sino una alegría inconstante surgida de la imagen de una cosa futura o pasada, de cuyo resultado dudamos»¹⁴⁵. A la esperanza se contrapone el miedo, que supone una tristeza inconstante.

Si lo que dudamos se vuelve verdadero o falso, entonces adviene la seguridad o la desesperación. Una aparente paradoja se le escapó al filósofo. La alegría constante es constante; pero también la tristeza inconstante lo es. El mundo moderno no recibe la seguridad ni la desesperación; porque el miedo y la esperanza están siempre presentes. Al acelerarse la incertidumbre, se aumenta el miedo y la esperanza. Ya que ambos comparten el elemento de la duda, no se percibe si es alegría o tristeza; éstos valores se diluyen en una niebla. Lo que queda es sólo la incertidumbre de que algo pasará. Podemos llamarle miedo; pero como este miedo suprime la posibilidad del miedo mismo y la posibilidad de la alegría, debemos llamarle terror: la certeza de que la incertidumbre nos golpeará.

El estado de soledad —que equivale a un estado de terror— es un campo minado. Dice Bauman que vivimos en un páramo del cual nunca se trazó el mapa¹⁴⁶. En cualquier momento puede explotar. En realidad, los campos minados nunca tienen mapas, y si los tienen, nunca tienen un propósito útil. La analogía de Bauman me recuerda una anécdota que me contó un sobreviviente de los campos de concentración de Pinochet; un expreso político que trabajó con Salvador Allende. Es Chillán y no hay muros. A cualquier hora del día pueden salir del campo. Pero no pueden, porque los alrededores están minados. Sobreviven adentro, se crean ficciones, historias. «El ajedrez nos salvó la vida», me decía mientras esperábamos

¹⁴⁴ *Ibidem.* p. 140.

¹⁴⁵ *Idem.*

¹⁴⁶ Bauman, Zigmunt, *Retrotopía*, México, Paidós, 2017, p. 53.

la presentación de Magnus Carlsen en un ahora lejano 2012. Quien ahora es profesor de ajedrez, sobrevivió ganando guerras ficticias. El campo de Chillán se ha extendido. Sólo se encuentra la seguridad dentro de las celdas. Pero para no enloquecer, las ficciones emergen de las piezas. Amos de los peones que recorren el tablero con la memoria, tenemos el poder sobre piezas imaginarias, huimos, como huye el rey al verse solitario; nos volvemos la pieza más indefensa y jugamos con ella para ganar una partida que nunca se gana, porque permanecemos en la oscuridad: allí donde las minas no están. Salir implicaría la muerte. Adentro también se muere, pero se prolonga la partida, tal como Ingmar Bergman hace con los actores en la película *El séptimo sello*. Las ficciones salvan la vida, dan una posibilidad para salir de ahí, aunque se esté allí. Dado que nunca se está allí, la única manera de estar allí es fugarse.

El mapa se extiende. Alguien logró escapar. Lo persiguieron; abrió camino hasta que se topó con una mina. Otra vereda se abrió hasta que una nueva mina explotó. Cada muerte dejaba un claro; pero cada claro dejaba muerte tras de sí. No es un simple retruécano, es una aseveración certera. Con cada esperanza se incrusta un nuevo miedo. No se pueden separar en el estado de soledad.

Algunos están más sujetos al estado de soledad que otros. Aunque el mapa existe, hay zonas menos minadas que otras. Pinochet jamás pisará la tierra yerma; Trump no morirá por un misil; Slim no acaecerá por *burnout*; Larrea no quedará atrapado en una mina.

La aceleración lleva al estado de soledad. La esperanza sólo existe para algunos; aquellos que viven gracias a la explotación de las clases subalternas. Las ideas de la clase dominante imperan porque la esperanza, en los hechos, se vuelve imposible. Pero para que vivan, la idea de la esperanza debe pervivir. La esperanza de las clases subalternas es la utopía.

Contrario a lo que piensan muchos autores, especialmente Ricœur¹⁴⁷, la utopía no es lo que provoca el cambio; la utopía es una implicación de la ideología y un concepto contrario a ésta. El pensamiento reiterativo entraña la posibilidad — inexistente— de cambios; se idealiza la transformación. Funge como guía para adaptar el sistema a las demandas de los consumidores: del pueblo.

La utopía, en Marcuse, tiene un fin cuando las posibilidades técnicas dan lugar al fin de las necesidades de la existencia; en ese momento, el trabajo se vuelve juego, porque ya no sería socialmente necesario, la sociedad sería entonces verdaderamente libre. Así, pensando en las economías capitalistas desarrolladas de su tiempo, el autor anota que «las llamadas condiciones utópicas no son para nada utópicas, sino, más bien, la negación socioeconómica de lo que existe»¹⁴⁸.

Sin embargo, se observa en la realidad que la gente aún tiene que trabajar para comer, el trabajo humano sigue estableciendo una relación social que permite la producción de mercancías y de servicios. Esto se debe a que la libertad deja de contener solamente las necesidades esenciales para la vida y su contenido se vuelve mucho más amplio, está en relación con los valores de cada época, y éstos son aquellos impuestos por las clases dominantes. Por tanto, siempre hay un aspiracionismo que impide la liberación de la sociedad en su conjunto; la idea de libertad está llena del deseo de poseer más bienes, de comprar más mercancías.

La utopía es la esperanza que sólo existe en las ideas, pero que nunca puede volverse realidad. Las condiciones de opresión constante, el sistema legal que reprime al ser, no lo permite.

Las utopías sirven para guiar las luchas; pero son la base del Estado moderno.

¹⁴⁷ Cfr. Ávila, Ramiro, *La utopía del oprimido*, Akal, México, 2019. p., 75-79.

¹⁴⁸ Marcuse Herbert, «The end of utopia» en Marcuse, Herbert, *Five lectures lectures: psychoanalysis, politics and utopia*, trad. Shierry Weber, Londres, Allen Lane The Penguin Press, 1970, p. 69.

Mientras existan caminos por abrir, habrá luchas por perder. Mientras haya luchas por ganar, habrá minas que exploten. La tensión sistémica del Estado se mantiene gracias a la utopía.

El término utopía es una contradicción ontológica. Del griego *οὐ* —no— y *τόπος* —lugar—, se conforma el neologismo utopía. Tomás Moro escribe un libro intitulado así. Describe una sociedad ideal; pero quiere expresar que esa vida es imposible y que sólo puede estar en el *hyperuránion tópon*. La perfección ideal. Si comparamos la idea de utopía con el tipo ideal del Estado, encontramos muchas similitudes. El Estado es la utopía. El orden perfecto, la máxima eticidad, el paraíso en la Tierra...

Las clases subalternas se unen en torno a la utopía. La clase dominante les concede ciertas prerrogativas, con tal de que no se desestabilice el poder de las instituciones de las cuales se han apropiado. El discurso que han acuñado y que reproducen: la idea de un tiempo lineal que se dirige hacia un punto en el horizonte, el espacio, lleno de fronteras y de cercas, las minas están allí para no explotar. El tiempo, minado también, debe permanecer así. El Estado genera necesidades e incentiva movimientos sociales para permanecer legítimo: siempre que sea posible lo imposible, el Estado pervivirá. En el estado de soledad lo posible aparece como imposible; por tanto, lo imposible se hace posible, sólo bajo la aquiescencia del gobierno.

Según un informante, la jefatura de gobierno de Ciudad de México se ha reunido con grupos estudiantiles para provocar —fingir— que le demanden mejoras en la seguridad de las escuelas de la UNAM. De esa manera, el gobierno aparece como benefactor y se legitima; no se entromete ni viola la autonomía universitaria; como los estudiantes se lo han pedido, tiene que hacerlo posible. Sólo es posible esta legitimación perpetuando las tensiones entre clases subalternas y dominantes, haciendo creer que lo posible es imposible para que se demande lo imposible y,

como dios terrestre, otorgue: «Pedid y se os dará»¹⁴⁹.

3. Utopía líquida

Sólo hay una opción¹⁵⁰: pedir. Para pedir, sólo hay una vía: la ley. Si se quebranta el camino, se comete un delito contra el Estado o contra la Constitución. La Constitución Mexicana *consagra* que «la nación mexicana es única e indivisible»¹⁵¹. Casi nadie se pregunta por qué es única y por qué es indivisible. Aunque sea falso, para acortar el camino, contestaré como cualquier abogado lo haría: lo es porque lo dice la ley.

En segundo lugar, dice que es pluricultural; pero queda el debate abierto de si la nación está ligada a una cultura. Si la nación lo está, entonces sería plurinacional, como el Estado boliviano; pero, aun así, si fuera plurinacional, no queda claro por qué habríamos de conservar la figura del Estado. No hay nada que sustente entonces la necesidad del Estado más que el miedo de las clases dominantes de perder su preeminencia sobre la soberanía. Es lo que ocurre en Bolivia el día de hoy. El golpe de Estado al gobierno de Evo Morales está sustentado en el concepto de la soberanía. El Estado impone una sola cultura sobre aquellas que sean diversas; por eso Vasconcelos en México se enfocó tanto en inculcar, desde la educación básica, que todos éramos mestizos y que el mestizaje era una raza de bronce, de algún modo superior porque mezclaba las virtudes de todas las razas¹⁵². Es pluricultural porque la ley así lo establece. También dice la ley que se

¹⁴⁹ Mateo 7:7

¹⁵⁰ Los siguientes párrafos utilizan el sarcasmo. Introduzco esta nota, porque estoy muy seguro de que los lectores están poco habituados a que este tipo de estilo aparezca en textos académicos; sin embargo, hay ejemplos en la literatura. *Cfr.* Barrera, Víctor, «Consideraciones sobre la llamada literatura del Norte en México,» *Aisthesis*, Universidad Pontificia de Chile, No. 52, 2012, pp. 69-72.

¹⁵¹ Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, artículo 2º

¹⁵² Vasconcelos, José, *La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana*, México, Aguilar, 1967, *passim*. La tesis de Vasconcelos propone la mezcla de muchas razas. De esta manera el autor nos informa que habría una raza mejor que las demás. El término «raza» se traduce en narrativas que

sustenta en los pueblos indígenas; aunque el racismo sea lo que prime en México.

Posteriormente el texto normativo señala que «el derecho de los pueblos indígenas a la libre autodeterminación se ejercerá en un marco constitucional de autonomía que asegure la unidad nacional». No obstante, si la libre autodeterminación tiene una jerarquía legal menor a la Constitución no es tan libre, porque son pueblos, y no naciones. La nación es única, aunque los pueblos tengan cosmovisiones distintas y decidan por sí mismos. Lo que hace a la nación indivisible es, por supuesto, la ley, esas palabras que niegan la historia; y si la ley conmigo, ¿quién contra mí?

Nuestra breve lectura sigue con el artículo 40. «La soberanía nacional reside esencial y originariamente en el pueblo»¹⁵³. Pero, según el artículo 2º, hay muchos pueblos; no se sabe en cuál pueblo reside la soberanía. Quien decide el futuro de la nación es el futuro mismo; el pasado ya no existe. «Todo poder público dimana de éste y se instituye en beneficio de éste». Quizás, en este artículo, pueblo sea un eufemismo para no escribir clase dominante, porque luego señala que «[e]l pueblo tiene en todo momento el inalienable derecho de alterar o modificar su forma de gobierno» y es claro que no es así, a menos que se trate de la clase dominante que es la que reproduce sus ideas de manera que la forma de gobierno se mantenga tal como está.

Una vez más, si la ley lo dice, ha de ser así, ya no se me cuestione: la ley no se contradice. El pueblo está ahí para que el Estado exista. Sólo puede cambiarse el sistema de gobierno, como lo aclara el artículo 135, mediante el Congreso de la Unión. Toda la ficción depende de la existencia de un pensamiento único e inalterable. Si la nación es única e indivisible ha de ser así por siempre; si hay muchos pueblos, aunque sólo haya uno, es porque esos pueblos no forman parte

totalizan formas de pensar diversas. La unificación de éstas produce un objetivo común que depende de la desaparición de las narrativas más «débiles» que, sucede, son frecuentemente las de las clases subalternas.

¹⁵³ *Ibidem*, artículo 40.

de *el pueblo*. Ese pueblo es pueblo si habla y si habla es escuchado, pero sólo son escuchados quienes pueden decir el derecho, quienes tienen el poder; las ideas que trascienden son las de la clase dominante.

Encontramos, como se observa, una polisemia en la palabra ‘pueblo’. Por un lado, hace referencia a los que deciden; por otro, alude a los que no forman parte del gobierno. Si existe esta contradicción es porque existe la utopía: el pueblo es quien decide, vivimos en un Estado democrático. Los pueblos originarios del artículo 2º, no son el pueblo; son pueblos debajo del pueblo, caminan atrás de éste. El pueblo del artículo 40 se identifica con el término nación del artículo 2º. Ese pueblo es indivisible; los pueblos que jerárquicamente están debajo sólo tienen habla si se acomodan a lo que el pueblo diga. Como la nación es indivisible, su opinión también. Pero no puede ser que todos piensen igual; viviríamos en un totalitarismo, en un estado de soledad que perviviría gracias al miedo de su población. Todo camino sería imposible a menos que lo permitiese la ley.

La utopía democrática es utopía porque existe el Estado, que impide que el pueblo devenga multitud y tome el control de la historia. Tomando la idea de Spinoza, bajo el Estado se actúa como bajo una sola mente —*animorum unum*—¹⁵⁴. En tales condiciones la autodeterminación de los pueblos es imposible; los tiempos se vuelven uno, adquieren un sentido único; los espacios, otrora delimitados naturalmente por valles o por ríos, devienen artificiales, los linderos son dibujados por las manos del Estado. No importa si en un municipio hay dos valles distintos y hablan diferentes lenguas, son el mismo municipio, la ley lo indica. El Estado se encargará de que se unifiquen sus lenguas y de que sus costumbres desaparezcan

¹⁵⁴ Spinoza, Baruj, *Tratado Po... op. cit.*, 100 y 104. Spinoza se refiere a la mente de la multitud y no a una mente externa. Con el término *animorum unum* se puede deducir que una sola mente es una sola voluntad: la de buscar la paz y la preservación de la sociedad como una sola cosa Cfr. Espinosa, Francisco Javier, «Los individuos en la multitud», *Co-herencia*, 15, 28 enero-junio, 2018, pp. 183-207. Pensamos, sin embargo, que este ánimo sólo puede ser producido y entendido como una ideología que mantiene la cohesión social. Ya que es un solo ánimo que aglutina muchos ánimos, se vuelve materialmente necesaria la existencia de una clase que imponga las ideas que pertenecerán a todas las clases. En efecto, el *animorum unum* proviene de la sociedad misma; pero eso no quiere decir que no haya sido impuesta.

para que se integren adecuadamente. De lo contrario, serán exiliados en su propia tierra y el valle se volverá cárcel; su lengua será un pedazo de tela adhesiva sobre los labios; sus antiguas normas, reducidas a costumbres, delitos bajo el sistema represivo del Estado: el derecho.

Sólo es legítimo lo que pide el pueblo. Lo posible es lo que se demanda legalmente; lo que es legal sólo puede ser sustanciado por los grupos cercanos al poder, como plantea Robert Jessop. El pueblo reconocido está efectivamente en las asambleas legislativas; pero el que está afuera es silenciado. Se puede autodeterminar y de hecho lo hace. El pueblo se identifica con los intereses de la burguesía sí y sólo sí se elimina del sentido común la realidad de la multiplicidad de pueblos, la multitud en sentido estricto.

La izquierda, dice Marta Harnecker, ha pensado, en algunos sectores, que la política es el arte de hacer lo posible. Dicho paradigma los ha llevado a conformarse con la realidad y a dejar de luchar. Se han adaptado a las circunstancias jugando a la *Realpolitik*¹⁵⁵. Lo posible ha hecho que las luchas por conseguir más derechos sean reducidas a lo efectivamente permitido. Lo permitido y lo posible son términos distintos. Hay que distinguir con claridad que lo que nos es permitido estructuralmente es lo que creemos posible. El espectro de nuestras acciones, el abanico de alternativas ha sido reducido a la frase de Margaret Thatcher: «*There is no alternative*» no es una oración declarativa, sino prescriptiva. No está arguyendo que sólo un camino es posible, sino que está diciendo que sólo está permitido ese camino. La clase dominante, comenta Harnecker, no sólo se hace de las instituciones; no sólo excluye, sino que crea subjetividades que le son agradables para sus fines¹⁵⁶.

Harnecker dice que no se puede definir la política como el arte de hacer lo posible. Esa posición ha acotado la ruta; las instituciones y las leyes la definen. La

¹⁵⁵ Harnecker, Marta, *Rebuilding the left*, Nueva York, Zed Books, 2007, p. 66.

¹⁵⁶ *Ibidem*, p. 71.

construcción de una fuerza social es necesaria para que las transformaciones, cualesquiera que sean las vías por las que éstas se produzcan, armadas o pacíficas, representen un contrapeso eficaz a la política de la clase dominante¹⁵⁷.

Esta fuerza social debería ser capaz de «cambiar la correlación de fuerzas existentes para cambiar mañana lo que parece imposible en el presente»¹⁵⁸. Lo que parece imposible es posible o de lo contrario no podría llegar a ser posible. Sin embargo, lo imposible es rescatado por la filósofa argentina como una guía. Citando a Sánchez Vázquez, es una «fuente de inspiración para el realismo político, una referencia para el juicio, una reflexión sobre el significado»¹⁵⁹. Son, en términos de Hinkelammert imposibilidades trascendentales, perfecciones absolutas y deseables que, sin embargo, nunca serían asequibles¹⁶⁰. O, en palabras de Dussel, los postulados políticos que fungen como la estrella polar de la política¹⁶¹.

Mirar al cielo, ver las estrellas como guías. Los navegantes de las aguas habrían querido hacer un cielo del mar; Dussel lo supone. Poder llegar a una estrella es una imposibilidad trascendental. Hacer que reine la igualdad entre todos o desaparecer completamente al Estado, también lo son.

La necesidad de la utopía no es evidente, pero se ancla en la ideología construida por las clases dominantes mediante la disciplina y el discurso. La forma de vida resulta inobjetable. Cualquier alternativa nos aleja de la perfección. La de la clase dominante también se presenta como utopía.

Se oponen dos modos de la perfección. Uno busca dominar y explotar a la clase subalterna; el otro, emancipar a la totalidad. La primera lucha por que los

¹⁵⁷ *Idem.*

¹⁵⁸ *Ibidem*, p. 69.

¹⁵⁹ *Ibidem*, p. 70.

¹⁶⁰ *Idem.*

¹⁶¹ Dussel, Enrique, *20 tesis de política*, México, Siglo XXI, Centro de Cooperación Regional para la Recuperación de los Adultos en América latina y el Caribe, 2006, p. 129.

caminos alternativos aparezcan como posibles, mientras que la segunda busca que esos caminos permanezcan inaccesibles. Ambas comparten el mismo elemento: los valores adquieren una dimensión de pretendida universalidad. Aspiran a esa imposibilidad para hacerse de las fuerzas necesarias en la contienda por el poder político y por la dominación de lo jurídico. Se concentran en la obtención del Estado como conquista, no obstante, pierden de vista el carácter relacional del poder. En lugar de construir las relaciones cotidianas de poder, dirigen sus voluntades hacia una conquista idílica. El amor romántico se traslada a la política. Enamorar al electorado se vuelve efímero, pero se busca la perpetuidad en los cargos. Se deja en el olvido la necesidad de la contingencia en nombre de un futuro que, para algunos, debería petrificarse.

Las utopías se encuentran cara a cara: un espejo frente a otro espejo. Al ser utópicas, venden el mismo producto. Se diluye lo político y el fin de la política se hace líquido. La utopía se vuelve el ser que no es cuando es, y que es cuando no es. El poder, desde la izquierda o desde la derecha, si pretende la utopía, sólo intenta obtener el poder sin mirar su razón de ser.

Lo deseable no es necesariamente utópico. Exacerbar las palabras es uno de los defectos de las izquierdas más tradicionales y ortodoxas. La revolución proletaria, el levantamiento de las masas, la construcción del pueblo. Nada dicen estas construcciones y, por su ambigüedad, enraizada en la utopía, no sirven para la lucha de las clases subalternas.

Estas construcciones son el objetivo de luchas que buscan la obtención de derechos de los cuáles han sido privados. Los grupos subalternos, dice Harnecker, deben escucharse y unirse, construir una fuerza social¹⁶². Laclau y Mouffe concuerdan con esta proposición¹⁶³. La formación de una organización política capaz de cambiar la correlación de fuerzas y, por ende, de modificar el sistema legal,

¹⁶² Harnecker, Marta, *Rebuilding... op. cit.*, pp. 71-72.

¹⁶³ Laclau, E. y Mouffe, C., *op. cit.*, pp. 176 y ss.

es eficiente sólo si se entienden los distintos grupos subalternos. La complejidad debe aflorar y ser percibida por los bloques para formar uno más grande: una fuerza social o un bloque histórico, respectivamente. Una acción contrahegemónica supondría, por tanto, la extirpación del sentido común para imponer uno nuevo contrario a la ideología dominante, es decir, un sentido universal de emancipación¹⁶⁴. La apropiación de éste por el bloque, por el pueblo, dirigido por una subclase dentro del partido de masas, los intelectuales orgánicos, quienes traducirían y llenarían los significados de manera que se pudiesen acercar a las personas, y éstas al partido.

Este nuevo sentido universal no representa más que una nueva ideología que se opone a la anterior, y que ofrece, sin embargo, una utopía, un escape lejano y ficticio. Sin embargo, desde una perspectiva, la de Laclau y Mouffe, continúan lo que Harnecker denuncia como el culto a las instituciones y el rol exagerado del Estado¹⁶⁵. La fuerza social se opone al bloque histórico en que la construcción discursiva va desde abajo en uno y, por tanto, conserva la multiplicidad de reivindicaciones, mientras que el otro, al crear un pueblo, propicia la mansedumbre. Mientras Harnecker piensa en construir una fuerza de lucha permanente, en Laclau y Mouffe se concibe una parálisis política.

La lucha por los derechos es, antes que nada, una lucha por la cultura, por la reconstrucción del sentido común que sirve de andamiaje a la vida, y que permite la construcción y recreación de las prácticas sociales. Es una autopoiesis negativa, en la que sólo se reproducen, sin inventiva, los saberes.

El sentido común comparte su ambigüedad con la ideología. La ideología, tomada en los términos más estrictos, llevándolos al extremo, lo cubre todo. El sentido común tiene el mismo defecto. Todo podría caber dentro de éste. No se trata, de que algo sea por sentido común. Como cuando en una conversación, una persona enojada le dice a otra que algo ha hecho mal, que era de sentido común

¹⁶⁴ *Ibidem*, pp. 182-188.

¹⁶⁵ Harnecker, Marta, *Rebuilding... op. cit.*, pp. 70 y 71.

hacerlo de tal modo, que cómo ha sido tan estólido. No. El sentido común del que hablamos, como vimos en el primer capítulo, se construye con el fin de darle significado —sentido— a la sociedad, deja en claro la dirección. Cabe recordar y aclarar: el sentido común se ha perdido con la modernidad, en su lugar, la ideología ha tomado el papel del sentido común, en la posmodernidad, se ha diluido.

El desplante de los soldados marca el paso. Permite que cada sección de la orquesta toque la parte que le corresponde en el tiempo indicado. La batuta hace que todo marche como es debido. Si un sonido irrumpe, se llama ruido. Los fenómenos sociales que no siguen el sentido común ideologizado no son sinsentidos, son, en términos sociológicos, anormalidades: interrupciones o crímenes, que en ocasiones se identifican. Estas interrupciones se dan en el discurso y en la disciplina. Desde las palabras más simples hasta las acciones más heroicas. Cada acción cuenta, cada gesto y cada segundo que se piensa disruptivo es un acto en contra del Estado si cambia el sentido común: la manera en que todos han de entender e interpretar, en un sentido exegético y en otro performativo, la sociedad.

Para construir dicho sentido común se deben compartir los mismos valores. Como todo concepto, los valores nunca tienen el mismo significado para las personas. Si se piensa en la silla, la imagen que nos crearemos de ésta será diferente. Lo mismo pasa con un árbol, con un tronco, etc., y con mayor razón cuando son conceptos abstractos de los que hablamos. La libertad, por ejemplo. Si es ingenuo pensar en definirlo, es más ingenuo pensar que podemos universalizar su significado.

Sin embargo, como comenta Marx en *La ideología alemana*, a cada nueva generación dominante, le corresponden valores más abstractos¹⁶⁶. Sus significados se abren mientras que su poder se diluye. Líquidos, los valores se vuelven comunes porque de ellos se pueden generar muchas interpretaciones. Es un proceso

¹⁶⁶ Marx, K y Engels, F., *La ideología... op. cit.*, p. 53.

totalizador del significado, en el cual el contenido de las palabras debe ser difuso.

Marx no advirtió que luego, so pretexto de unir a las clases oprimidas, las izquierdas intentarían hacer lo mismo que las clases dominantes. Laclau y Mouffe prescriben que para crear bloques históricos hay que generar cadenas de significados para amalgamar las luchas de las clases oprimidas por sus lados negativos ¹⁶⁷. Las reivindicaciones no atendidas de los grupos subalternos comparten algo: no han sido atendidas. Buscar unir las tiene una razón de ser que no podemos tachar de poca cosa. La lógica es que, ante la diversidad de luchas, los grupos subalternos, en solitario, pierden sus posiciones en la lucha. Su capacidad para actuar se ve mermada porque sólo a éstos les interesa una determinada reivindicación. Con la posmodernidad proliferan y se atomizan las luchas. Esto se refleja en el derecho. En el derecho internacional, se ha dado por denominar 'fragmentación' a este fenómeno; aunque en este campo del conocimiento también se incluyen las disputas de los grupos hegemónicos, que no se libran de los efectos de la posmodernidad.

Entramos en un dilema estratégico. La fragmentación de las luchas parece necesitar de mayores esfuerzos para unir a los grupos subalternos; pero en la búsqueda de crear y construir discursos que puedan hacer frente a los hegemónicos, los significados se diluyen. De tan generales, los valores se vuelven utópicos. Las utopías se vuelven necesarias para luchar. Chocan y se mezclan: son una y la misma.

A mayor fragmentación de las luchas, incentivada por la aceleración de la economía y del tiempo, mayor necesidad de que los valores que se compartan sean más generales. Entre más generales son los valores, más líquida la utopía, menos precisa, más vacía, menos concreta.

Los lazos que unen las luchas son muy frágiles. Su lado negativo implica la

¹⁶⁷ Laclau, E. y Mouffe, C., *op. cit.*, p. 182

afirmación de todas las luchas al mismo tiempo. Su unidad es aprovechada, casi siempre, para respaldar la efímera búsqueda de la élite, que, en aras de una mejor posición, de puestos en el poder, elabora semánticas para construir un pueblo. Su fragilidad radica en que sólo es pueblo porque nadie le responde, porque no tiene derechos, porque, subalterno como es, no puede hablar¹⁶⁸.

Existe, además, un perverso interés —no importa si proviene de la izquierda o de la derecha— de mantener la utopía, de hacer que lo que es posible siga apareciendo como imposible. Así, sólo así, se mantiene el pueblo y así, sólo así, se puede continuar con la lucha, *ad infinitum*, por el poder; haciendo que el pueblo ignore que el poder está en todo, menos en el material inerte de una silla.

La utopía se vuelve un vacío hacia el cual se dirige todo. Se identifica con el consumo del vacío: el consumo del tiempo sólo por el falso placer de un instante que jamás se apersona. La utopía ya no es lejana; de tan vacía y líquida, es en el presente, en el consumo de una alegría constantemente desprovista de contenido y, por ende, falsa en todo lo que puede ofrecer como esperanza; a ello se debe que no pueda llamársele alegría; *a fortiori* presentaría la posibilidad de que sus resultados pudiesen ser positivos y, como ésta es sólo ilusoria, ya que es el consumo del vacío, no ofrece más que vacío¹⁶⁹.

¹⁶⁸ Spivak, Gayatri, *op. cit.*, pp. 248-311.

¹⁶⁹ Al decir vacío, decimos vacío relativo. En una filosofía inmanente como la nuestra, no podemos estar frente a dicha condición. Se consume algo que vale; pero dicho valor es efímero y pronto se acaba, generando la necesidad de otro valor. Aunque se acabe el objeto de valor efímero, éste sigue teniendo un valor. Consumir el vacío es necesariamente consumir la parte que le hace falta al vacío para que esté completo, se consume, por tanto, la necesidad de la novedad, lo próximo, lo que viene después del objeto, cuyo valor, unido al valor del primer objeto, crean, contablemente, la totalidad del valor. En efecto, al calcular el valor de las amortizaciones en contabilidad, se debe calcular a partir de la totalidad de su valor, la depreciación del bien *a* contribuye a la apreciación del bien *b*. Así, pongamos el ejemplo del consumo de un cuerpo, en una sociedad machista como la nuestra. Al consumir el cuerpo *a*, ya devaluado desde la «conquista» se consume la posibilidad de un cuerpo *b*; que adquiere más valor a medida que el *a* se devalúa. Así parece afirmarse desde la psicología la teoría del cambio de pareja entraña la existencia de un respaldo de pareja, por si acaso terminase su relación con la primera. *Cfr.* Buss, David. *et al*, «The mate switching hypothesis». *Personality and individual differences*, 104, 2017, pp. 143-149.

El caso de los derechos humanos es también paradigmático. La progresividad que los debe caracterizar¹⁷⁰ es un llamado a la utopía. Reclamados por las derechas y las izquierdas, por los subalternos y por las empresas, se vacían a medida que se vuelven universales. ¿Qué es libertad?, ¿qué es igualdad? La solución ha sido generar un buen número de derechos humanos. Cada vez la alberca es más grande, el mar de derechos humanos es tan extenso que hay muchos que se contradicen entre sí. Tenemos el derecho humano a la buena administración pública, el derecho humano al medio ambiente, el derecho humano al tiempo¹⁷¹, al internet, y unos más clásicos derechos humanos a la propiedad privada, a la libre circulación, a la libertad de expresión. Coliden necesariamente y ante dichas colisiones se ha recurrido a los principios. Vaya metafísica para decir que se apela a las ideas de la clase dominante, que serán siempre —en última instancia— el fundamento de las decisiones jurídicas.

Lo absolutamente deseable es imposible, pero surte de inspiración a las acciones que cambian la realidad. Mueven el barco. Al moverlo, salen del área de lo que ha sido impuesto. Subversión. Se descubren continentes, pero una vez que ya ha sido explorado el globo, la estrella continúa allí; y se vuelve quimérico identificar lo posible de lo efectivamente imposible. Ícaro vuelve, porque nunca se ha ido. No hay cambio en lo radical: la concepción temporal de la historia continúa. La perfección, las alturas celestes, la rapidez de los nudos; perfección viril, fuerza agotadora. La utopía, guía y asesina de las clases subalternas.

La utopía se diluye. El nihilismo arriba. Ya nada se puede vaciar. Se devalúa el antepresente. Ha pasado, ha valido, ha sido.

¹⁷⁰ *Vid.* Nikken, Pedro, «La protección de los derechos humanos: haciendo efectiva la protección de los derechos económicos sociales y culturales», *Revista IIDH*, 52, 2010, p. 70.

¹⁷¹ Derecho consagrado, por ejemplo, en la Constitución Política de Ciudad de México. Por otra parte, François Ost dice que es la cuarta dimensión de los derechos humanos. *Cfr.* Ost, François, «El tiempo, cuarta dimensión de los derechos humanos». *Anuario De Derechos Humanos*. Nueva Época, 1, 2000, pp. 287-310.

Gracias al *connatus*, todavía es posible —¿lo es?— preservar el ser, preservar el tiempo al inyectarlo de ahora, de intensidad. Dar el salto nihilista sería posible para hacer valer el ser. El suicidio es una alternativa. La aceptación de aquello que es, tal vez, nuestra única certeza nos puede quitar el agobio de la utopía líquida. De la misma manera, como afirmándose a sí misma, «acepta» el destino impuesto.

Lyon, 2019. La segunda ciudad francesa más importante amanece con una noticia desconcertante. Un estudiante se inmola¹⁷², sí, como los tibetanos que protestan por su autodeterminación. Su nota de suicidio, publicada en Facebook, expresa una denuncia: la precarización de los estudiantes en Francia. Delante de la residencia universitaria (CROUS), se vuelve antorcha humana. La metamorfosis ilumina las paredes y los ojos, ahora espejos, retratan las condiciones en que vive la juventud, muchos de ellos inmigrantes: las becas no alcanzan los 500 euros, las residencias presentan, por ejemplo, fugas de agua, muebles rotos, poca vigilancia, pestilencia. Casi la mitad —el 46 %— tiene que trabajar y estudiar al mismo tiempo, lo que es considerado como factor de deserción escolar¹⁷³. Anas es su nombre; se ha salvado. ¿Para qué?, para no salvarse. La pregunta es obvia. ¿Vale la pena vivir en la precariedad?, ¿para qué continuar en una sociedad que nos oprime constantemente? La mejor vía es aventarse a lo que sea: al metro, al río, al fuego o al devenir. 90 % del cuerpo quemado. Quedó a 10% de ganar la batalla. «*J'accuse Macron, Hollande, Sarkozy, et l'UE de m'avoir tué, en créant des incertitudes sur l'avenir de tout.es*»¹⁷⁴. *J'accuse. J'accuse. J'accuse*, Émile Zola intitulaba así la carta abierta en primera plana de *L'Aurore* en 1898. Apoyaba a Dreyfus. Concluía el texto un implacable «*J'attends*». Las dos protestas son similares en el sentido de que

¹⁷² AFP Agence, «Qui est Anas, l'étudiant qui s'est immolé devant le CROUS de Lyon ?» Le Figaro Étudiant, 14 de noviembre, 2019. <https://etudiant.lefigaro.fr/article/precarite-qui-est-anas-l-etudiant-qui-s-est-immole-devant-le-crous-de-lyon_074e3750-0622-11ea-8526-dd608a59c251/>

¹⁷³ Observatoire de la vie étudiante, *Enquête nationale conditions de vie des étudiant-e-s, l'activité rémunérée des étudiants*, 2016, abril, 2017, en <http://www.ove-national.education.fr/wp-content/uploads/2018/11/Fiche_activite_remuneree_CdV_2016.pdf> (Corchetes propios).

¹⁷⁴ AFP Agence, *op. cit.*

acusar, pero difieren, en mucho, en cómo terminan. Anas ya no tenía el tiempo ni la esperanza para terminar con un «*J'attends*», terminaría con el fuego quemándole los párpados. Zola denunciaba una injusticia al igual que Anas; pero este último denunciaba el incierto futuro de los estudiantes, identificaría a los culpables: los presidentes que impulsaron políticas de flexibilización laboral y la Unión Europea, sistema totalizador de las soberanías. Unos meses después vemos estallar huelgas generales por las reformas al sistema de pensiones.

«*[J]’accuse aussi Le Pen et les éditorialistes d’avoir créé des peurs plus que secondaires*»¹⁷⁵. Acusa también a Le Pen y a los comunicadores que han contribuido a crear un estado de soledad: los temores, más que secundarios, no son sino miedos innecesarios, y a veces ficticios, que han sido puestos ahí, como las minas en Chillán. Adonde se camine habrá fuego. Esperar en la incertidumbre no tiene sentido. La utopía líquida roba el tiempo de la esperanza. No hay tiempo; lo han matado. El juego atroz de la política de lo efímero, de la lucha entre élites que venden utopías, ha liquidado la esperanza. Sólo hay esperanza, citando a Shakespeare, en «*aquel país desconocido de cuyos linderos ningún viajero vuelve*»¹⁷⁶.

¹⁷⁵ *Idem*.

¹⁷⁶ Shakespeare, William, «Hamlet», acto III, primera escena en Shakespeare, William, eds. Stanley Wells y Gary Taylor, *The complete works of William Shakespeare*, 2ª edición, Nueva York, Oxford University Press, 2005, version MOBI, *loc.* 1050. Traducción propia.

Capítulo VI

La multopía y el derecho de los oprimidos

De tiempo somos. Somos sus pies y sus bocas. Los pies del tiempo caminan en nuestros pies. A la corta o a la larga, ya se sabe, los vientos del tiempo borrarán las huellas. ¿Travesía de la nada, pasos de nadie? Las bocas del tiempo cuentan el viaje.

Tiempo que dice, Eduardo Galeano

Una vez explicado que la utopía se ha diluido por el efecto de la modernidad líquida, observamos que hay dos reacciones: la primera es el nacionalismo y la segunda es la multopía. Explicamos nuestra propuesta conceptual como un rompimiento temporal en el cual el sentido común permite la multiplicidad de sentidos temporales. Por último, señalamos cómo impacta esta ruptura epistemológica en el derecho. Estimamos que la multopía facilita la reapropiación de la jurisdicción y, por tanto, del derecho, el cual adquiere su fuerza desde abajo, es decir, desde las clases subalternas.

1. Multopía

El mundo se incendia. No es una metáfora. Las reacciones ante el vaciamiento del sentido que ha generado la lucha entre utopías, la utopía líquida, son normales. Hay quienes dicen que son los nacionalismos. Otros, que son los regímenes posneoliberales. Ninguna explicación es clara.

Bauman parte de las afirmaciones de Svetlana Boym, para quien la nostalgia

por el pasado es la epidemia de nuestro siglo¹⁷⁷. Ciertamente no quiere decir que se pueda revivir otra época. Sin embargo, Bolivia vuelve a caer en una dictadura militar, Franco sale de su tumba, Reino Unido vuelve a ser una isla. Algunos señalan, por ejemplo, que el gobierno mexicano de López Obrador regresa a los 70. Inspiración económica, dicen. Los parecidos y las influencias no son máquinas del tiempo. Pero el derecho, de alguna manera sí lo es. Siguiendo a François Ost, el sistema jurídico nos permite ligar con el pasado o con el futuro¹⁷⁸. Las leyes, cuando pierden su solidez, deben adaptarse para seguir cohesionando. No es que nos regresen a una época, sino que permiten reforzar los valores, todavía en la atmósfera, que pertenecen a una determinada tendencia ideológica: fascista, nacionalista, militarista; todas éstas con una particularidad común: el énfasis en unir lo que se ha esparcido.

El diagnóstico está equivocado cuando se dice que se padece de nostalgia. Se padece de un estado de soledad que ha atomizado a la sociedad. El fascismo no triunfó, pero se quedó ahí, agazapado, en ciertos sectores que nunca perdieron sus posiciones de poder. Si no tuvo la hegemonía fue porque hubo una alianza de bloques. Los imperialismos comunista y liberal se unieron, efímeramente, para detener su paso. La extensión del sentido común liberal y, más aún, neoliberal, permitieron que, gracias a ciertos privilegios, el fascismo se mantuviera a la zaga. No hay tal cosa como un régimen posneoliberal de izquierda. El gobierno, el Estado, sigue aliado con el capitalismo. Y ahora debe reducirse a su máxima expresión a fin de continuar con el sistema de privatización y concentrarse en la tarea primordial, aquella que, según Skocpol permanece incluso cuando hay revoluciones¹⁷⁹. La de unir y defender. Revísese si no, el discurso de Albert Rivera ante la remontada de Ciudadanos, o las conferencias matutinas de López Obrador.

¹⁷⁷ Boym, Svetlana, *The future of nostalgia*, Nueva York, Basic Books, 2001, p. 25.

¹⁷⁸ Ost, François, *op. cit. loc.* 573-664.

¹⁷⁹ Skocpol, Theda, *op. cit.*, p. 30.

Lejos de la polarización, lo que vemos hoy es la época de la unificación. La unidad se basa en el odio. Si acaso, hay un amor que depende del odio de aquello que es ajeno, extraño, extranjero. El nacionalismo imperialista se refuerza. Los discursos de derecha, incluso en México, hablan de una hispanidad —cultura imperial— que se coloca a sí misma en un pedestal. Se refuerzan las estructuras del Estado nación. Ello no responde, sin embargo, a las identidades, ya de por sí atomizadas, en que vivimos. Vívidos están los lazos que se anclan en la historia. La memoria, sin embargo, morirá si el Estado recupera el trono.

No existe una nostalgia espontánea por aquel Estado fuerte, de fronteras bien marcadas, de soluciones rápidas, dador de todas las bondades y gracias. La atomización ha hecho conscientes a muchos de la libertad y muchas luchas han avanzado; hoy no es factible un regreso del Leviatán. Sin embargo, la gente se inmola; otros más queman botes en Las Ramblas, en Barcelona; López Obrador gana las elecciones en México; la avenida parisina de Champs Elysées amanece cubierta de láminas para proteger los comercios de Disney y de Adidas, y en Chile el pueblo se rebela en contra de un Pinochet con máscara de Piñera. Hay una transformación en proceso. Y no todos estos procesos, empero, son del mismo tipo. Ése es el error de quienes han analizado la contemporaneidad.

Lo que hay no es nostalgia. Ésta necesita de la paciencia contemplativa de la historia. Detenerse. Sentarse o subirse a la copa de un árbol. Observar desde las alturas, como el niño que ve el campo, una vez cansado de jugar al fútbol. No hay tiempo. Ninguna carta termina con una espera. Es la desesperación la que reina. Unos se refugian en la unidad que otrora fue asegurada por los fascistas. No es, ni por asomo, la única respuesta posible. Sin embargo, el sentido común ideologizado, construido a partir del Estado, se ha elaborado para reforzar las relaciones de producción existentes. La respuesta fascista, nacionalista y unionista se presenta con referencias al pasado, porque es más simple vender lo que ya se ha visto. La nostalgia de la que hablan no es sino una mercancía para poder continuar con el sistema capitalista.

La utopía ha perdido su significado porque se ha vaciado. Su vaciamiento

valoriza una mercancía distinta que puede sustituirla y que continúa con el ciclo económico. La retrotopía, para usar el término de Bauman, es el consumo de un pasado idealizado, que, ofrece la salvación de la desesperación presente.

La utopía líquida también se contrarresta de otra forma. Al buscar la radicalidad encontramos que el sentido común moderno está siempre en función del Estado nación. Acabar con el Estado nación es posible. Las pretensiones de totalizar las culturas y los valores no son necesarias.

Hablamos de la multopía. La destrucción del sentido común que depende de la existencia del Estado tiene por contraparte la construcción de un sentido común en el que ya no sea necesario un solo sentido común.

Una solución muy socorrida para incluir a los pueblos indígenas ha sido la de los sistemas jurídicos pluralistas. El pluralismo jurídico también ha sido utilizado en España para incluir a las distintas naciones que componen la región ibérica. Sin embargo, un sistema jurídico pluralista sigue dependiendo del Estado y pretende que debajo del paraguas quepan mil cuerpos cuando sólo caben treinta varas y un hacha.

Esta perspectiva, la de la multopía, implica regresar a las comunidades su derecho a operar el tiempo. El término lo concebimos a partir de la etimología. Si utopía quiere decir el no-lugar y a la vez, en otras interpretaciones el lugar bueno, la multopía es el lugar múltiple y también el lugar de la multitud. El fin de la historia como producto y el regreso a la historia como una realidad material en la que viven los diversos pueblos del mundo. La elección del camino propio, sin la necesidad de la expresión imperialista de los Estados hegemónicos.

«¡Por un mundo donde quepan muchos mundos!», suele leerse en los comunicados del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Nada resumiría mejor nuestra propuesta, que no se deriva más que de la observación constante de los movimientos que ocurren en el mundo en reacción a la desesperación que ha producido la utopía líquida. Asimismo, encontramos los movimientos indígenas en

toda América, el comunalismo en Rojava, el catalanismo, entre muchos más.

La multitud se deriva de la lucha de clases que desgasta la fuerza del imperio, el cual se destaca por poner barreras entre las luchas, por hacer que el Estado se vuelva el mediador entre los derechos y las personas. Cada batalla es parte de la lucha de clases. Y aunque no siempre se gane, siempre se obtiene algo. El imperio pierde credibilidad porque, en la época posmoderna, se vuelve cada vez más difícil ejercer el poder de manera centralizada, estatizada. Como el poder está en todas partes o, mejor dicho, todo es una expresión del poder —del derecho que le es propio—, y las relaciones sociales son mucho más abiertas y variadas en sus formas, la compresión de la vida en una sola manera de vivirla deviene un esfuerzo cuya fatiga es crónica.

La legitimidad del Leviatán es puesta en duda y emerge la multitud. Se construye como sujeto político y jurídico, y a la par se construye un discurso que lo legitima como alternativa. La construcción comienza por la irrupción espacial y temporal. Hardt y Negri ponen de relieve la influencia de las migraciones en la generación de espacios autónomos que permiten dinámicas propias de la multtopía. Permiten la reapropiación del espacio, de la geografía. A su vez, el imperio refuerza fronteras y milicias para intentar que esas lógicas, acalladas más que nuevas, no irruman en el coto vedado, limitado por líneas imaginarias del Estado sobre el que, dicen, mandan con la ayuda de un cetro, del cual presumen gozar el monopolio.

La difuminación de las fronteras y la creación de regiones económicas representan una ruptura de la soberanía. La segmentación territorial, es decir, la creación de propiedades comunales y la recreación de las naciones anteriores a los Estados nación también parece ser una salida al problema.

Ambos sentidos, el que difumina las fronteras y el que las segmenta, son emprendidos por la multitud, harta ya de las imposiciones del imperio en la vida privada y colectiva; harta de su pretensión de mediar entre los derechos y las instituciones y cubrir con un sentido común la cotidianeidad. Tanto uno como el otro descubren una infinidad de concepciones y resquicios por explorar en el mundo.

Hay lugares donde la multitud es invisible. Están cercados. Se extingue casi todo lazo afectivo. La posmodernidad creó barrios que van contra la noción y la definición de éstos. Cuerpos donde hay trabajo, pero no hay vida. Centros financieros: la City de Londres¹⁸⁰, La Défense en París, Santa Fe en Ciudad de México. Quien camina por sus calles va con un propósito: producir para el capitalismo. Ésa es la expresión máxima del imperio. Cada persona regresa a su casa en la noche. En otros barrios se puede caminar sólo por el gusto de hacerlo, salir sólo para jugar al fútbol en las canchas cercanas. La comparación es idílica, es cierto; simplista, tal vez, pero revela que hay dos caracteres: el del barrio diseñado para ser habitado por el capital y el del que ha sido diseñado para que el trabajador duerma. En el primero, nada tiene que hacer alguien como yo; si acaso observar, pero nada más. Soy un extranjero. Incluso más que en un país distinto del mío. Quienes van, lo hacen porque las sedes de las empresas —*headquarters* (cuarteles) en inglés— están ahí. Toda acción comunitaria se vuelve imposible porque no existe la comunidad. La disciplina es férrea, las paredes son altas, las ventanas están tapiadas. Ninguna red es posible porque todo está vigilado. Las cámaras de circuito cerrado están por doquier. Ningún punto ciego y, sin embargo, nada se puede ver: el horizonte oculto detrás de los rascacielos; barricadas puestas por el capital.

«La multitud debe decidir cuándo, cómo y bajo qué circunstancias moverse. También debe tener el derecho de quedarse en un sitio y disfrutarlo, en lugar de ser constantemente forzada a desplazarse»¹⁸¹. Cabe preguntarse si esto no aplica también dentro de un mismo Estado nación. Es decir, al parecer para los autores de esta cita, la migración y el derecho a quedarse en un sitio sólo suceden entre dos o

¹⁸⁰ El sitio de estadísticas de la City de Londres señala que el número de personas empleadas es de 513,000 personas, número que representa el 1,6% del total de empleos de la isla. Otros datos importantes se presentan: el 67% son hombres; sólo el 28% proviene de alguna minoría étnica. Patriarcal y cerrado a grupos exógenos, el *hub*, es la representación espaciotemporal del imperio.

Cfr. City of London, *Statistics about the city*, s/f, consultado el 24 de enero de 2020. <<https://www.cityoflondon.gov.uk/business/economic-research-and-information/Pages/economic-statistics.aspx>>

¹⁸¹ Hard, M y Negri, A., *op. cit.*, p. 400.

más Estados: de México a Estados Unidos, por ejemplo. Pero no necesariamente es así. ¿Por qué la gente de la Sierra Mixe tiene que migrar a Ciudad de México? ¿Por qué en la City de Londres trabajan más personas de las que viven? La dinámica económica, el imperio, ha forzado a la gente a abandonar sus lugares, los ha desplazado para buscar alternativas de subsistencia. Al hacerlo ha creado redes de cooperación, pero también mecanismos de exclusión, que se intensifican cuando los flujos migratorios aumentan.

Hardt y Negri piensan que de la creación de espacios autónomos por la multitud se deriva la demanda del derecho a la ciudadanía global para garantizar los derechos civiles al proletariado¹⁸². En términos más sencillos, que todos tengan derechos, aquí y en China. Lo escueto es muestra de complejidad. «Todos deben tener el máximo de derechos que otorga la ciudadanía en el país en el cual vivan y trabajen»¹⁸³. La cita resuelve nuestras dudas: no es que todos tengan los mismos derechos en cualquier parte; esto sería una respuesta ideologizada al presentarlos como totalizantes, y por ende naturales. Más que otorgar los mismos derechos por una razón teleológica, los derechos se tienen por una razón material. Debido a que las personas viven y trabajan en un lugar determinado y ocupan su tiempo a favor del capital, entonces son acreedores como mínimo, a un derecho: el de la ciudadanía.

El derecho a la ciudadanía global reconocería la realidad: el ostracismo es imposible en la época posmoderna. Las fronteras se vuelven inútiles como mecanismos de exclusión. Aparentemente, siempre hay un lugar adonde ir, porque la represión constante del ser nos excluye de todas partes. Debido a que estamos en un estado de soledad, la demanda necesaria es estar incluidos siempre, aunque sea marginalmente.

Ya que el Estado no proporcionará este derecho, se vuelve imperante la

¹⁸² *Idem.*

¹⁸³ *Idem.*

autonomía y la determinación de las soberanías. Si el Estado no garantiza la ciudadanía global, las comunidades sí lo harán. Crearán ciudadanía donde no la tienen. Si bien las migraciones, irrumpen en «otras soberanías»; también la creación de comunidades autónomas lo hace. La soberanía siempre es otra porque siempre excluye, debido a su naturaleza trascendente. Está ahí para mediar entre las comunidades y sus derechos; para separar a las personas y crear cárceles; para reprimir el ser. La represión llega a un punto en el que sólo es viable la ruptura con el tiempo del Estado; la reapropiación y reoperación del tiempo.

Ambos fenómenos, el de la migración y el de las comunidades autónomas son la demanda de la inclusión en un estado de soledad —de exclusión— cada vez más violento. La violencia estatal se refleja en la creación de centros financieros, en la obligación de trabajar sin cesar, en la necesidad de tener que dejar el lugar donde uno habita a causa de la degradación ambiental. El imperio impone, ante la anihilación de las distancias, la creación de una distancia más efectiva: la del ser y el yo; la del yo y la comunidad. El yo no existe en el traje; no existe en los desplazamientos desde la periferia a la ciudad; tampoco existe si se vive en Estados Unidos porque en Honduras el río se ha secado. El yo se menoscaba cuando a la comunidad se le reprime.

La multitud demuestra su potencia cuando emigra o cuando genera espacios propios; éstos responden a la intensificación de las reglas del imperio: a los nacionalismos que crecen, a la militarización que agota, a la creciente estatización de la economía, al neoextractivismo. En el transcurso de estos procesos, ambos se alimentan; están en tensión constante. La dialéctica está ahí. Esta tensión explica el aparente retroceso, inviable porque el tiempo no es un vehículo en el que se pueda meter reversa. También aparece en las crisis económicas. La desregulación de los sectores financieros implica una mayor regulación de las clases populares, una mayor opresión de éstas. Cuando están a punto de caer en el patíbulo, la multitud demanda, por ejemplo, nuevas leyes de vivienda: vivienda social y asequible para todos; porque en estos días, con las burbujas inmobiliarias, que crecen a causa de las libertades económicas y la desigualdad, las clases

subalternas son expulsadas hacia la periferia. En París y en Barcelona ya se impulsan leyes de vivienda social asegurando un mínimo para la población. No son medidas radicales; como hemos dicho al inicio de esta tesis, son medidas adaptativas, pero se comprenden mejor dentro de la tensión entre la multitud y el imperio.

Asimismo, el tiempo ya no puede ser medido. La intensividad del tiempo ha llevado a hacer inútiles los horarios laborales; los gestos son las rejillas, las unidades de medida. Las cargas horarias se salen del edificio, de la fábrica. Todo el tiempo es utilizado para producir; el consumo es una faceta más de la producción. Todo se vuelve mercancía, como hemos dicho, hasta el nacionalismo, que ofrece como producto la idea de un futuro bajo las enaguas del Estado. También se consumen redes sociales, donde se producen datos y publicidad. Proliferan ciudades verticales, edificios habitacionales que albergan oficinas, gimnasios, cines, jardines; la jornada transcurre en el mismo lugar para no desperdiciar tiempo, para concentrar la producción en un espacio y con la menor cantidad de movimientos posible. El tiempo de traslado se reduce tanto que abarca la vida misma.

Si toda la vida está dedicada a la producción, incluso si se está desempleado, se vuelve necesario, según Hardt y Negri, valorizar el tiempo; en términos más concretos, pagar un salario por el tiempo de vida: un salario social. En las últimas épocas ha aumentado la exigencia de una renta universal básica o ingreso ciudadano. No son lo mismo; el salario social se otorga a sectores precarizados y marginados en situación de desempleo, mientras que el ingreso ciudadano es un derecho que se le otorga a todos por el hecho de tener dicha condición. La primera precisión que debemos hacer es que Hardt y Negri se refieren a éste. Todo ciudadano produce, pero no siempre es remunerado. Esta realidad hace que alternativas como la del trabajo garantizado sean descartadas porque en realidad sólo abonarían a la precarización de los sectores menos favorecidos.

Recibir un pago parece, *prima facie*, buena idea. En cierta medida resuelve muchos problemas; pero, con el tiempo, la vida valorizada, el tiempo revalorizado de la existencia, deja de pagarse como se debe, porque la lógica del mercado sigue

vigente y al alza salarial le sigue la inflación, que aumenta los costos de los bienes en el mercado y en consecuencia regresa a lo que los economistas llaman el punto de equilibrio; de esa manera, el poder adquisitivo se vuelve a reducir y la gente precarizada, aunque reciba dinero, no tiene lo suficiente para satisfacer sus derechos más básicos. Esta medida, en la que la participación estatal se vuelve más importante, pertenece también al pensamiento disruptivo adaptativo; y, asimismo, es parte de la tensión entre la multitud y el imperio.

La revalorización de la vida requiere de la operación del tiempo por parte del proletariado. La cooperación para la dirección de las administraciones públicas y privadas significa que las decisiones sobre la vida cotidiana vuelven a manos de la multitud. No basta con la experimentación del tiempo, sino que hace falta operarlo, decidir que una nueva lógica debe imponerse —la de la no imposición— e irrumpir así en el imaginario colectivo. La esperanza se recupera porque ahora los caminos que se abren son reales, son acordes a la realidad de la sociedad y de los cuerpos sociales que se forman dentro de ella. La fábrica se opera en cooperación, también el barrio y el consumo.

Para Villoro, la satisfacción de las necesidades básicas es condición de posibilidad de la democracia¹⁸⁴. Asimismo, en reciprocidad, lo que permite que estas necesidades sigan cubiertas es la democracia.

La democracia es la elección libre del camino que la sociedad quiere recorrer. Se debe disociar la imagen de la democracia con la del contrato. Las teorías contractualistas sólo llevan a la ficción del Estado. El «contrato» no podría hacerse llegar a todo el mundo para que lo firmasen, y aun así no habría nadie responsable. Pero, sobre todo, las condiciones de éste serían un engaño, por lo que todo instrumento jurídico de esta índole sería jurídicamente nulo.

El Estado no puede tener el monopolio del uso legítimo de la fuerza porque

¹⁸⁴ Villoro, Luis, *op. cit.*, pp. 296-298 y 329-331.

dicha legitimidad se basa en un contrato que carece de validez jurídica. Su existencia supone que la sociedad se ha puesto de acuerdo para que se la proteja, tanto de sí misma, como de agentes externos. Esta idea se basa en la concepción espaciotemporal hegemónica: el progreso y las fronteras. Las naciones son absorbidas por el Estado, en consecuencia, sus tiempos se incluyen en un tiempo homogéneo y lineal; las fronteras naturales de las naciones, delimitadas generalmente por montañas o ríos, desaparecen ante los departamentos, provincias, estados o municipios para pasar a un todo geográfico, que no distingue entre fronteras naturales. Asimismo, el Estado es una entidad que impone fronteras por cuestiones geopolíticas, en las que muchas naciones quedan atrapadas bajo los barrotes. Divididos, los pueblos quedan separados por fronteras políticas totalmente artificiales. Por poner un ejemplo, el pueblo chuj ha quedado separado por la frontera México-Guatemala, sin que ésta responda a una lógica que respete sus hogares, sus costumbres o sus lenguas¹⁸⁵.

La ficción del progreso se ofrece como utopía, es una mercancía que se les vende a las naciones para que se vuelvan pueblo, Estado nación. Gracias a esta estratagema, aceptan, bajo engaño y muchas veces a punta de pistola, entrar en los esquemas legales que derivan del supuesto contrato; se someten a aceptar el derecho.

Como se ha expuesto a lo largo de este trabajo, la dimensión temporal es una ficción que sirve para dominar y oprimir a las personas; también lo es la espacial, y ha sido más estudiada por otros autores. Si estas condiciones son ficciones que oprimen, y que no protegen ni mucho menos sirven a la emancipación de los pueblos, todo instrumento legal que se legitime bajo estas directrices es necesariamente un fraude.

Para que exista un contrato se requiere del consentimiento y del objeto. La

¹⁸⁵ Cfr. Hernández Rosalva, *Sur profundo, identidades indígenas en la frontera Chiapas-Guatemala, México*, Ciesas CDI, 2012, *passim*.

primera cuestión es que el consentimiento no existe. A nadie se le preguntó si quería someterse al derecho del Estado en el que nace. La ausencia de ciudadanía global le impide cambiarse de Estado si es su gusto. Según algunas teorías libertarias del derecho, uno debería ser capaz de decidir a qué derecho atenerse¹⁸⁶, de manera que todos serían libres de elegir el mejor sistema para proteger sus libertades. De ello derivaría una competencia entre los Estados para poder preservar su existencia. Algo parecido ocurriría si se concediese la ciudadanía global. La calidad de ciudadanos del mundo daría a las personas la capacidad de exigir sus derechos mínimos donde sea que residiesen. En caso de migrar, tendrían la posibilidad de demandar al Estado que los acoja la satisfacción de sus derechos básicos. Pero, dado que esta condición de ciudadanía global no es reconocida, ni podría serlo porque los Estados perderían su soberanía, la condición bajo la cual podría darse el consentimiento no existe, por lo que si las condiciones mínimas para que se dé el consentimiento no tienen lugar, entonces no puede hablarse de un contrato; habremos de denominarlo imposición.

La aceptación de las reglas ha sido dada más por costumbre que por verdadera legitimidad, y más por un entrenamiento del cuerpo —y de la mente— para aceptar la opresión cotidiana: la ideología, la disciplina y el discurso. Ha sido la violencia el arma con la cual se ha construido un sentido común, que aparenta ser aceptado y consentido, pero que no es más que una opresión constante del ser.

Por otro lado, nadie en su sano juicio aceptaría someterse a la opresión constante del ser, es decir, al sistema jurídico en el que vivimos. El objeto que podrían aceptar sólo sería el de la satisfacción de las necesidades básicas para poder asegurar la posibilidad de las libertades. La ideología ha hecho que se acepte como válido un acuerdo inexistente cuyo supuesto objeto es la satisfacción de aquellas necesidades. Idealmente, podría lograrse mediante la existencia del salario social que proponen Hardt y Negri; no sucede tal cosa porque, como ya vimos,

¹⁸⁶ Para una conceptualización del derecho policéntrico, *Vid.* Bell, Tom, *¿Your next government? From the nation state to stateless nations*, Cambridge, Cambridge University Press, 2018, pp. 69-72.

imperla la lógica —la ideología— capitalista, que favorece el valor de cambio y no el de uso, por lo que se imposibilita la existencia del objeto. Dado que ha habido error en el objeto, por la ausencia del segundo elemento esencial del contrato, tenemos una segunda razón por la cual debe declararse jurídicamente nulo.

2. Derecho de los oprimidos

Ya que ha quedado demostrada la nulidad jurídica del Estado, procede pensar en las alternativas que podrían existir. Para que pudiese darse la ciudadanía global y el goce de los derechos básicos, sólo por el hecho de ser ciudadanos, y no sólo porque producimos para el capital, sería necesario comprender que, antes de la imposición de las fronteras políticas, las naciones eran autogestivas, y su número era tan extenso como lo son las posibilidades de convivencia. Sin embargo, eso no quiere decir que no existiese una ideología. La ideología era la de la Iglesia: sus valores imperaban y aún hoy conservan su fuerza: la culpa, el pudor, el silencio, la humillación. Pese a ello, se conservaban las lenguas y las costumbres; es con la modernidad que el Estado, cuando monopolizó la violencia y, por ende, el poder sobre el tiempo y el espacio, se destruyeron las culturas y las naciones. Dicho proceso sigue activo, es parte de lo que se denomina progreso. Las ideas más fascistas son la sublimación de esta definición de sociedad: una cultura única, basada en una historia idealizada, en leyendas que dan legitimidad a la exclusión y exterminación de otras culturas; la salvación reside en el exterminio de lo impuro. La diferencia es que, en el neoliberalismo, en la utopía líquida, se perdió de vista la cultura, la idea de una sociedad sin cultura —contradicción evidente— apareció ligada a las argumentaciones que ponían fin a la historia.

Al respecto, lo único viable que se puede hacer es deconstruir el sentido común —ya vaciado por la liquidez de la modernidad— de manera que ninguna ideología sea aceptable, porque toda ideología implica la hegemonía de un grupo sobre otro y la consecuente homogeneización del sentido común; la subalternidad es, por tanto, consecuencia directa de la hegemonía, mientras ésta exista, los subalternos no podrán hablar, porque, aunque hablasen nadie lo escucharía.

Dicha dominación es una injusticia epistémica; la homogeneización del sentido común tiene por efecto que algunas ideas o conocimientos prevalezcan sobre otras. Fricker define la injusticia testimonial como un «déficit de credibilidad prejuicioso identitario»¹⁸⁷ que se gesta en las relaciones de poder entre los sujetos epistémicos.

Sin embargo, como hablar es pelear, el habla de los grupos subalternos, de las naciones subalternas, es un arma que debe generar una contrahegemonía, de manera que se destruyan, primero, las hegemonías estatales y luego, las hegemonías mundiales.

Tomar el control de las decisiones políticas es un acto democrático. Generar nuevas soberanías de forma que las ya existentes se fragmenten es una vía para la construcción de un mundo donde muchos mundos sean posibles, es decir, donde ningún pueblo dependa de otro a tal punto que sea su esclavo, su subalterno; donde todos los grupos subalternos sean escuchados. Sin que exista una nueva hegemonía; una nueva clase dominante produciría nuevos grupos subalternos, y se volvería a imponer un contrato que sería nulo.

No podemos describir el sistema jurídico o la multiplicidad de sistemas jurídicos que se desprenderían de dicha deconstrucción del sentido común y de la construcción de su ausencia. La historia, como hemos descrito, es la necesidad de la contingencia; sin *telos*, tampoco hay valores necesarios que se impongan. Sólo las necesidades materiales serían forzosas para asegurar la libertad de elección de los pueblos. También las necesidades democráticas son necesidades materiales; no sólo el techo y la alimentación son imperativos para ser libres, sino también la posibilidad de expresarse es *conditio sine qua non* para satisfacer las necesidades materiales. Así, ante la falta de alguna de éstas, la democracia deviene imposible.

¹⁸⁷ Fricker, Miranda, *Injusticia epistémica*, trad. Ricardo García, Barcelona, Herder, 2017, p. 22. Para Fricker, la justicia epistémica tiene al menos dos expresiones, la testimonial y la hermenéutica, ésta última se relaciona con las desventajas que existen entre los sujetos cognoscentes para comprender el mundo por el hecho de tener menos recursos para hacerlo.

La respuesta del imperio, de la utopía líquida está allí: la retrotopía¹⁸⁸, el anhelo de la utopía pasada. Se colorea de retrógrado todo aquello que no compagina con el progreso, que no va de la mano del Estado. Por otro lado, lo que va de la mano del progreso y del Estado, pese a tener tufo fascista, suele ser aceptado e integrado cómodamente en los parlamentos y en las distintas fuerzas políticas; la reafirmación de la utopía unitaria es aceptable porque refuerza la soberanía y no la fragmenta. Se esforzará la clase dominante en hacer pasar una por otra: la fragmentación de la soberanía como fascismo y el fascismo por progreso aceptable. Eso explica en gran medida el ascenso de los bulos, de los infundios, de las también llamadas posverdades. Las noticias falsas se propagan como medida para crear una conspiración. El Estado y la soberanía se vuelven víctimas de la utopía líquida, requieren un enemigo, que no puede ser el mismo ente político; debe ser foráneo; aunque no exista, se puede crear. El enemigo creado responde a la pérdida de poder del neoliberalismo que ha llevado al nihilismo ante las reacciones fascistas, si se quiere retrótópicas, y a las emancipatorias o multótópicas.

Los bulos crean realidades, nuevas ficciones. Éstas impulsan nuevos cambios en las legislaciones que intentan fortalecer los últimos recursos de poder que quedan, ya no los ideológicos, sino los coercitivos. El populismo penal, la militarización, la persecución de los pueblos indígenas. No cambia el régimen; continúan los homicidios políticos; está, por ejemplo, la muerte de Samir Flores, ligada a su oposición a un megaproyecto, una planta energética en el estado de Morelos, México, que afectaría negativamente el medio ambiente. Salen a la calle los militares, como en Chile. Se hace uso de la prisión preventiva como herramienta antidemocrática. Se cambian los tipos penales de manera que ésta sea posible en un mayor número de delitos o se hacen delitos de conductas que no deberían serlo. Las fronteras se refuerzan con más aduanas, con el envío de fuerzas especializadas en la persecución de migrantes o simplemente disparando a matar como ha ocurrido

¹⁸⁸ Bauman, Zigmunt, *Retrotopía*, *op. cit.*, pp. 14-18.

en el estrecho de Gibraltar.

Se reviven movimientos unificadores como el indigenismo que es un nacionalismo integrador de los pueblos originarios, sin respetar su autonomía. Se presentan discursos que menosprecian las verdades que pueden poner en tela de juicio la soberanía. Hay, verbigracia, quienes sostienen que el calentamiento global es una chorrada. El Estado se refuerza en el discurso, en la disciplina, pero, sobre todo, y de manera más evidente, en los mecanismos meramente coercitivos que tiene a su alcance, en la fuerza bruta que, sin embargo, lo debilita más, puesto que la ideología imperante muestra su debilidad con cada reprimenda, se desgasta su aparente legitimidad y deja ver la infinidad de alternativas posibles. El Leviatán grita, da patadas de ahogado, salpica agua, y el líquido se vuelve rojo; pero esta sangre derramada, la represión que se vive hoy en día en Francia, en España, en Alemania, en Chile, en Colombia, en Hong Kong; tanto en los países desarrollados como en los periféricos, esta fuerza desmedida, es, asimismo, señal del final de los tiempos, del fin de la utopía líquida. El fin de ésta no es necesariamente, empero, la diversificación de los sentidos. Contingente como es, la historia puede presentarnos caminos más sangrientos; fascismos y nacionalismos imperialistas. La reapropiación de las decisiones sobre la *res publicae*: sobre el tiempo y el espacio, permitirá la diversificación de los sentidos; servirá, también, de escudo contra las fuerzas hegemónicas, cada vez más desesperadas y, por ende, cada vez más peligrosas.

A la reapropiación de las decisiones sobreviene la legalidad alternativa; surge y se constituye un sujeto jurídico autónomo donde ya hay un sujeto jurídico que, al menos teóricamente, lo tutela. A la vista de éste, de la racionalidad estatal, se dice que, en un mismo tiempo y lugar coexisten dos sistemas normativos que regulan conductas y circunstancias idénticas con soluciones distintas.

Si bien las normas en los sistemas que coexisten no son necesariamente contradictorias, sí lo son sus racionalidades, puesto que el sujeto legal preexistente —el Estado nación— se siente desafiado por el sujeto legal emergente. La soberanía —que clama ser legítima— se corroe. El Estado nación no tiene

legitimidad, el sujeto legal emergente denuncia el «pacto» por ser legalmente nulo. En consecuencia, se vuelve una isla dentro del espacio soberano.

La condición de isla rompe necesariamente con la noción espaciotemporal. Si ésta fuera compatible con la del Estado nación, que dice tener poder soberano sobre el sujeto legal emergente, entonces no habría necesidad de denunciar la ilegalidad del pacto. Pero son destinos distintos. Lo que es correcto para el Estado no es necesariamente correcto para la comunidad, para el nuevo sujeto legal.

Esta contradicción, que se expresa en todo pluralismo jurídico, es evidencia de dos situaciones. En primer lugar, si el pluralismo jurídico se trata de un proceso en el cual las contradicciones entre los sujetos legales se hacen evidentes y el discurso de las clases subalternas se hace audible ante las clases dominantes; el Estado reconoce su carácter de sujeto jurídico emergente, pero no lo deja ser autónomo. Es entonces que el subalterno comienza a hablar, y su lucha se hace más notoria. Por lo tanto, el pluralismo jurídico no es un fin, sino parte de un proceso emancipatorio.

En segundo lugar, el pluralismo jurídico sólo puede surgir del colonialismo. El Estado es colonialista por definición, sustituye las lógicas autónomas de las comunidades por una lógica que debe primar sobre las demás. Así, el colonialismo surge con el Estado mismo; aceptarlo nos conduce a comprender que también hay pueblos colonizados en Europa; sólo por dar algunos ejemplos: Cataluña, Bretaña, Euskadi... Muchos de estos pueblos colonizados han muerto, junto con sus lenguas y culturas, otros muchos permanecen invisibilizados, como la región de Pas de Calais, al Norte de Francia, que sufre de discriminación; lenguas como el alsaciano se han perdido a causa de la lógica colonialista. También se han perdido potencialidades jurídicas que pudieron enriquecer el diálogo de saberes.

El rompimiento de la noción espaciotemporal, la condición de isla del sujeto jurídico emergente entra, por tanto, en contradicción con la definición del pluralismo jurídico. Wolkmer señala que se puede definir como:

[L]a multiplicidad de manifestaciones y de prácticas normativas existentes en un mismo espacio sociopolítico, intervenidas por conflictos o consensos, pudiendo ser o no oficiales y que tienen su razón de ser en las necesidades existenciales, materiales y culturales¹⁸⁹.

Notamos que la definición del jurista brasileño es deficiente ya que diferencia las manifestaciones normativas en oficiales y no oficiales. Esta distinción permite continuar con la aparente simultaneidad de normas. Lo que en realidad sucede es que la oficialidad está en disputa.

El pluralismo jurídico se define por la condición de isla de los sujetos jurídicos emergentes y, por ende, de la autonomía de sus instituciones jurídicas, que se vuelven oficiales ante la oficialidad del Estado nación que, desgastada y sin legitimidad, ya no puede gobernar en tanto que el sentido ha dejado de ser universal. El tiempo vuelve a ser operado y el signo de la reoperación del tiempo, reelaboración subjetiva de éste, es la reivindicación de un orden normativo propio del cual ha sido privado.

Es decir, de acuerdo con la sociología de las ausencias y la de las emergencias, propuesta por Boaventura de Sousa, hay saberes ausentes de la perspectiva hegemónica; pero, no por estar ausentes, se encuentran suprimidos: resisten¹⁹⁰. Dentro de estos saberes están los que permiten definir la subjetividad colectiva; el sujeto jurídico emergente se define conforme se separa de la praxis hegemónica. Reivindica su propia utopía como una entre tantas que pueden coexistir.

Con la emergencia de la multopía, la de Kairós, que no es uno, sino muchos. La reapropiación del tiempo es, en efecto, una ruptura con la narrativa hegemónica

¹⁸⁹ Wolkmer, Carlos, *Pluralismo jurídico. Fundamentos de una nueva cultura del derecho*, 2ª edición, Madrid, Dykinson, 2006, p. 192. (Corchetes propios).

¹⁹⁰ de Sousa, Boaventura, *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*, Volumen 1, Bilbao, Desclée de Brower, 2000, p. 278.

acompañada de la constitución propia de una subjetividad colectiva que decide ya no estar subyugada a la ideología.

Se vuelven presentes los saberes reprimidos y con ello se puede afirmar que la multitud es, de hecho, fuente de derecho. A esto se refiere Ramiro Ávila cuando señala que hay un constitucionalismo del oprimido que se opone al constitucionalismo hegemónico¹⁹¹. El pueblo, dice él, puede interpretar y crear normas al igual que las cortes y los congresos.

Además, nos parece que el derecho —desde la óptica del constitucionalismo del oprimido— está en permanente cambio. No hay momento en el que no se modifique de acuerdo a los pensamientos cotidianos y a la cultura popular que, aún reprimida, es necesaria para que el sistema jurídico sea eficiente. Por tanto, la autonomía ya existe como potencia, la subjetividad está latente; el Kairós permite que esa comprensión espaciotemporal se pronuncie como una juridicidad alternativa.

El pluralismo jurídico, si pretende permanecer bajo la égida del Estado nación se vuelve estéril; siempre bajo su mirada paranoica, deja de florecer, y se mantiene a la zaga. El Estado nación, temeroso de perder su soberanía, le impide el camino, lo obstaculiza para poder sobrevivir. De esta manera, el pluralismo jurídico, así como cualquier otra pretensión multopista, aparece en el discurso de la ideología, como retrasado, conservador y medieval: anticuado y, en consecuencia, menos eficaz y menos legítimo; lento, como la lengua del sabio.

A estas objeciones —ideológicas— proponemos dos respuestas. En primer término, para que el pluralismo jurídico sea plural, debe permitir hablar al subalterno y crear condiciones de emancipación; si no ocurre esto, por definición, no puede existir pluralidad; lo que es más, un pluralismo jurídico es necesariamente contrario a toda ideología porque permite la coexistencia de múltiples pensamientos, de

¹⁹¹ Ávila, Ramiro, *op. cit.*, pp. 75-79.

múltiples filosofías que se resisten a ser dominadas por un pensamiento único cuyo propósito es mantener a las élites en las posiciones de poder.

En segundo término, el cambio de paradigma temporal sería un candado. La necesidad de romper con el tiempo hegemónico se debe a que dicho paradigma impone una sola lógica en otras formas de vida, en otros saberes y experiencias.

La coexistencia de utopías requiere del diálogo de saberes y, por ende, prescinde idealmente de toda pretensión de dominación y de colonialismo. Este diálogo de saberes se da en lo que de Sousa llama 'intertemporalidad': la tradición y la contemporaneidad conviven; pero no dialogan¹⁹².

El diálogo necesita de los oídos de otros. Sin embargo, existe, como señala Fricker, una injusticia testimonial anticipada¹⁹³. De este proceso surge una cosificación epistémica¹⁹⁴ que impide el diálogo y la democracia, pero que, en nuestro análisis, además, impide el acompañamiento y la coexistencia de los ritmos,. El intercambio de subjetividades se ve limitado debido al silenciamiento de las clases subalternas.

El tiempo hegemónico no dialoga, impone. Desde el sur, desde las clases subalternas se les exige dialogar. Cuando se vuelve evidente esta imposibilidad, la realidad se craquela y emergen nuevos sujetos jurídicos. Dispuestos a dialogar, pueden coexistir en una sociedad politizada y globalizada debido a un diálogo intertemporal: condición necesaria para que éstos tengan un tinte emancipatorio.

Es evidente que la intertemporalidad no puede ser emancipatoria si, por un lado, los Estados neoextractivistas impulsan megaproyectos que causan daños

¹⁹² de Sousa, Boaventura, *op. cit.*, pp. 289 y 290.

¹⁹³ Fricker, Miranda, *op. cit.*, p. 213.

¹⁹⁴ *Ibidem*, p. 216. La cosificación epistémica representa la degradación de un informante, en tanto que sujeto en iguales circunstancias a una fuente de información, de la cual sólo recoge datos, pero en cuya situación no existe retroalimentación. Para Fricker, tanto la injusticia testimonial anticipada como la cosificación epistémica son dos formas de silenciamiento.

ambientales y, por otro, hay comunidades que exigen su derecho al agua. No puede dialogar la idea del progreso infinito con la idea de un tiempo que se rige por el ritmo de la lluvia. No es posible un pluralismo jurídico que sostiene que la extracción de metales puede prevalecer sobre la vida de quienes están en condiciones de pobreza.

De este ejemplo, además de poner en evidencia que el constitucionalismo de los oprimidos necesita de un diálogo intertemporal, también se puede observar la necesidad deóntica que le es intrínseca. Sólo hay constitucionalismo de los oprimidos si hay diálogo intertemporal y sólo hay diálogo intertemporal si los tiempos respetan los ritmos naturales. No ahondaremos en el tema, porque da para otros múltiples trabajos; simplemente se enuncia como un derivado de lo que explica Enrique Leff como racionalidad ambiental; para dicho autor es imperativo que pueda darse importancia a los saberes ausentes y que, por tanto, se desarrolle un diálogo epistemológico¹⁹⁵. Como este diálogo sólo es posible con un entramado temporal múltiple —la multopía—, el constitucionalismo de los oprimidos puede revelarse con las infinitas rupturas temporales que permiten al humano coexistir con su entorno.

Con la emergencia de múltiples sujetos jurídicos surge un equilibrio multipolar que permite, además, entablar relaciones globalizadas. De esta manera, se prescinde de un derecho internacional hegemónico como el actual, que ataca comunidades subalternas en pos de la promesa de liberación y de progreso. Se debe estar consciente, sin embargo, de que este paisaje es lejano y cabe recalcar que tampoco se puede asegurar que ocurrirá; tampoco se puede prescribir que sea la única forma de mantener un sistema mundial decolonial. Es una idea de cómo puede ser un mundo globalizado donde en lugar de un solo tiempo haya muchos que dialoguen y se entrelacen. Estos dos últimos apuntes, el de la racionalidad ambiental y el del derecho internacional de los oprimidos son propuestas para ser desarrolladas ulteriormente.

¹⁹⁵ Leff, Enrique, *Racionalidad ambiental. La reapropiación social de la naturaleza*, México, Siglo XXI, 2004, pp. 325-328.

Conclusiones

A lo largo de estos seis capítulos hemos desenmarañado las relaciones, no siempre evidentes, entre el sistema jurídicopolítico y el tiempo.

Los primeros capítulos aclaran y abundan en la discusión sobre la naturaleza del derecho; en ellos se puso en evidencia que el papel de las condiciones materiales que nos rodean es indispensable para la formulación y el acatamiento del sistema jurídico. Llegamos, por ende, a la formulación de una definición propia del derecho: aquel sistema normativo que reprime de manera constante el ser. En los mismos capítulos justificamos el porqué de nuestra aseveración.

Posteriormente, damos realce a la discusión sobre la importancia del tiempo en el materialismo histórico. Hacemos una reinterpretación de la teoría del materialismo histórico dialéctico; lo que una vez surgió con Plejánov, ha perdido lugar en las discusiones académicas, el último que le dio importancia fue Althusser, con la teoría del materialismo aleatorio; nosotros recogemos el carácter contingente de la historia y proponemos un materialismo dialéctico del encuentro, que le regresa su agencia a las clases subalternas y reconocemos la materialidad de una historia sin *telos*.

Ante la ausencia de discusiones más profundas en ese campo, señalamos que han sido insuficientes las elaboraciones teóricas en rededor del Kairós y afirmamos que este momento de ruptura temporal no se encuentra sino en la esperanza, para ello nos fundamentamos fuertemente en Spinoza.

Asimismo, describimos cómo es que se ha elaborado la concepción moderna y posmoderna del tiempo, en los cuales la esperanza fue utópica al inicio y después se fue degradando hasta dar pie a lo que denominamos utopía líquida, estadio en el cual las ideas de las clases dominantes son tan abstractas que se desbordan, se

vacían, y se vuelve necesaria la apariencia de retroceder para progresar.

Esperamos haber demostrado con éxito que, a pesar de que todos vivimos en el mismo planeta, lo cual quiere decir que compartimos un tiempo y espacio en el cual vivimos y nos desarrollamos, nuestros tiempos no son los mismos.

Esta afirmación es clave cuando arribamos a la teoría del pluralismo jurídico, la cual afirma que dos sistemas jurídicos conviven en el mismo tiempo y espacio. Pensamos que esta proposición es falsa porque la concepción temporal es distinta para el Estado y para las comunidades que son absorbidas, y poco a poco aniquiladas por éste. Es bajo esta falsa afirmación que el Estado, el pensamiento reiterativo, ha planteado la idea contractualista, la cual esperamos haber dislocado. Nuestra idea ha sido demostrar que el contractualismo entraña una deficiencia en sí misma, una falta de validez absoluta que radica en la inexistencia de las condiciones que son necesarias para sostenerlo.

Frente a esto tenemos una propuesta teórica que a la vez es práctica. Hemos acuñado, tal vez temerariamente, el concepto de multopía. Ésta es, tal vez, la propuesta conceptual más importante de nuestro trabajo. Mediante este neologismo describimos lo que ya es una realidad, pero también nos sirve de herramienta política para reapropiarnos del derecho.

Por un lado, la multopía es la reacción a la utopía líquida, al nihilismo que se cristaliza en movimientos sociales que exaltan la miseria y la tristeza; frente al suicidio social, también hay una revivificación del sujeto político, del sentido común que permite rearticular la *vita activa* en torno a un eje que no es necesariamente economicista, sino que se interesa en la *res publicae*. Por otro lado, es una propuesta para decidir sobre el tiempo, sin que las estructuras disciplinarias y discursivas tomen la iniciativa por nosotros. Como afirma Ávila, la fuente primordial

del derecho es la gente oprimida¹⁹⁶.

La palabra jurisdicción proviene del latín *iuris* —derecho— y *dictio* —decir. Mientras las clases subalternas no puedan decir su propio derecho, legislar por ellas mismas, la respuesta a la pregunta que Gayatri Spivak nos legó será negativa.

Este trabajo no es para nada conclusivo. Por el contrario, es un estudio exploratorio que abre nuevas perspectivas para que otros autores se detengan a pensar en nuevas posibilidades jurídicas e, incluso más importante, en las potencialidades jurídicas preexistentes que han sido olvidadas, acalladas y, en no pocas ocasiones, aniquiladas.

Si hemos cumplido con nuestros objetivos, nuestras propuestas son pertinentes para el estudio y la emancipación de las clases subalternas a través de una comprensión distinta, múltiple y dialógica, de los sistemas normativos. La reapropiación de las narrativas temporales es, esperamos haber dado cuenta de ello, la realización de una justicia que permite hablar a quienes han sido silenciados.

¹⁹⁶ Ávila, Ramiro, *op. cit.*, pp. 74 y 79.

Bibliografía

AFP AGENCE, «Qui est Anas, l'étudiant qui s'est immolé devant le CROUS de Lyon ?»
Le Figaro Étudiant, 14 de noviembre, 2019. <https://etudiant.lefigaro.fr/article/precarite-qui-est-anas-l-etudiant-qui-s-est-immole-devant-le-crous-de-lyon_074e3750-0622-11ea-8526-dd608a59c251/>

AGAMBEN, Giorgio, *Infancia e historia, destrucción de la experiencia y origen de la historia*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2007.

AGUILAR, Yasnaya, Publicación de Twitter, 13 de enero de 2020, 11:44 p.m. <<https://twitter.com/yasnayae/status/1216959223478849536?s=20>>

ALTHUSSER, Louis, *Para un materialismo aleatorio*, Madrid, Arena Libros, 2002.

-----, *On the reproduction of capitalism: ideology and ideological state apparatuses*, Nueva York, Verso, 2014.

ARENDT, Hannah, *Essays in understanding. Formation, exile and totalitarianism*, Nueva York, Schocken Books, 1994.

-----, *The human condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1998.

ARISTÓTELES, *Política*, México, UNAM, 2001.

ATIENZA, Manuel, *Introducción al derecho*, México, Fontamara, 1985,

ÁVILA, Ramiro, *La utopía del oprimido*, Akal, México, 2019.

BAUMAN, Zigmunt, *Retrotopía*, México, Paidós, 2017.

-----, *Tiempos líquidos. Vivir en una época de incertidumbre*, México, Tusquets, 2018.

- BARRERA, Víctor, «Consideraciones sobre la llamada literatura del Norte en México,» *Aisthesis*, Universidad Pontificia de Chile, No. 52, 2012.
- BELL, Tom, *Your next government? From the nation state to stateless nations*, Cambridge, Cambridge University Press, 2018.
- BOURDIEU, Pierre, *Le sens pratique*. Paris, Les éditions de minuit, 1980.
- BOYM, Svetlana, *The future of nostalgia*, Nueva York, Basic Books, 2001.
- BROWN, Montague, «Augustine on freedom and god», *The Saint Anselm Journal* 2.2, primavera, 2005.
- BUSS, David. *et al*, «The mate switching hypothesis». *Personality and individual differences*, 104, 2017.
- CASARINO, C. y NEGRI, A., *Elogio de lo común*, México, Paidós, 2011.
- CASTELLS, Manuel, *Comunicación y poder*, Madrid, Editorial Alianza, 2009.
- CITY OF LONDON, *Statistics about the city*, s/f, consultado el 24 de enero de 2020. <<https://www.cityoflondon.gov.uk/business/economic-research-and-information/Pages/economic-statistics.aspx>>
- CREHAN, Kate, *Gramsci's common sense, inequality and it's narratives*, Durham, Duke University Press, 2016.
- DELEUZE, G. y GUATTARI, F., *Capitalisme et schizophrénie. L'Anti-oedipe*, Paris, Les éditions de minuit, 1973.
- DUSSEL, Enrique, *20 tesis de política*, México, Siglo XXI, Centro de Cooperación Regional para la Recuperación de los Adultos en América latina y el Caribe, 2006.
- EASTON, David, *Esquema para el análisis político*, Buenos Aires, Amorrortu, 1999.
- ECHEVERRÍA, Bolívar «El concepto de la modernidad», *Contrahistorias*, 11, 2008.

- ENDE, Michael, *Momo*, México, Alfaguara Clásicos, 2016.
- ESPINOSA, Francisco Javier, «Los individuos en la multitud», *Co-herencia*, 15, 28 enero-junio, 2018.
- FIRESTONE, Shulamith, *La dialéctica del sexo*, Barcelona, Kairós, 1976.
- FOUCAULT, Michel, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975.
- , *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*, México, FCE, 2000.
- FRICKER, Miranda, *Injusticia epistémica*, trad. Ricardo García, Barcelona, Herder, 2017.
- GRAMSCI, Antonio, *Selections from the prison notebooks*, Nueva York, International publishers, 1992.
- GRAS, Norman, *Business and Capitalism: An Introduction to Business History*, Nueva York, Crofts, 1939.
- HAN, Byung-Chul, *Psicopolítica*, Barcelona, Herder, 2014.
- , *El aroma del tiempo. Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*, Herder, Barcelona, 2015.
- HANKINS, James, «The "Baron Thesis" after Forty Years and Some Recent Studies of Leonardo Bruni» *Journal of the History of Ideas*, Vol 56, No 2, abril, 1995.
- HARDT, M. y NEGRI, A., *Empire*, Cambridge, Harvard University Press, 2000.
- , *Commonwealth*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2009.
- HARNEKER, Marta, *Los conceptos fundamentales del materialismo histórico*, Madrid, Siglo XXI, 1976.

-----, *Rebuilding the left*, Nueva York, Zed Books, 2007.

HEGEL, Georg, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, Madrid, Editorial Alianza, 2005.

HERNÁNDEZ, Rosalva, *Sur profundo, identidades indígenas en la frontera Chiapas-Guatemala*, México, Ciesas CDI, 2012.

HOBBS, Thomas, *Leviatán. O la manera, forma y poder de una república eclesástica y civil*, México, FCE, 2010.

JESSOP, Robert, *State Power, a strategic-relational approach*, Maiden, Polity Press, 2008.

JOHNSON, Mark, «Philosophy's debt to metaphor» en Gibbs, Raymond (ed), *The Cambridge handbook of metaphor and thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

KELSEN, Hans, *Teoría pura del derecho*, 2ª edición, México, Porrúa, 2010.

VON KIRCHMANN, Julius, *La jurisprudencia no es ciencia. El carácter acientífico de la llamada ciencia del derecho*, trad. Werner Goldschmid, Lima, Instituto Pacífico, 2015.

LACLAU, E. y MOUFFE, C., *Hegemony and socialist strategy. Towards a radical democratic politics*, 2ª edición, Nueva York, Verso, 2001.

LEFF, Enrique, *Racionalidad ambiental. La reapropiación social de la naturaleza*, México, Siglo XXI, 2004.

LE GOFF, Jacques, *Time, work and culture in the Middle Ages*, The University of Chicago Press, Chicago, 1980.

LÉVINAS, Emmanuel, *Čas a jiné/Le temps et l'autre*, Praga, Dauphine, 1997.

LOCKE, John, *Two treatises of government and a letter concerning toleration*, New

- Haven, Yale University Press, 2003.
- LÖWY, Michael, *Walter Benjamin. Aviso de incendio*, Buenos Aires, FCE, 2002.
- LYOTARD, Jean François, *The postmodern condition: a report on knowledge*, Minneapolis, The University of Minnesota Press, 1984.
- MAHOP MA MAHOP, Romuald-Achille, «Aiôn y Kairós como reinención del Chrónos prôtogonos en la poesía de Octavio Paz». *Literatura mexicana*, México, 22(1), 2011.
- MANKIEW, Gregory, *Macroeconomics*, Nueva York, Worth Publishers, 2009.
- MARCUSE Herbert, The end of utopia en Marcuse, Herbert, *Five lectures lectures: psychoanalysis, politics and utopia*, trad. Shierry Weber, Londres, Allen Lane The Penguin Press, 1970.
- MARX, Karl, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, México-Buenos Aires, Siglo XXI, 1971.
- , *El Capital. Crítica de la Economía Política*, volumen 1, México, Siglo XXI editores, 2008.
- MARX, K. y ENGELS, F. *La ideología alemana*, Barcelona, Ediciones Grijalbo, 1970.
- MARX, K., ENGELS F. y LENIN. V., *The communist manifesto/The April thesis*, Nueva York, Verso, 2016.
- MIGDAL, Joel, *Estados débiles, Estados fuertes*, México, FCE, 2011.
- MILLETT, Kate, *Política sexual*, Ediciones Cátedra, Valencia, 1995.
- DELLA MIRANDOLA, Pico, *Discurso sobre la dignidad humana*, México, UNAM, 2016.
- MITA, Alessandra, «Matteo Palmieri's City of Life: The Original Idea of Three Opportunities for Salvation». *International Journal of Literature and Arts*. Vol. 2, No. 6, 2014.

MODONESI, Massimo, «Subalternidad» en González Pablo (ed.), *Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo*, México, UNAM, 2012, p. 12
<http://conceptos.sociales.unam.mx/conceptos_final/497trabajo.pdf>

NIKKEN, Pedro, «La protección de los derechos humanos: haciendo efectiva la protección de los derechos económicos sociales y culturales», *Revista IIDH*, 52, 2010,

DE NURSIA, Benito, *De la santa regla*.

OBSERVATOIRE DE LA VIE ÉTUDIANTE, *Enquête nationale conditions de vie des étudiant.e.s, rémunérée des étudiants*, 2016 abril, 2017. <http://www.observatoire-national.education.fr/wpcontent/uploads/2018/11/Fiche_activite_remuneree_CdV_2016.pdf>

OST, François *Le temps du droit*, Paris, Éditions Odile Jacob, 1999.

-----, «El tiempo, cuarta dimensión de los derechos humanos». *Anuario De Derechos Humanos*. Nueva Época, 1, 2000.

PAZ, Octavio, *Obra Poética, (1935-1970)*, México, FCE, 2004.

PEREYRA, Carlos, *Sobre la democracia*, México, Instituto Electoral y de Participación Ciudadana del estado de Jalisco, 2012.

REINERT, S y FREDONA, R, «Merchants and the origins of capitalism», *Harvard Business School*, documento de trabajo, 18-021 2017.

SHAKESPEARE, William, eds. Stanley Wells y Gary Taylor, *The complete works of William Shakespeare*, 2ª edición, Nueva York, Oxford University Press, 2005.

SKOCPOL, Theda, *States and social revolutions. A comparative analysis of France Russia and China*, Nueva York, Cambridge University Press, 1988.

SMITH, Adam, *An Inquiry into the nature of the causes of the wealth of nations*, vol II, Londres, Methuen & Co., 1904.

- SMITH, Arnold, «Time and the Medieval World», *Philosophy Now*, 62, 2017.
- DE SOUSA, Boaventura, *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*, Volumen 1, Bilbao, Desclée de Brower, 2000.
- SPINOZA, Baruj, *Tratado Teológico Político*, Madrid, Editorial Alianza, 1986.
- , *Tratado Político*, Madrid, Editorial Alianza, 1986.
- , *Ética demostrada según el orden geométrico*, Traducción Atilano Domínguez, Editorial Trotta, Madrid, 2000.
- SPIVAK, Gayatri, *A critique of postcolonial reason: toward a History of the vanishing present*, Massachusetts, Harvard University Press, 1999.
- SZYMBORSKA, Wislawa, *Poesía no completa*, 2ª edición, ed. y trad. Gerardo Beltrán y Abel Murcia, México, FCE, 2008.
- TROTTMANN, Christian, «Vita activa, vita contemplativa: enjeux pour le moyen âge», *Mélanges de l'École française de Rome*, tomo 117, número 1, 2005.
- TURGOT, Jacques, «Édit Du Roi, Portant suppression des Jurandes & Communautés de Commerce, Arts & Métiers: Donné à Versailles au mois de Février», 1776, Francia.
- TV SENADO CHILE, Comisión de derechos humanos - 23 de octubre de 2019, video de Youtube, 1,58.09 publicado el 23 de octubre de 2019. <https://www.youtube.com/watch?v=WYfJiWe-aow>
- VASCONCELOS, José, *La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana*, México, Aguilar, 1967.
- VILLORO, Luis, *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, México, FCE, Colegio Nacional, 2016.
- WEBER, Max, *Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. México,

FCE, 2002.

WITHDEFIANCE, Debate Noam Chomsky and Michel Foucault - On human nature, video de Youtube, 1. 10. 02, publicado el 13 de marzo de 2013. <<https://www.youtube.com/watch?v=3wfNI2L0Gf8>>

WOLKMER, Carlos, *Pluralismo jurídico. Fundamentos de una nueva cultura del derecho*, 2ª edición, Madrid, Dykinson, 2006.

ZAGREBELSKY, Gustavo, *El derecho dúctil. Ley, derechos, justicia*, Madrid, Trotta, 2008.