

Reflexiones sobre el sentido común colombiano. ¿Bases para la construcción de una política contrahegemónica democrática?

Pontificia Universidad Javeriana

Facultad de Ciencias Políticas y Relaciones Internacionales

Maestría en Estudios Políticos

Bogotá, mayo de 2022

Reflexiones sobre el sentido común colombiano. ¿Bases para la construcción de una política contrahegemónica democrática?

Hernando Franco García

Trabajo de grado para optar al título a Magíster en Estudios Políticos

Dirigido por

Miguel Ángel Herrera Zgaib

Pontificia Universidad Javeriana

Facultad de Ciencias Políticas y Relaciones Internacionales

Maestría en Estudios Políticos

Bogotá, mayo de 2022

*A mi madre por su constante aliento en la escritura de estas letras,
a mi padre por su apoyo en la consecución de otro logro académico,
a Ale por su acompañamiento, comentarios y lectura en las largas noches.*

A mi tutor por la paciencia y guía en las sombras.

Contenido

Introducción	5
Capítulo 1. Nuestro sentido común	7
1.1 Otro mundo es posible	7
1.2 El síntoma liberal	13
1.3 Agonismo político	30
Capítulo 2. Lo común entre el pueblo y las multitudes colombianas	42
2.1 El arte no los olvida	42
2.2 El almendrón	45
2.3 El pueblo colombiano contra la multitud colombiana	56
Capítulo 3. Lo ausente e imposible como horizonte político	63
3.1 El buen sentido en lo alternativo	63
3.2 Poder en movimiento	68
Marcha Patriótica	70
Congreso de los Pueblos	72
Estamos Listas	75
3.3 Defender la democracia	78
Conclusiones	83

Introducción

El lector tiene en sus manos una reflexión filosófico-política sobre el sentido común que actualmente gobierna a las y los colombianos como inquietud personal a la respuesta que como sociedad le hemos brindado a los más necesitados. Mi interpelación al actual sistema político y económico, en particular, es una preocupación genuina por encontrar otra clase de salidas a lo que a nuestro juicio no es propio del ser humano. La desidia e indiferencia con la que tratamos a los “otros” en su despojo y carencia de oportunidades nos llevan a preguntarnos por el origen de aquellas formas de pensar y actuar que justifican la pobreza, la desigualdad y la constante pérdida de derechos.

A lo largo de las siguientes hojas, el lector encontrará una genealogía sobre el sentido común liberal decimonónico que se impuso en el periodo de la ilustración europea y, de a poco, fue conquistando el conocimiento y los saberes de los pueblos para dominar el mundo occidental; llegando inclusive a ser una razón, que trescientos años después, difícilmente se cuestiona o se examina para ser cambiada por otra que sea más humana y acorde a nuestras condiciones de vida.

Mi intención no es otra que la de poder comprender mucho mejor las razones por las cuales no hemos sido capaces como sociedad de dar un salto a nuevas categorías de pensamiento, preguntándonos a su vez si es posible encontrar en el país proyectos de carácter contrahegemónico que puedan aportar a ese cambio. Por lo que en el desarrollo de esta reflexión busco aportar nuevos elementos que sirvan de base sin mayor pretensión a estudios posteriores mucho más robustos que puedan dar cuenta de ellos. Para la mencionada tarea nos hemos apoyado en una serie de entrevistas a líderes sociales y políticos colombianos que justamente nos permiten descifrar esas características.

Por otra parte, considero que una reflexión de estas características tiene toda la pertinencia y justificación académica, en cuanto la filosofía política se pregunta sobre la cotidianidad y los problemas del presente con miras a explicarlos y, en algunos casos, a resolverlos. Preguntarse por nuestro sentido común y el buen sentido ayuda a develar los lugares en los que se ubica el poder como símbolo instituyente y a su vez constituyente.

Asimismo, debo confesar que, como persona actualmente electa por voto popular, y por consiguiente activo políticamente en la discusión de país, me es íntimamente necesario adentrarme en el razonamiento hegemónico de las élites y del ciudadano de a pie, así como en el de algunas multitudes o clases subalternas quienes a diario buscan subvertir el orden establecido. Sobre todo, porque fielmente creemos que todo esfuerzo que se haga encaminado a visibilizar estos conocimientos y saberes aporta a construir epistemologías del sur que permiten crear nuevos sentidos comunes.

Finalmente, a lo largo de los tres capítulos, presento un marco teórico sólido que nos ha guiado en la búsqueda del cómo y en qué momento lo común es un razonamiento privado, corporativista, cristiano y extremadamente individual, perteneciente al pueblo para evitar transformaciones sociales de carácter progresista. A su vez, mostramos cómo los planteamientos sobre el agonismo político, la democracia radical y el poder en movimiento de las subjetividades alternativas son los que logran generar una suerte de esperanza en la coyuntura política actual colombiana, en oposición al mundo que se nos ha dado para vivir en sociedad.

Capítulo 1. Nuestro sentido común

Desde hace un siglo, la filosofía se está muriendo y no puede hacerlo porque todavía no ha cumplido su misión. Por esto, su atormentadora agonía tiene que prolongarse indefinidamente. Allí donde pereció convirtiéndose en una mera administración de pensamientos, se arrastra en una agonía brillante en la que se le va ocurriendo todo aquello que olvidó decir a lo largo de su vida. En vista del fin próximo quisiera ser honrada y entregar su último secreto. Lo admite: los grandes temas no fueron sino huidas y verdades a medias. Todos esos vuelos de altura vanamente bellos — Dios, universo, teoría, praxis, sujeto, objeto, cuerpo, espíritu, sentido, la nada— no son nada. Solo son sustantivos para gente joven, para marginados, clérigos, sociólogos.

Sloterdijk (2003, p. 13)

1.1 Otro mundo es posible

Vivimos en un tiempo atónito que al desplegar sobre sí mismo descubre que sus pies son un cruce de sombras, sombras que vienen del pasado que o pensamos que ya no somos, o pensamos que no hemos todavía dejado de ser, sombras que vienen del futuro que o pensamos que ya somos, o pensamos que nunca llegaremos a ser.

Santos (2009, p. 17)

Algunos nos han hecho creer que no es posible pensar en un mundo diferente, que caminar hacia la utopía ya no tiene sentido, que luego de un largo recorrido hemos llegado al “fin de la historia”. Imaginar algo más allá de lo que conocemos se ha vuelto una completa locura, como si ese derecho a soñar nos hubiese sido arrebatado para siempre. El mundo de hoy no concibe lo alternativo, lo ausente, la emancipación social como un proyecto de vida.

Nos resulta bastante problemático pensar en el fin del capitalismo, tanto, que hemos preferido desarrollar modelos socioeconómicos con ‘rostro humano’ ligados al capital antes que buscar su eliminación. Vivimos en un tiempo de verdades absolutas, de un orden inmutable, de experiencias repetidas que crean realidades sin futuro alguno. Caminamos bajo los presupuestos de la ciencia y la razón occidental, y desconocemos otros saberes y mundos posibles.

Lo paradójico del asunto es que nunca en la historia de la humanidad hemos tenido tanta riqueza, conocimiento, herramientas y razones como hoy, para cambiar las formas en las que

organizamos la vida en sociedad. Somos conscientes de la crisis social en la que estamos inmersos, pero no lo estamos tanto para salir de ella. Hoy sabemos que más de la mitad de la población mundial es pobre y que el 10% de ella vive con menos de 1,90 dólares al día. Que la desigualdad crece a un ritmo vertiginoso, al punto que tan solo ocho personas tienen la misma riqueza que 3.600 millones. Es decir, la mitad de la población (GB, 2017).

No obstante, esto no representa un hecho significativo, si acaso apenas un dato estadístico, pues nos acostumbramos a pensar que la pobreza, la miseria y la desigualdad son un asunto de tiempos inmemoriales. Hay quienes, incluso, sin sonrojarse, se atreven a defender el modelo actual, afirmando con vehemencia que las desigualdades entre los seres humanos son *naturales*, e incluso necesarias para el florecimiento humano, De Maistre y Nietzsche por mencionar unos pocos, nos hablan de ello. Sin embargo, esto no es de extrañar si tenemos en cuenta que el ser humano de nuestros tiempos está construido bajo “verdades incuestionables”, creyendo que existe un “orden natural de las cosas”, o una razón científica que nos dice que el mundo está gobernado por el principio hobbesiano: “Bellum omnium contra omnes¹”. O, mejor, bajo la idea de que vivimos en una lucha por satisfacer nuestras miserias a costa de la vida de los más indefensos.

La gran mayoría, aunque tengan intenciones nobles y elevadas, se enfrentan a realidades hostiles y vengativas, cuando no irresistibles; realidades de codicia y corrupción omnipresente, de rivalidad y egoísmo en todas partes, y todas estas realidades aconsejan y ensalzan la sospecha mutua y la vigilancia perpetua (Bauman, 2014, p. 42)

De hecho, la razón moderna no busca cuestionar el *statu quo*; por el contrario, pretende reafirmarlo, al creer, al mejor estilo newtoniano, que las leyes del universo pueden aplicarse a todas las esferas del campo social, o lo que es más explícito, creer que existen leyes determinadas por la divina providencia que establecen y regulan el comportamiento humano. Nuestro sentido común, sin duda alguna, sigue mediado por el determinismo social del siglo XVII, aun cuando la ciencia y la filosofía de los últimos siglos han rebatido estos postulados. Basta con analizar la razón teológica y la razón liberal de la Ilustración para darnos cuenta de que llevadas al terreno de lo político, lo económico y lo social terminan justificando las

¹ “La guerra de todos contra todos”. Alocución latina que utiliza Thomas Hobbes para explicar el estado de naturaleza en el que se encontraba el hombre y por lo cual se requiere un contrato social.

oligarquías, las inequidades del mercado y las injusticias del sistema. Es precisamente nuestro sentido común lo que termina validando de manera constante y cotidiana la falta de oportunidades, la pobreza, la desigualdad, la miseria, la explotación, la precariedad del trabajo, etc., desde el castigo divino y desde el esfuerzo laboral de cada cual.

Tanto la religión cristiana como el pensamiento liberal se han encargado de explicarnos que Dios no favorece a quien no trabaja, a quien no se esfuerza o a quien vaga por el mundo sin ninguna clase de oficio. En la biblia, por ejemplo, el libro de Mateo establece como premisa, que aquel que sea capaz de conocer la verdad se le dará en abundancia y quien no la busca vivirá en la pobreza “porque al que tiene se le dará más y abundará, y al que no tiene, aun aquello que tiene le será quitado” (Biblia de América, Mateo 13:12, 1997). Mientras que, por su parte, la razón liberal decimonónica sostiene que la desigualdad y la pobreza son el resultado del ocio o la pereza que predomina en la gente, pues quien no trabaja, dicen, no tiene derecho a nada y quien sí lo haga tendrá derecho a todo. Dos postulados que a la postre hoy muy pocos se atreverían a cuestionar, en razón de que la religión cristiana y la ética del trabajo son axiomas que están instalados en lo profundo de nuestra lógica para sostener un modelo de sociedad que le da sentido a nuestra existencia como seres humanos. O acaso ¿no necesitamos trabajar para sobrevivir?, ¿no es Dios en su infinita sabiduría quien determina qué hacemos y cómo lo hacemos?

Es de tal envergadura el asunto que hoy en día no existe a lo largo y ancho del planeta, un territorio que no se organice bajo la figura liberal del Estado-nación o, en otras palabras, bajo aparatos burocráticos regidos por el derecho positivo y los códigos morales cristianos. Nunca hubo un tiempo en la historia de la humanidad tan homogéneo, gris y singular como al que hoy en día nos enfrentamos, pues todos (la mayoría), al fin y al cabo, no somos capaces de comprender otro tipo de realidades por fuera de lo que está plenamente establecido. Pensemos, por ejemplo, si acaso hoy el derecho consuetudinario existe como mecanismo válido para resolver los conflictos en los territorios, o si existe algún espacio en donde las mercancías no circulen para venderse sino para intercambiarse, o si acaso pudiera existir un Estado que no recurra a un ordenamiento jurídico legitimado en una Constitución y sí en alguno de los Estados-nación no predomina un componente religioso ligado a la moral divina que restrinja algún derecho.

De entrada, esto no parece ser un problema mayor, puesto que el orden establecido es un orden que funciona, que cumple con los sueños y expectativas de las personas, que resuelve los inconvenientes y que, a la suma, está lleno de oportunidades. ¿Por qué entonces habríamos de validar otras formas de organizarnos? ¿Quién en sus cinco sentidos se atrevería a cuestionar algo que satisface los deseos de la gran mayoría? El asunto radica precisamente en que nadie en sus cabales pondría en cuestión lo mencionado, ni siquiera se preguntarían por algo alternativo, distinto, o simplemente por un mundo diferente al que nos han mostrado para vivir. El problema es que el sentido común dejó de tener sentido, o por lo menos para mí, porque todo lo que acontece nos parece normal, es decir, la pobreza, la desigualdad, la muerte y otras miserias humanas son tipificadas como naturales o propias de la vida en sociedad y, a la larga, situaciones que no merecen la pena ni siquiera pensarlas, discutir las, problematizarlas o cuestionarlas.

Así, entonces, asistimos a una típica obra de teatro francesa de la Edad Media en la que siempre se hacía énfasis en la dualidad del bien sobre el mal, en lo divino contra lo humano, en la inocencia frente al pecado, todo ello con el fin de hacernos creer que la sociedad en la que vivimos es la mejor posible. Pero ¿cómo llegamos a esto? ¿Cómo llegamos a permitir que se nos impusiera la terrible idea de que vivimos en el mejor sistema político posible? ¿Cómo llegamos a ser presos de nuestro propio invento? ¿Acaso no es posible pensar más allá de esta realidad? ¿Estamos condenados a vivir en un sistema en el que más de la mitad de la población es pobre? ¿Habrá acaso otro sistema político y económico que nos permita vivir dignamente?

Por supuesto, esta serie de interrogantes no son nuevos, por el contrario, son una constante en las reflexiones de políticos, filósofos y científicos sociales y de quienes a lo largo de los tiempos han encontrado una serie de respuestas que de alguna u otra manera han ayudado a cambiar las formas de organizarnos en sociedad. Por lo que, a la postre, cobra validez y legitimidad volver a cuestionar nuestro día a día, nuestra cotidianidad y nuestro quehacer como sujetos políticos, en cuanto pretendemos seguir aportando a la construcción de reflexiones que nos permitan encontrar la solución a problemas que a mi juicio tienen reparación.

En ese sentido, y para responder inicialmente a estos interrogantes es menester profundizar en nuestras formas de pensar, en comprender lo que somos, lo que sentimos y lo que decimos como seres humanos y sujetos sociales, para que de esta manera seamos capaces de vislumbrar cómo a lo largo de la historia, hemos construido cada una de las categorías mencionadas que, sin duda, y bajo nuestro criterio, terminan convirtiéndonos hoy por hoy en sujetos indiferentes, competitivos y hostiles consigo mismos.

Para empezar, habría que preguntarnos qué entendemos por sentido común y si es posible que existan varios sentidos comunes que concurren en la misma sociedad luchando entre sí para transformarse el uno al otro. La definición más sencilla la podríamos encontrar en el *Diccionario de la lengua española* (Real Academia Española [RAE], 2001), el cual lo define como un “modo de pensar y proceder tal como lo haría la generalidad de las personas”, aunque diferente a la definición en inglés del diccionario de Oxford (2022) que lo define como: “the ability to think about things in a practical way and make sensible decisions”. Definiciones distintas y sin duda relevantes a la hora de estudiar cuidadosamente el término, entendiendo que no hay un consenso claro sobre este y que puede variar conforme al idioma y, por ende, en su misma forma de comprenderse.

El concepto, al igual que muchos otros, tiene su historia y no es precisamente la más sencilla, sin embargo, no es el propósito de este texto el de hacer un estudio etimológico sobre el asunto, sino, por el contrario, nos interesa más bien hacer una genealogía —guardadas las proporciones— de las formas y/o categorías de pensamiento que nos pueden llegar a explicar por qué razonamos de la manera en la que lo hacemos y cuáles son las motivaciones que nos llevan a ello, especialmente en Colombia. A lo largo de este capítulo, me propongo develar las apuestas filosóficas y los caminos que ha tomado el sentido común, o si acaso los sentidos comunes, para desarrollar una idea de mundo y sociedad. A su vez, reflexionar cómo a partir de ello podemos preguntarnos si existen o no otras representaciones de sentido común y si algunas de ellas tienen un carácter contrahegemónico o son la punta de lanza para construir un proyecto semejante.

Para los antiguos griegos, el sentido común también fue objeto de estudio, aunque no se comprendiera en los mismos términos que hoy lo hacemos; logró plantearse desde la sensibilidad común de los objetos, esto es, en virtud de una idea en que la vida está unida por

una misma percepción que es propia de todos los animales sintientes, puesto que lo común se encuentra en lo que somos y hacemos.

De acuerdo con Aristóteles, en la sociedad y en los animales, en general, existe una sensibilidad común que nace a partir de la experiencia y/o de las percepciones que moldean el sentimiento (*aisthiké*), la imaginación (*phantasia*) y la razón (*logistiké*), desarrollando así una conciencia sensible que construye el *ethos* o el hábito del individuo. De esta manera, para el estagirita, podemos entender en primera instancia, que el sentido común (*koiné aísthesis*), no es otra cosa que la síntesis o integración de las percepciones que se logra a través de los sentidos externos, para formar un criterio que diseña una realidad.

En otras palabras, Aristóteles en su teoría sobre la percepción, nos da cuenta sobre la existencia de un sentido primario o un sentido rector que les ordena a los demás sentidos que sientan u organicen lo que concebimos, ya que cuando percibimos o sentimos algo en particular, no lo hacemos simplemente a través de los sentidos externos, sino de la conciencia de que estamos percibiendo algo más allá del mismo tacto, gusto, olfato etc. Resulta entonces que esta sensibilidad común está presente en la vida misma y se entiende como un sentido que integra lo que somos. Bajo este postulado no se puede entender, entonces, el sentido común como un acuerdo social entre las partes sobre los objetos que vemos, tocamos, escuchamos, olemos y catamos. No existe algo parecido, en cuanto el objeto no deja de tener la misma forma, olor, sabor, color y sonido.

Lo anterior nos señala un punto de partida para comenzar a comprender de dónde proviene la idea, por lo menos someramente, de una idea común o de aquello cotidiano que por su simplicidad no requiere de ningún experimento para ser probado o debatido. Puesto que la sabiduría popular, en un lenguaje coloquial, nace de las experiencias sociales que todas y todos logramos entender. Por lo tanto, podríamos decir que, desde entonces, filosóficamente se construyen categorías de pensamiento similares que buscan anclarse en lo más profundo de nuestro ser, para convertirse en verdades incuestionables desde lo que es común o propio de la vida misma².

² Por supuesto, vale la pena mencionar que el pensamiento aristotélico es mucho más extenso y profundo. Su teoría sobre la percepción, expuesta en el libro *De anima*, aún no ha terminado de

1.2 El síntoma liberal

La desigualdad social en los países ricos se mantiene debido a la persistencia de la creencia en los principios de injusticia, y puede resultar chocante para la gente darse cuenta de que puede haber algo malo en gran parte de la estructura ideológica en la que vivimos. Esos principios de la injusticia son premisas tácitas (implícitas) que subyacen y pretenden dar sentido a las convicciones expresadas en voz alta (de manera explícita), pero casi nunca se reflexiona sobre ellas, no se las pone en cuestión. Siempre son pensamientos íntimos, pero raramente son creencias articuladas con las que pensamos, pero en las que no pensamos cuando expresamos opiniones que no tienen, simplemente, ninguna otra base más que ellas mismas.

Bauman (2014, p. 33)

Si bien los griegos fueron el punto de partida, no fue hasta el siglo XVIII que nuestro concepto apareció técnicamente para explicar lo obvio, lo que no requiere ser probado³. Se hizo propio del lenguaje cotidiano, en especial de políticos y científicos sociales la idea de que existe sentido común para explicar la racionalidad que utilizan los individuos para organizar la sociedad.

De ahí que tengamos que remontarnos a las ideas del filósofo inglés, John Locke, mejor conocido como “el padre del liberalismo”, y a quien le debemos en buena parte las categorías de pensamiento con las cuales nos entendemos hoy para comprender su génesis. En sus múltiples escritos, Locke introdujo la idea de que la pobreza en la sociedad no es producto de una mala organización del gobierno, sino producto de una falta de disciplina y de trabajo de las personas; la pobreza, literalmente, es producto de la pereza y de los vicios individuales de cada persona, pues no se trata de una injusta distribución de la riqueza del mercado, sino de la incapacidad que tiene cada cual para aprender un oficio.

estudiarse, al punto que hoy muchas de sus hipótesis y postulados son objeto de análisis de diversos estudios sobre psicología.

³ La historiadora Sophia Rosenfeld (2011) en su libro *Common Sense: A Political History* realiza un increíble estudio sobre la historia del concepto y detalla que es en el siglo XVIII cuando el sentido común aparece técnicamente en el sistema político liberal.

The growth of the poor must therefore have some other cause, and it can be nothing else but the relaxation of discipline and corruption of manners; virtue and industry being as constant companions on the one side as vice and idleness are on the other. (Locke, 1997, p. 184)

En su ensayo sobre la ley de pobres, Locke argumenta que la pobreza debe ser combatida de manera radical, puesto que su planteamiento está sustentado sobre la base de que existen personas que no desean trabajar a pesar de tener todas las capacidades para ello, lo que implica que en muchas ocasiones el Estado deba hacer un fuerte gasto social al tener que donar parte de su presupuesto a quienes pueden vender su fuerza de trabajo y no lo hacen. Por tal motivo, es necesario, y con el fin de generar algún tipo de riqueza común, que tanto hombres, como mujeres y niños, deban organizarse y aprender diferentes oficios para no ir en contravía de lo que Dios ordena y la ley natural dictamina.

El pensamiento lockeano parte de dos principios fundamentales: la moral y la propiedad. Como buen empírico protestante, el inglés concibe a Dios como una sustancia infinita y omnipotente que tiene como propósito premiar o juzgar a las personas que no obedecen la ley natural. Para Locke, quien es un fiel creyente de un Dios racional, existen unos principios morales que guían la buena consciencia y por lo tanto el espíritu debe asimilar una serie de normas divinas expresadas a través de la “palabra” para que todo ser humano pueda llegar a alcanzar la felicidad. De esta manera, el Dios lockeano es el juez del universo que se encargará de premiar y castigar a quien con sus actos lo merezca.

Pero cuando la fuerza deja de ejercerse, cesa el estado de guerra entre quienes viven sociedad, y ambos bandos están sujetos al justo arbitrio de la ley. (Locke, 2006, p. 26)

[...] si hubiese habido un tribunal así, alguna jurisdicción terrenal superior para determinar justamente el litigio entre Jefté y los amonistas, nunca hubiera llegado a un estado de guerra [...] pues todo el mundo sabe que lo que Jefté está aquí diciéndonos es que el señor, que es también el juez, es el que habrá de decidirla. (Locke, 2006, p. 27)

Es claro, en primera instancia, que el trabajo como categoría, desempeña un papel preponderante en el pensamiento liberal. Es la matriz que justifica que haya pobres y ricos, independientemente de la cantidad de riqueza que se produzca en el mercado y la distribución de esta. Luego se entiende que es un derecho y un deber con la sociedad que toda persona trabaje, ya que, al no hacerlo, no solo estaría violando la ley de la naturaleza, sino que pondría en cuestionamiento su rol en la sociedad.

Así entonces el trabajo como categoría se concibe desde una perspectiva individual y de carácter privado,

aunque la tierra y todas las criaturas inferiores pertenecen en común a todos los hombres, cada hombre tiene, sin embargo, una propiedad, que pertenece a su propia persona; y esa propiedad nadie tiene derecho, excepto él mismo. El “trabajo” de su cuerpo y la labor producida por sus manos podemos decir que es suyo. (Locke, 2006, p. 34)

Esto, a grandes rasgos, describe y a la vez sitúa nuestro sentido común frente a la negación que existe al superar la pobreza y la desigualdad de nuestras sociedades, puesto que termina siendo una verdad incuestionable el hecho de que el mérito propio y el esfuerzo individual son las claves para alcanzar la libertad. Hoy en día es habitual escuchar en los discursos de las gentes y en el argot popular, expresiones como: “en la vida triunfa el más fuerte”, o “el pobre es pobre porque quiere”. La ética del trabajo individual ha construido unos imaginarios que han hecho de las sociedades unas estructuras rígidas, egoístas e insensibles, capaces de sacrificar la libertad de unos cuantos si esto supone la maximización del bienestar de muchos. La filosofía utilitarista ha dominado la ética y la moral en los últimos dos siglos, a pesar del avance de la teoría crítica en la política, la economía y en la cultura; lo cierto es que aún estas formas de pensar están enraizadas en lo más profundo de nuestra genética.

Nuestro sentido común no concibe la posibilidad de que todos tengamos las mismas condiciones de vida; aún más, cuando podemos encontrar que nuestra concepción de igualdad está construida desde la lógica de la caridad o coloquialmente como se le conoce, la limosna.

En efecto, lejos de pensar en una redistribución de la riqueza en la que todos tengamos un mínimo de condiciones vitales, nuestras acciones están encaminadas a repartir excedentes que no representa mayor importancia para quien los entrega. Esto tiene sus orígenes también en la idea lockeana de que el hombre, en su intento de alimentarse, puede tomar cualquier fruto de la naturaleza sin la necesidad de consultar o pactar con alguien para hacerlo, porque el derecho a la subsistencia se antepone a cualquier tipo de acuerdo en la sociedad, ya que, si decidiera consultarlo, se arriesgaría a morir de hambre mientras se llegase a un consenso social.

Luego, este principio revela que el hombre puede obtener para sí todo lo que su fuerza y razón le permita sin límite alguno, implicando que habrá quienes tomen más que otros por su

fuerza, disciplina y virtuosidad, y estos otros obtengan mucho menos por su pereza y vicios. La igualdad entonces se entiende como las condiciones que tienen todos para coger el alimento, pero no para la distribución de este, por lo que se apelará a la figura de la caridad para equilibrar las sobrecargas que este principio impone.

El hombre en su proceso de acumulación no podrá en algún punto consumir todo el alimento recogido, lo que lo obligará, en el mayor de los casos, a donar el excedente a quienes no puedan obtener nada en la lucha por la vida. Claro que esto trae consigo una contradicción, puesto que si los ricos no son culpables de la pobreza del otro, en cuanto cada quien es responsable de su propio destino, ¿por qué entonces deben ayudar al prójimo? En principio por dos cuestiones básicas: la primera parte del hecho fundamental de entender que si la pobreza depende de la capacidad que tiene la persona para salir de ella, ¿por qué no lo ha hecho? Y la segunda, ¿por qué se logra una mejor administración de los bienes y la riqueza por medio de la caridad?

Frente al primer interrogante podemos argüir que implícitamente concurre un derecho a la subsistencia, el cual significa que el pobre debe ser atendido porque ello genera una aceptación social y una entrada en el reino de los cielos —moral cristiana—. La segunda primicia está más ligada a la empatía o, mejor, a la simpatía como la denomina Adam Smith. Smith en su teoría de los sentimientos morales recurre a la figura del “espectador imparcial”, para ejemplificar que existe en todos los seres humanos una simpatía por el otro y que, al interactuar entre ellos, aflorará un sentimiento fraterno, denominado “la simpatía mutua” o, en otros términos, la necesidad que tiene cada quien por sentirse comprendido, validado y aprobado. Lo que explicaría por qué cuando sentimos algún rechazo por parte del otro, buscamos en ocasiones imaginarnos qué pudo haber causado esa desaprobación mirándonos con los ojos de la otra persona y entender qué fue lo que sucedió.

Este nuevo diseño de la moral liberal supuso, en primera instancia, romper con la visión utilitarista clásica de entender y juzgar las acciones del otro desde una situación externa para sacar algún provecho de la tragedia ajena y situó al individuo como un sujeto que interactúa con el otro para aprobarse recíprocamente. Sin embargo, este planteamiento es la punta de lanza para comprender una nueva virtud que debe adquirir el ser humano para ser un ciudadano políticamente correcto. El autocontrol o el dominio de sí mismo nace a partir de

la condición de ser un sujeto que se pone en los zapatos del otro, teniendo la capacidad de censurarse para no sacar ningún provecho de la situación, ya que la simple contemplación o benevolencia, desde la cual estaba acostumbrado a juzgar el sujeto para sacar algún interés del sufrimiento del otro no es moralmente adecuada.

De esta forma podremos explicar cómo a partir de esta condición se logra una mejor administración de los bienes y la riqueza por medio de la caridad. El autocontrol supuso no solamente ser aprobado por sus semejantes, sino también desarrollar un sentido del gasto racional que nos prive de ciertas condiciones en el presente para disfrutarlas en el futuro. El espectador imparcial surge desde el autoconocimiento personal y la supresión de ciertas pasiones que impiden alcanzar el bien superior. Es disciplinando las maneras y las formas en las que actuamos, por las cuales adquiriremos una racionalidad económica que nos permita otorgar, a quien lo necesita, estrictamente lo necesario.

[...] aprobamos el dominio de sí mismo, que sirve para refrenar nuestros apetitos presentes, a fin de poder satisfacerlos mejor en otra ocasión, tanto bajo el aspecto de propiedad, como bajo el de utilidad. Cuando obramos de ese modo, los sentimientos que dirigen nuestra conducta parece que coinciden exactamente con los del espectador. Este no experimenta la incitación de nuestros apetitos presentes; para él, el placer que vamos a disfrutar de aquí a una semana o un año es igualmente importante que el que vamos a disfrutar en este momento. Por lo tanto, cuando acontece que en beneficio del presente sacrificamos el futuro, nuestro comportamiento le parece absurdo y en alto grado extravagante, y queda incapacitado para compartir los principios que la norman.

Buena parte del enunciado que nos dice: “cada quien recoge lo que siembra”, proviene de esta lógica económica.

Por lo contrario, cuando nos abstenemos de gozar un placer presente, a fin de asegurar un mayor placer por venir, cuando nos comportamos como si el objeto remoto nos interesase tanto como el que de un modo inmediato apremia los sentidos, como nuestros efectos corresponden exactamente a los suyos, no puede menos que aprobar nuestro comportamiento, y como sabe por experiencia que muy pocos son capaces de ese dominio de sí mismo, mira nuestra conducta con no poca extrañeza y admiración” (Smith, 2019, p. 19).

Así, el espectador imparcial es esa voz interior que tiene un papel preponderante en las decisiones que tomamos, ya que termina siendo el sujeto políticamente correcto que tiene la

capacidad para decidir qué está bien o está mal a partir de la materialización de sus deseos y del reconocimiento de sus acciones en los demás —mientras logre alcanzar lo que más desea, entenderá que sus actuaciones y deseos son buenos para el bien común—. Por ello, este grado de empatía por su semejante, no podemos entenderlo a partir de una condición de ayudar, sino, por el contrario, de juzgar, puesto que su finalidad es aceptar y/o rechazar las acciones que realizan sus semejantes con el fin de establecer los parámetros que mantienen en perfecto equilibrio la sociedad.

De esta manera, el espectador imparcial es capaz de construir un código ético que define el comportamiento de los seres humanos, en clave de eficiencia y rentabilidad. Toda idea o expresión que se manifieste en contra de la ética del trabajo está condenada a ser exiliada o castigada para no interferir con el funcionamiento del sistema social. No es raro entonces que una persona que no trabaje, no tenga riqueza o un sistema de creencias utilitaristas, no sea beneficiado en la distribución de bienes y servicios que ofrece el mercado, y que, por lo tanto, no haya culpa alguna al presentarse así, ya que cada quien es responsable del destino que escogió, en cuanto a que está en la completa capacidad racional para decidir lo que es bueno o malo.

Así, entonces, no cabe duda de que nuestra escala de valores está determinada por esta clase de principios; no es raro hoy en día que nuestro comportamiento esté mediado por las lógicas de la caridad, el trabajo y el interés propio. Sin duda, son estos los referentes para tomar decisiones en la vida cotidiana. Un padre que le dice a su hijo que “nada en esta vida es regalado y que hay que trabajar duro para conseguir lo que uno quiere”, está pensando y transmitiendo un saber liberal que ha dominado el espectro de nuestras relaciones socioeconómicas desde el siglo XVII. Ello, a pesar de que la misma teoría liberal se ha reformulado y ha buscado superar sus propias contradicciones.

Kant, por ejemplo, hizo una crítica fuerte a la idea misma de entender la moral como una simple cuestión utilitaria, o lo que es dejar de comprender a los seres humanos como medios para alcanzar un fin. Para el filósofo alemán el hombre debe actuar de tal manera como si ello fuera una ley universal, como una máxima que impide realizar otro tipo de acciones que nos perjudique a nosotros o al conjunto de la sociedad. El imperativo categórico kantiano funde sus ideas en la premisa de construir una moral que sea capaz de discernir entre lo bueno

y lo malo, que se encuentre por encima de las demás acciones humanas y que se sustente en un principio de incondicionalidad.

Esta manera de ver las cosas choca con lo expuesto, al invalidar la tesis de que el sujeto actúa motivado por la caridad o por la intención de ser aceptado en la sociedad, luego de que, no debe obrar para alcanzar un fin, sino ser su actuación, un fin en sí mismo.

Un ejemplo más concreto de esta ética metafísica tiene que ver con el hecho de que la moral liberal condiciona al sujeto a satisfacer los deseos que la sociedad le obliga, es decir, el rico debe donar a la caridad sus excedentes a riesgo de ser juzgado por sus semejantes, pero al ser apenas un condicional puede optar por hacerlo o no y aceptar las consecuencias. Un caso distinto es el hecho de hacer una donación partiendo del principio de autonomía que exige que lo hagamos a pesar de nuestros deseos y nuestra moral, así ello no genere ningún beneficio para quien recibe la donación o, en su defecto, para quien la entrega:

[...] Para hacerla patente, creo yo que la denominación más acomodada, en el orden de esos principios, sería decir que son, ora reglas de la habilidad, ora consejos de la sagacidad, ora mandatos (leyes) de la moralidad. Pues solo la ley lleva consigo el concepto de una necesidad incondicionada y objetiva, y, por tanto, universalmente válida, y los mandatos son leyes a las cuales hay que obedecer, esto es, dar cumplimiento aun en contra de la inclinación. (Kant, 2007, p. 31)

Aquí, evidentemente, encontramos una nueva razón que opera desde la voluntad del ser, y que será trabajada desde otras corrientes filosóficas que abrirán posteriormente nuevos caminos para encontrar una ética del superhombre. Lo importante que se debe resaltar para el propósito en el que nos hemos aventurado es que, a pesar del esfuerzo de Kant por tratar de conjurar una nueva moral, aun cuando él no lo haya dimensionado desde esa perspectiva —no en vano Marx definió a Kant como el filósofo de la Revolución francesa⁴—, el sentido

⁴ Vale la pena mencionar que Kant fue hijo de la Ilustración y fiel a la vez que defensor del gobierno autocrático prusiano; a pesar de que en sus escritos se evidencia la férrea oposición a la simple idea de que los ciudadanos se insurreccionen contra cualquier autoridad legítima surgida partir de la voluntad y el consenso social. Su “empresa crítica” esbozará la posibilidad de una filosofía que permita la desobediencia civil, entendida desde el mismo imperativo categórico de “obra solo según máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal”.

común sigue anclado a verdades absolutas, al universo mecanicista newtoniano a la ciencia positiva, a la racionalidad instrumental, a la idea de progreso de la ilustración, a las fuentes de legitimidad basadas en el “consenso” y al paradigma del Estado-nación respaldado por un ordenamiento jurídico —constitucionalista—.

La pregunta sería entonces: ¿por qué y a pesar de que hubo un avance epistemológico en las ciencias sociales, aún hoy en día seguimos apelando a ese sentido común liberal? Ciertamente, Marx y la teoría crítica que se desarrolló años después de su muerte, nos ayudan medianamente a comprender el problema. Para el filósofo alemán, el sentido común que hemos descrito es producto de la alienación que sufre el hombre cuando utiliza su fuerza de trabajo para la producción de bienes y servicios.

La ideología *burguesa* o liberal, según Marx, está construida sobre la opresión del hombre por el hombre, en cuanto entiende que el ser humano está inmerso en unas lógicas de trabajo que no corresponden a las establecidas por las “leyes de la naturaleza”, —la provisión del alimento, la confección de la ropa que vestimos y la fabricación de herramientas para la supervivencia humana—. Marx afirma que todo trabajo que no se encuentre en el marco de estas actividades está circunscrito a una dinámica lucrativa que no concierne al “orden natural de las cosas” y, por tanto, obedece más a una razón liberal que nos invita a vivir para trabajar y no a trabajar para vivir. En este sentido, la postura marxiana esgrime que el sentido común está cimentado sobre la idea del consumo, ya que producimos una serie de bienes y servicios que no utilizamos, pero creemos que los necesitamos.

El argumento que utilizamos para justificar la compra de una serie de artículos está mediado por la máxima de creer que los necesitamos, no solo porque facilitan la vida, sino porque a su vez nos generan un cierto placer y estatus. Empero, con el paso del tiempo, nos damos cuenta de que muchos de estos objetos no son necesarios para la vida individual y colectiva, por lo tanto, tendemos a idealizarlos y a otorgarles un valor subjetivo que no necesariamente tiene.

De esta manera es como Marx nos dirá que somos presos de una serie de mercancías que nos ofrece el mercado capitalista para alcanzar la felicidad. A diferencia de Locke y Smith, quienes nos lo habían planteado desde una lógica moral y utilitarista, Marx nos lo expondrá bajo la tesis de una falsa conciencia, en la que el individuo no actúa por su propia cuenta,

sino bajo los preceptos de una estructura económica o religiosa para obtener alguna recompensa.

La alienación de la que nos habla el filósofo alemán, en primera instancia, parte del hecho de creer que trabajamos para alcanzar la felicidad, o en su defecto, para obtener lo que nos prometió la biblia y el mercado; esto es el reino de los cielos y la libertad financiera. Somos seres que nos hemos pensado a nosotros mismos a partir del culto y el trabajo, ya que nos proyectamos sobre la relación que tenemos con nuestras maneras de expresar la fe y nuestra carga laboral, tanto el discurso cristiano, como el discurso capitalista niegan la posibilidad de reflexionar sobre otras formas de vida, y mucho menos sobre las estructuras de poder que nos dominan.

El devoto y el obrero viven de acuerdo con los cánones que sus instituciones les imponen, el cómo y cuándo rezar, los horarios para asistir a la iglesia o simplemente los turnos de la jornada laboral. No somos conscientes, afirma Marx, de la posibilidad de entender la vida más allá de estas consignas, no porque no seamos capaces de hacerlo, sino porque al hacerlo no soportaríamos la idea de comprender lo miserable que sería la vida sin una guía espiritual o laboral. No podríamos prescindir de una ética religiosa o profesional, sin necesariamente pasar por un proceso de culpa que signifique afrontar las realidades del hambre, la miseria, la desigualdad y la pobreza. Estas estructuras son las que precisamente nos impiden ver el mundo como en realidad es.

Aunque Marx nunca utilizó el término *falsa conciencia*, su idea de que utilizamos diferentes máscaras para personificar las relaciones económicas a las que estamos sujetos ejemplifica cómo los seres humanos tenemos una distorsión de la realidad. Creemos que somos nosotros quienes utilizamos los medios de producción para satisfacer las necesidades, mientras que son ellos —los medios de producción— los que, de un modo contrario, terminan por utilizar al trabajador. En otras palabras, son los medios de producción: dinero, máquinas, transporte, oficinas, etc., los que determinan cómo y cuándo debemos actuar, vivimos para ellos y no para desarrollarnos a nosotros mismos. Les atribuimos valores mágicos o místicos a esta serie de objetos, idealizándolos, al punto que les atribuimos funciones especiales, aun cuando no están diseñados para ello.

La fetichización de la mercancía es sobre lo que Marx llamará la atención para descubrir que vivimos en función de acumular bienes innecesarios para la vida humana, pero, sobre todo, para recalcar que nos construimos a partir de lo que requiere la sociedad burguesa y no basándonos en lo que quisiéramos llegar a ser. Nuestro sentido común parte de la falsa creencia de que somos seres autónomos y libres, al poder escoger nuestra educación o nuestro trabajo, pero nos damos cuenta de que utilizamos diferentes máscaras para suplir las demandas del mercado; así, si requerimos como sociedad ingenieros, abogados o médicos, estudiamos y trabajamos en este tipo de saberes. Al respecto, Marx explica que:

El carácter místico de la mercancía no deriva, por tanto, de su valor de uso... Es solo en su intercambio donde los productos del trabajo adquieren una objetividad de valor, socialmente uniforme, separada de su objetividad de uso, sensorialmente diversa. Tal escisión del producto laboral en cosa útil y cosa de valor solo se efectiviza, en la práctica, cuando el intercambio ya ha alcanzado la extensión y relevancia suficientes como para que se produzcan cosas útiles destinadas al intercambio, con lo cual, pues, ya en su producción misma se tiene en cuenta el carácter de valor de las cosas. A partir de ese momento los trabajos privados de los productores adoptan de manera efectiva un doble carácter social. Por una parte, en cuanto trabajos útiles determinados, tienen que satisfacer una necesidad social determinada y con ello probar su eficacia como partes del trabajo global, del sistema natural caracterizado por la división social del trabajo. De otra parte, solo satisfacen las variadas necesidades de sus propios productores, en la medida en que todo trabajo privado particular, dotado de utilidad, es pasible de intercambio por otra clase de trabajo privado útil, y por tanto le es equivalente. (Marx, 2008, p. 87)

Marx será contundente al afirmar que nuestro cuerpo ya no nos pertenece⁵, y debemos abogar por su liberación. Sostendrá que somos sujetos sin conciencia de clase, sin un conocimiento real de la sociedad y del mundo, de las relaciones de producción y de nuestra condición de

⁵ En la teoría clásica liberal de Locke, se afirmaba que todo lo que el hombre sea capaz de producir con su cuerpo, debe ser de su propiedad, lo cual explicaba cómo el cuerpo era conciencia de sí mismo, al tener el derecho a tomar lo que a bien consideraba para poder ser feliz. La propiedad de mi propiedad. Marx en cambio refutará este axioma al explicarnos que no es posible que todo lo que nuestro cuerpo produzca nos pertenezca, ya que, si ello fuera así, ¿por qué el obrero no obtiene las ganancias de cada uno de los productos que elabora?

oprimidos. Él será enfático en decir que debemos emanciparnos, revolucionar nuestro sentido común y entender que es posible pensar en otros mundos diferentes. Cómo develará el filósofo esloveno Slavoj Žižek, sobre el pensamiento de Marx, somos sujetos que no sabemos lo que hacemos, pero aun así lo hacemos. Esta máxima sin duda nos ayuda a responder el primer interrogante, de por qué seguimos apelando al sentido común liberal, aun cuando se han hecho devastadores señalamientos sobre la manera como pensamos y actuamos.

Podríamos llegar a conjeturar, bajo esta premisa, que la pobreza, la desigualdad y el hambre, las entendemos como condiciones “naturales” al encontrarnos dominados por un aparato económico y unos códigos culturales que nos impiden ver el trasfondo de las cosas y exigir cambios trascendentales frente a estas problemáticas. Somos autómatas, una especie de *epsilones* al mejor estilo de Huxley, viviendo nuestras vidas al ritmo que marcan los días, sin detenernos a pensar racionalmente sobre el fundamento de nuestra existencia y el devenir histórico de la sociedad.

Sin embargo, pensarlo exclusivamente de esta manera es reducir el problema a una simple cuestión de dominación, a una dualidad y oposición de contrarios que invisibiliza otras variables que juegan a la hora de utilizar el sentido común. Nos distanciamos de la idea de pensar esta categoría en clave binaria, como muchos marxistas ortodoxos han expuesto a lo largo de estos años. No se trata de una dimensión teleológica, ni mucho menos de una simple cuestión de máscaras, que al quitárnoslas podremos despertar de un largo “letargo” para que inmediatamente nos ubique en el mejor de los mundos posibles.

Empero el presupuesto marxiano, sin duda, permite una nueva comprensión sobre el sentido común, no solo entendido este como un asunto de conocimiento acumulado que nos facilita tomar decisiones sobre las realidades económicas y políticas, sino como una dimensión cultural que nos invita a concebir la emancipación del ser humano si lo entendemos como un detonante para activar otras formas de pensar.

Luego es importante analizar que no es una categoría ontológica inquebrantable, con leyes y normas establecidas por una fuerza superior y que condiciona nuestras voluntades al oprimirnos en todos los aspectos de la vida. Por el contrario, busca explicar, a excepción de Kant, que el mundo de lo real existe, que es material y que al concebirlo de esta manera es posible crear nuevos mundos.

Esto de por sí ya es otro punto de partida que nos permite, como veremos más adelante, comparar diferentes propuestas para organizar la vida; con el propósito de vislumbrar si en Colombia hay proyectos colectivos, capaces de romper con los paradigmas del Estado, la nación, la ley liberal, pero, sobre todo, crear organizaciones que tengan la suficiente fuerza para construir una política emancipatoria que parta de una epistemología autóctona y conveniente para alterar el ‘incuestionable’ sentido común que nos gobierna; o si por el contrario, estamos frente a una serie de proyectos de resistencia reactiva que siguen apelando al reformismo liberal para integrar la *diferencia* al ordenamiento jurídico establecido, y con ello asegurar su reproducción y existencia.

Lograr develar este tipo de preguntas, a decir verdad, no es fácil; aún más cuando las actuaciones de los individuos, y con mayor razón la de los colectivos, no se circunscriben exclusivamente a un campo ideológico determinado; más bien, ellos parten de una posibilidad de condiciones cotidianas, que, en ocasiones, desestiman la ruta trazada y difícilmente permiten enmarcar un proceso. Sin embargo, trataremos aquí de rastrear ciertas posiciones políticas que se asumen frente a esas cotidianidades, y algunos discursos que reafirman la convicción de construir un proceso colectivo más allá del sentido común ortodoxo y marxista.

Huelga aclarar que también hay un sentido común construido desde la teoría crítica, y que ha servido para detonar revoluciones ‘exitosas’ a lo largo y ancho del planeta en el siglo XX. No solo desde la óptica de que la ideología nos es impuesta a nosotros como una forma de dominación, como vimos antes, sino también desde la tesis que significa quitarnos la máscara para poder ver la realidad de las cosas y con ello ser sujetos libres, emancipados e independientes de las relaciones consumistas que nos llevan a cometer actos ‘aberrantes’. No es de extrañar conforme a ello, que ciertas posiciones políticas de izquierda, en un poco más de ciento cincuenta años luchan constantemente por acabar con la propiedad privada, la moral cristiana, o particularmente, con la privatización de la vida cotidiana. Puesto que, dentro del liberalismo, terminan siendo los pilares que sostienen la democracia actual.

Pese a ello, habrá que decir que esta forma de pensar se reduce a sectores minoritarios, sin mayor trascendencia; sin además un efecto político, que logre disputar a gran escala un campo ideológico más amplio del que ya ha logrado ganar. Esto es así, en cuanto hoy en día

el presupuesto marxista de ‘falsa conciencia’ no logra explicar profundamente porqué al quitarnos la máscara y conquistar el poder del Estado, no se logra romper con las relaciones consumistas, o mejor con las prácticas institucionales del mundo liberal, como la propiedad privada, la ley soberana, la nación, etc.

Será Žižek quien, con nuestra limitada comprensión, nos acercará mucho más a la razón del por qué somos indiferentes a la pobreza, la desigualdad y la violencia. Así como también, por qué somos renuentes al cambio de sistema. En *El sublime objeto de la ideología*, el hegeliano nos advertirá que no es un asunto de ir en contra de nuestros propios intereses, como lo afirma Marx, no es una máscara que nos impide ver el mundo tal cual como es, sino que es un asunto de cinismo ideológico, anclado en lo más profundo de nuestra libido, al permitirnos disfrutar plenamente de todo lo que el sistema nos brinda.

En otras palabras, Žižek argüirá que somos presos de nuestros propios deseos, de nuestro propio placer, gozamos con lo que actualmente tenemos y no estamos dispuestos a sacrificarlo por nada, ni por nadie. Actualmente vivimos en un mundo en el que sabemos perfectamente lo que sucede, somos conscientes de la realidad, del hambre y la pobreza, de las desigualdades que tenemos como sociedad; pero todo ello es soportable, porque a la vuelta de la esquina tenemos igualmente las posibilidades para realizarnos como personas, para encontrar la libertad individual y la promesa de lograr las cosas que algún día soñamos.

El mundo de hoy permite, efectivamente, cumplir nuestros deseos, nuestras aspiraciones de vida, porque somos sujetos libres, sin restricciones, nada es *imposible* en el mundo capitalista, como diría Castro-Gómez (2015): “en el mercado hay suficientes productos para mantenerse sanos, bellos, exitosos y sexualmente activos hasta la vejez” (p. 157).

Esto quiere decir que no hay excusa alguna para no gozar en un mundo lleno de libertades, pasiones y deseos. Žižek invertirá la máxima marxiana sobre la ideología “no sabemos lo que hacemos, pero aun así lo hacemos”, por el principio de “sabemos muy bien lo que hacemos, pero aun así, lo hacemos”. Dándonos a entender que nuestro sentido común orbita en un eje de verdades cínicas; actuamos como si en realidad no supiéramos cómo funcionan las

realidades que nosotros mismos hemos construido, negándonos a su vez cualquier otro tipo de mundo, con el propósito de no perder el placer que esta realidad nos ofrece⁶.

Si nuestro concepto de ideología sigue siendo el clásico, en el que la ilusión se sitúa en el conocimiento, entonces la sociedad actual ha de parecer posideológica: la ideología que prevalece es la del cinismo; la gente ya no cree en la verdad ideológica; no toma las posiciones ideológicas en serio. El nivel fundamental de la ideología, sin embargo, no es el de una ilusión que enmascare el estado real de las cosas, sino el de una fantasía (inconsciente) que estructura nuestra propia realidad social. Y en este nivel, estamos, claro está, lejos de ser una sociedad posideológica. La distancia cínica es solo un camino —uno de muchos— para cegarnos al poder estructurante de la fantasía posideológica: aun cuando tomemos las cosas en serio, aun cuando mantengamos una distancia irónica, aun así, lo hacemos. (Žižek, 2016, p. 61)

Desde esta perspectiva nos dirá nuestro filósofo que vivimos en un mundo *imaginario* (orden simbólico) producto de nuestros deseos, una proyección sobre lo que somos y lo que quisiéramos llegar a ser; no es por tanto una realidad distorsionada de la que simplemente “despertamos” para tomar conciencia de clase y lograr revolucionar el mundo. Es un ‘síntoma’ que está alojado en el inconsciente que no podemos, o mejor que no queremos ver para no ser expulsados al mundo ‘real’.

A diferencia de Freud, quien concebía el síntoma como una enfermedad que tenía cura, al tomar conciencia sobre los errores o fallas que se presentaban, Žižek, influido ampliamente por Lacan, determinará que el síntoma, o en este caso la ideología, no siempre tiene cura, puesto que es algo que no está oculto, sino que es la propia representación del sujeto, lo que le concede confrontarse a sí mismo, y entenderse como parte de un todo. En otras palabras, es lo que le permite problematizar u ontologizar su propia existencia como individuo dentro de un esquema social. Por ello y aunque los sujetos reconozcan que viven en un sistema injusto, antidemocrático, racista, etc., no están dispuestos a abandonar su realidad ontológica,

⁶ Aquí vale la pena mencionar que en el libro *Diecisiete contradicciones y el fin del capitalismo* de Harvey (2014), se asevera que las contradicciones del capital permiten en ocasiones mejorar las condiciones de vida, puesto que las innovaciones que se generan con cada crisis pueden resultar positivas para la sociedad; lo que no implica que haya un avance en la conquista de derechos y libertades, sino una fetichización por la nueva mercancía y con ello un nuevo goce.

ya que ello supondría saltar al vacío de lo ‘real’ a la nada absoluta, significaría destruir la fantasía que genera el goce.

Preferimos, entonces, permanecer en la ignorancia, evitar conocer lo que de por sí ya sabemos; ser sujetos pasivos ante la realidad que se nos presenta y con ello mantener la estructura el mayor tiempo posible para no transgredir las formas que nos permiten realizarnos a nosotros mismos.

Pero, bajo esta argumentación, ¿es acaso imposible transformar el sentido común?, Žižek afirmará contundentemente que no es posible escaparnos de nosotros mismos para ser sujetos completamente libres. Ello supone, que si acaso alguien, o algunos, llegaran a dar ese salto al vacío, a la inteligibilidad, producto de una desubjetivación, entraría en una crisis consigo mismo, que lo obligaría a ser sustancia nuevamente creando un nuevo orden simbólico que le represente un ‘nuevo goce’.

Esto quiere decir que, en todo caso, seguirá preso de su pasión y deseo, pues independientemente del orden simbólico que cree, no podrá escapar a una realidad subjetiva que condicione sus formas de vivir y de relacionarse con los objetos que recrean su mundo⁷.

[...] “no se trata simplemente de ver las cosas (es decir, la realidad social) como “son en realidad”, o de quitarse los anteojos distorsionadores de la ideología; el punto principal es ver como la realidad no puede reproducirse sin esta llamada mistificación ideológica. La máscara no encubre simplemente el estado real de cosas; la distorsión ideológica está inscrita en su esencia misma. (Žižek, 2016, p. 56)

Nos encontramos luego frente a un verdadero dilema, uno que quizás no sea tan fácil de resolver, pues, al plantear este paradigma, entenderíamos que somos sujetos condenados a repetir una y otra vez las fantasías que recreamos, sin tiempo alguno, somos una especie de

⁷ Para poder comprender este salto al vacío del que habla Žižek es necesario romper con todo lo que somos. Incluso con la historia misma que nos ha constituido; para él, uno de los grandes problemas de nuestros tiempos es el historicismo posmoderno, que nació luego de las luchas que se llevaron a cabo en mayo del 68, principalmente en territorio francés. Es el producto del agotamiento del modelo colonial; la crisis económica suscitada por la sociedad de consumo, y el surgimiento de movimientos culturales que reivindicaron nuevos derechos para las poblaciones minoritarias.

sujetos con un sentido común ‘eterno’; si se quiere, omnihistórico como lo denominaría Althusser, es decir, que supera cualquier proceso histórico al tener una forma inalterable.

Este presupuesto es lo que llevará a Žižek, más adelante, a suponer que no tiene sentido y razón de ser emprender una serie de luchas que no se cuestionen de entrada el sistema capitalista; puesto que hoy en día y a lo largo de estas cinco décadas, luego de mayo del 68, ninguna resistencia ha logrado transformar verdaderamente la sociedad de consumo; por el contrario, cada una de estas manifestaciones identitarias, que parten del autorreconocimiento, están ancladas en la reivindicación de sus propios derechos perdiendo el horizonte de lo que realmente debe preocuparnos.

Las luchas que hoy se presentan parten desde un proceso histórico que no se pregunta por las desigualdades económicas, pero sí culturales; por lo que, según Žižek, todas terminan siendo absorbidas por el mismo sistema, el cual es capaz de reinventarse para generar unas concesiones que le permitan a la gente que protesta consumir los propios productos que genera. Esto significa que tanto el feminismo, como el ambientalismo, las luchas antirracistas, LGBTI, afro, campesinas, indigenistas, etc., hoy son solo la respuesta a este multiculturalismo que se formó con Foucault, Derrida y Deleuze, y que han traído enormes consecuencias para la transformación del mundo.

Son apenas “modas”, dirá Žižek, que se instalan en la sociedad para que podamos, a partir de ellas, definirnos como sujetos en la continua transgresión. Estos ‘estilos de vida’, al final, son los que terminan por reproducir el sistema, por volverlo eterno. Es la explicación que el esloveno le da al síntoma que padecemos y del cual no podemos curarnos, ya que apenas somos capaces de romper con ciertos paradigmas y ciertas prácticas cotidianas, para subsumirlas posteriormente dentro del mismo sistema, con un discurso que aparentemente va en contra de este.

Desde este planteamiento Žižek afirmará que estamos condenados al fracaso porque nuestro sentido común no es moldeable y mucho menos modificable; no es posible considerar la emancipación desde un *hacer* humanista, ni mucho menos desde la toma de conciencia. Pero, ¿no es posible entonces pensar en la emancipación del sujeto?, ¿debemos ser indiferentes ante nuestra realidad social?, ¿si la emancipación no surge desde el sujeto, desde dónde podremos abordarla?

Vale la pena decir que Žižek no es un filósofo neoconservador, ni mucho menos. Él siempre pone en consideración la lucha de clases como el paradigma que puede llegar a ser capaz de transgredir las formas a las que estamos condenados. Sin embargo, es desde su condición de síntoma que nos invitará a no hacer nada, a no ir en contra de la corriente, porque al hacerlo, seguiremos en un círculo vicioso que fortalecerá cada vez más el sistema.

Su posición, que al parecer es una posición bastante contradictoria, es al mismo tiempo bastante radical, al punto que considerará que, por la fuerza de la dialéctica hegeliana, las contradicciones del capitalismo provocarán su propia destrucción. Por lo tanto, es mejor no apelar a los impulsos de la historia y no emprender ninguna acción. Esto de por sí no lo hace un contrarrevolucionario, sino más bien un radical extremista que entiende que el cambio del sistema no se debe pensar desde el campo cultural, sino más bien desde el campo de la economía.

Recordemos que aquí hay un problema de subjetivación de la política y de la individualización de la lucha, la moda o el goce que representa a una minoría impide la universalización del problema. El excesivo relativismo en el que hemos caído producto de los estudios culturales impide que se construya una apuesta política capaz de transformar el sentido común.

Será para Žižek necesario apostar por la intolerancia, por las posturas políticamente incorrectas, por el uso de la *violencia*. No es posible ningún cambio revolucionario sin *dolor* y sin *muerte*⁸. La tolerancia y el consenso “liberal” son lo que precisamente ha perpetuado el sistema económico, puesto que es a partir de estos mecanismos que se ha producido una *culturización de la política* y con ello, un mundo *racista*, sobre el que pesan más las diferencias culturales que la desigualdad o la pobreza.

Así, asistimos a la trágica escena de que hoy en día somos capaces de *respetar* al *otro* exclusivamente en su intimidad, es decir, le permitimos, practicar su religión, escuchar su música, hablar su lengua, etc. Pero solamente en espacios que se circunscriben al ámbito privado. Esta especie de *apartheid* moderno es lo que mantiene los privilegios de una clase,

⁸ Aquí es importante entender que para Žižek, el dolor y la muerte hacen parte de la deconstrucción como sujeto, es decir que saltar al vacío implica morir internamente, sufrir para volver a renacer.

y deslocaliza la lucha universal por la emancipación. La multiculturalización funciona para respetar la cultura del *otro*, pero no para comprender e integrarla a la vida en sociedad.

De esta manera, nuestro filósofo nos pone de manifiesto la existencia de un callejón sin salida, un panorama oscuro y desolador a una serie de preguntas trascendentales para dignificar la vida en sociedad. A pesar de coincidir en varias de sus ideas, especialmente las concernientes al problema del multiculturalismo y al cinismo ontológico que impide la transformación de la realidad capitalista, nos distanciamos fuertemente de la idea de esperar “activamente” a que un *acontecimiento*, producto de la dialéctica marxista, sea capaz de irrumpir con tanta fuerza que genere un cambio en el sistema. La idea de una revolución sin sujetos que no disputen los campos ideológicos de poder resulta, a la postre, una posición gris que impediría pensarnos en una política transformativa.

Por eso, para quienes creemos y consideramos que no podemos deshistorizar las luchas y el papel del sujeto como actor de cambio, requerimos ahora, más que nunca, de una reflexión ontológica de la política, que no apele exclusivamente a categorías eurocentristas y que se formule desde una epistemología del sur.

1.3 Agonismo político

Yo soy como soy y tú eres como eres, construyamos un mundo donde yo pueda ser sin dejar de ser yo, donde tú puedas ser sin dejar de ser tú, y donde ni yo ni tú obliguemos al otro a ser como yo o como tú.

Subcomandante Marcos. Ejército Zapatista de Liberación Nacional

Hemos hecho un largo recorrido por la filosofía política occidental que nos ha marcado un derrotero y unos puntos de análisis para comprender cómo opera actualmente nuestro sentido común, ello con el fin de problematizar una serie de preguntas que nos inquietan a la hora de estudiar ¿qué tipo de sentidos comunes nos gobiernan? ¿En Colombia hay un sentido común emergente? ¿Por qué algunos proyectos contrahegemónicos nos invocan al reformismo liberal sin superar las ausencias propias de la epistemología tradicional?

Veíamos antes cómo el sentido común que opera en nuestra cotidianidad no nos permite entender otras formas de concebir el mundo. Tanto así, que cualquier otra posibilidad es vista como una amenaza al *statu quo*, o simplemente como una otredad parcializada que debe expresarse exclusivamente en unos espacios que no pertenecen propiamente a lo público.

Somos testigos de una sociedad que se construye a sí misma desde el cinismo y que observa con indiferencia lo que pasa alrededor sin la mínima intención de querer cambiar por el goce que le representa. ¿Estamos entonces condenados a la dominación por parte de la estructura? ¿Podemos construir otro sentido común sin que ello suponga crear otra realidad sintomática? ¿Es posible pensar la emancipación del sujeto desde otros niveles políticos sin recurrir necesariamente al acto violento?

Lo primero que debemos entender es que, si bien aceptamos que nuestra racionalidad socioeconómica y política obedece a unos parámetros liberales establecidos desde el siglo XVII, ello no necesariamente significa que esta no haya cambiado a lo largo del tiempo. Como hemos visto en líneas anteriores, el sentido común imperante sigue anclado a unos principios rígidos que hoy en día hacen parte de la sabiduría popular, muchos de ellos incluso se han reforzado, al punto que ni siquiera el avance de la ciencia física y social ha logrado desmontar estas formas de entender el mundo. Sin embargo, el solo hecho de que nos estemos preguntando por el sentido común desde una condición ontológica y no óptica, presupone que hay otros espacios que no han sido colonizados totalmente por este tipo de racionalidad.

Esto quiere decir que no solo no estamos de acuerdo con el planteamiento žižekiano frente al cual no es posible encontrar una cura al ‘síntoma’, sino que, además, nos rehusamos a creer que el mundo está exclusivamente erigido entre la condición dialéctica, amo y esclavo, capataz y obrero o explotador y explotado. Esto, a razón de que el *poder* no se puede entender como una singularidad que se utiliza para oprimir o, en otras palabras, como una sustancia que opera mecánicamente sobre un sujeto determinado. Nos encontramos bajo una nueva forma de concebir las relaciones de poder y con ello se abre la posibilidad de explicar que estamos frente a un mundo emergente que disputa constantemente todos los campos del sentido común.

Uno de los presupuestos que pretendemos estudiar aquí es si efectivamente es posible examinar acciones emancipatorias que no impliquen pensarlas desde lo *real*, sino que puedan entenderse también desde una micropolítica no institucional que signifique producir nuevas formas de organización colectiva a partir de la resistencia de los cuerpos en el campo del deseo.

Sostenemos que las luchas políticas también se dan al interior de los cuerpos y que estas son capaces de potenciar unas prácticas liberadoras que suponen la creación de un *habitus*⁹ diferente que moldea y/o organiza los deseos con el fin de disputar el sentido común.

Desde esta perspectiva, ya no solo comprendemos que existen unas prácticas culturalmente instauradas a partir del lenguaje que obligan a actuar de cierta manera, sino que al interior de cada cuerpo hay un conflicto que constantemente se debate entre seguir o no las reglas que ha impuesto la estructura.

La filosofía liberal no solo logró instalarse a partir del lenguaje de lo simbólico, sino que debió construir una ética que obligara a los cuerpos a comportarse de cierta manera, sin que ello supusiera transgredir el sistema. O mejor, un [sentido] que impusiera unos límites al sujeto sobre lo que puede o no hacer con su cuerpo. Jacques Rancière (2000) lo ejemplifica mejor, cuando a este campo de disputa lo denomina el “reparto de lo sensible”.

Denomino como división de lo sensible ese sistema de evidencias sensibles que pone al descubierto al mismo tiempo la existencia de un común y las delimitaciones que definen sus lugares y partes respectivas. Por lo tanto, una división de lo sensible fija al mismo tiempo un común repartido y unas partes exclusivas. Este reparto de partes y lugares se basa en una división de los espacios, los tiempos y las formas de actividad que determina la manera misma en que un común se presta a participación y unos y otros participan en esa división. (Rancière, 2000, p. 2)

Observamos entonces que existe un campo que difícilmente pueda ser sujetado, un espacio que yace en lo más íntimo del ser y que se resiste plenamente a cualquier condición ideológica o material que se nos presenta como natural o parte constitutiva del sistema. Esta

⁹ Pierre Bourdieu (2007) define el *habitus* como un “sistema de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y de representaciones que pueden ser objetivamente adaptadas a su meta, sin suponer el propósito consciente de ciertos fines ni el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos; objetivamente ‘reguladas’ y ‘regulares’ sin ser para nada el producto de la obediencia a determinadas reglas, y, por todo ello, colectivamente orquestadas sin ser el producto de la acción organizadora de un director de orquesta” (p. 86).

“sensibilidad” nos pone de manifiesto una condición que desnuda las geografías del poder y que, *grosso modo*, puede ser detonadora de una revolución *estética* que marque la pauta para transformar el orden establecido. Para Rancière, lo *sensible* es un campo que todo el tiempo se encuentra en disputa y que se fracciona conforme a nuestras experiencias individuales y colectivas, lo que supone, que algunas prácticas logran ser capturadas por la estructura y otras cuantas se resisten a ser dominadas. Ello, claramente, lo podemos percibir, cuando las personas en algún momento de la vida no aceptan el orden establecido y, por el contrario, buscan a partir de un proceso de autoconocimiento reinventarse conforme a nuevas ideas, preceptos o emociones. Esto quiere decir que no somos autómatas, sino, más bien, seres en constante cambio, en proceso de transformación e innovación. Por lo tanto, no somos ajenos a la realidad que se nos presenta y con ello no somos *insensibles* completamente ante una situación externa.

Consideramos entonces que desde estas primicias hay una posibilidad de superar el pesimismo žižekiano para encontrar las bases fundamentales de construir un nuevo sentido común; uno en particular que reconozca el sufrimiento, la tragedia y el conflicto, como realidades cotidianas que expresan la nueva sensibilidad frente a la estructura que constantemente diseñamos.

De antemano, esta posición ya nos aleja considerablemente de la interpretación del mundo que veíamos antes, pues muy a pesar de que apelamos con frecuencia a esa ‘falsa conciencia ilustrada’¹⁰, que en líneas anteriores estudiamos con Žižek, reafirmamos que existe un campo que se asume por fuera de un todo y que a la vez no puede ser totalizado, ni totalizador.

Creo que es fundamental empezar a entender que ese *reparto de lo sensible* no se debe estudiar como una fragmentación binaria, ni mucho menos como dos fuerzas que luchan entre

¹⁰ Žižek desarrollará su postura sobre el cinismo a partir del apartado filosófico que elaborará Peter Sloterdijk en los años ochenta con su *Crítica a la razón cínica*, en la que define al cinismo moderno como una falsa conciencia ilustrada: “Es la conciencia modernizada y desgraciada, aquella en la que la Ilustración ha trabajado al mismo tiempo con éxito y en vano. Ha aprendido su lección sobre la ilustración, pero ni la ha consumado ni quiere siquiera consumarla. En buena posición y miserable al mismo tiempo, esta conciencia ya no se siente afectada por ninguna otra crítica de la ideología, su falsedad está reflexivamente amortiguada” (Sloterdijk, 2003, p. 40).

sí para imponerse una sobre la otra. Como lo mencionamos, nos distanciamos de la dialéctica hegeliana y la dualidad cristiana que intentan explicar el devenir de la historia desde la lucha de contrarios ideales. Aquí, es importante reflexionar, sobre lo cuántico y su influencia en el comportamiento de las relaciones de poder como expresiones *instituyentes* que posibilitan construir un nuevo sentido común para el crecimiento social, político y económico.

En efecto, lo primero que hay que plantear es que allí donde existe un campo de disputa no solo concurren dos visiones que se contraponen, sino que hay múltiples relaciones, deseos, experiencias y sentimientos, que no necesariamente están en función de imponerse los unos sobre los otros, en cuanto estos operan bajo patrones de entendimiento, alianzas y superación. En otras palabras, entendemos ese campo de disputa, maquiavélicamente, como un juego en el que se emplean una serie de medios y virtudes para obtener un beneficio mayor con el fin de superarse a sí mismos; nunca bajo el precepto de la dominación o destrucción del otro, en cambio, con la condición de tomar lo mejor de quien lo puede ofrecer sin mayores resistencias.

Naturalmente, ello supone un cambio fundamental en la manera como creemos que opera el ser humano y la sociedad. Estamos frente a la posibilidad de superar esa comprensión del poder como un asunto meramente dicotómico o burocrático; nos enfrentamos ahora a la noción —agónica— de la vida individual y colectiva. Es decir, a la premisa de comprender el conflicto, el sufrimiento y la pérdida como cuestiones naturales de la vida.

El sentido común liberal nos enseñó a entender la política sin lo *político*, a negar las diferencias que existen entre unos y otros, a ocultar la otredad y los problemas que se suscitan por el simple hecho de relacionarnos. Este “consenso liberal” nos ha llevado a concebir la idea de que somos un solo individuo, una sola sociedad y una sola nación. Ha logrado homogenizar buena parte de nuestro pensamiento, al punto que, hoy en día, creemos que el conflicto *per se* tiene una condición negativa.

Para Carl Schmitt, el liberalismo logró negar los antagonismos históricos en la sociedad, invirtió el papel de la política e impuso las maneras y las formas por las cuales se deben tramitar cierta clase de “inconformidades”. Así, aparentemente, los pueblos no tienen enemigos sino ‘revoltosos’ que no alcanzan a comprender la complejidad del sistema. Quizás

por ello, para el mundo de hoy, no hay nuevas ideas liberales que busquen combatir el sistema, sino simples críticas que lo reforman:

En el marco de un dilema específico entre espíritu y economía, el liberalismo intenta disolver el concreto de enemigo, por el lado de lo económico, en el de un competidor y, por el lado del espíritu, en el de un oponente en la discusión. Bien es verdad que en el dominio económico no existen enemigos sino únicamente competidores, y que, en un mundo moralizado y reducido por completo a categorías éticas, quizá ya no habría tampoco otra cosa que oponentes verbales. En cualquier caso, aquí no nos interesa saber si es rechazable o no el que los pueblos sigan agrupándose de hechos según que se consideren amigos o enemigos, ni se trata de un resto atávico de épocas de barbarie; tampoco vamos a ocuparnos de las esperanzas de que algún día esa distinción desaparezca de la faz de la tierra, ni de la posible bondad o conveniencia de hacer, con fines educativos, como si ya no hubiese enemigos. (Schmitt, 2009, p. 58)

La disyuntiva amigo-enemigo pone en consideración nuevamente el valor de la política, y con ello la construcción de un [Nosotros] en oposición a [ellos], lo que significa que muy a pesar de que el liberalismo es una propuesta que busca homogenizar, en su ardua tarea e inmensidad, no logra ser un elemento que absorbe absolutamente todo. Como expusimos, siempre habrá una parte de “nosotros” o un “enemigo”, para ponerlo en términos del jurista alemán, que existe y no podrá negarse.

De igual manera que, al no ser totalizante, vemos que siempre hay algo o alguien que queda excluido consciente o inconscientemente. Con ello, lo que queremos hacer es reafirmar la postura en cuanto a que hay una serie de fuerzas que chocan constantemente por generar unos réditos económicos, sociales y/o políticos, y las cuales muchas veces no son contradictorias, y tampoco negativas:

El sentido de la distinción de amigo-enemigo es marcar el grado máximo de intensidad de una unión o separación, de una asociación o disociación. Y este criterio puede sostenerse tanto en la teoría como en la práctica sin necesidad de aplicar simultáneamente todas aquellas distinciones morales y estéticas, económicas y demás. El enemigo político no necesita ser moralmente malo, ni estéticamente feo, no hace falta que se erija como competidor económico, e incluso puede tener sus ventajas hacer negocios con él. Simplemente es el otro, el extraño, y para determinar su esencia basta con que sea existencialmente distinto y extraño en un sentido particularmente intensivo. En último extremo pueden producirse conflictos con

él que no puedan resolverse ni desde alguna normativa general previa ni en virtud del juicio o sentencia de un tercero no afectado o imparcial. (Schmitt, 2009, p. 57)

Schmitt es muy claro cuando sitúa al otro como posibilidad, como un sujeto que consigue mover el reloj de la historia, porque es quien permite construir esa racionalidad sobre lo que no somos y a su vez sobre lo que pretendemos conquistar. Es contundente al mencionar que esta disyuntiva está formulada desde una realidad ontológica a la que están suscritas todas las relaciones personales y cualquier modelo socioeconómico y político. No se puede desconocer su naturaleza, independientemente de su conformación. Por lo tanto, el antagonismo aparece como condición *sine qua non* de lo político, como un campo de disputa en el que diferentes actores luchan por alcanzar el sentido de la vida.

Por otro lado, la preocupación de Schmitt por combatir lo *apolítico* que nos ha heredado la razón liberal, nos ha ayudado a entender que inclusive no necesariamente toda disputa se circunscribe al interior del Estado, sino que cada lucha está preconcebida desde la íntima relación que se sostiene con el otro; por lo que nos da pie para argumentar que cualquier conflicto que se presente no requiere al Estado como garante para tramitarlo y/o solucionarlo. Más aún, existe un poder instituyente en la naturaleza del conflicto que permitiría construir a partir de él una nueva realidad o, para los efectos de lo que nos proponemos, un nuevo mundo.

Somos enfáticos en esto último, porque ciertamente estamos convencidos de que podemos transformar el sentido común a partir del conflicto. Encontramos en este postulado teórico la condición necesaria para desarrollar una propuesta contrahegemónica, de cara a instituir nuevos sujetos capaces de romper con el centralismo político y económico, con las prácticas individualistas, la privatización de los recursos naturales, pero, sobre todo, acabar con la mercantilización de la vida. Ciertamente, reconocemos aquí el marco de posibilidades que se abren al comprender la vida como una situación caótica elemental, llena de problemas y vicisitudes, con sombras y penurias, sin certeza alguna del futuro que se avecina. El ‘efecto mariposa’¹¹ sin duda alguna puede ejemplificar grandes cambios a partir de lo simple, o de

¹¹ El ‘efecto mariposa’ es un concepto de la teoría del caos que ejemplifica a partir del proverbio chino: “El leve aleteo de las alas de una mariposa se puede sentir al otro lado del mundo”, cómo es posible que el mundo pueda cambiar a partir de un hecho aparentemente tan ínfimo y sin relevancia.

incubar las condiciones imperfectas para revolucionar un sistema entero. Es capaz de encontrar en el desorden de este, aparentemente, mundo perfecto un sentido de la vida.

Así, entonces, el conflicto como característica constituyente del ser humano se erige como herramienta fundamental para configurar e instaurar un orden político. No obstante, no nos basta con el simple hecho de reconocerlo, sino que se hace indispensable desentrañarlo para evidenciar qué es lo que yace en su interior, y a su vez, cómo logra ser positivo, cuando es violento y azaroso. Desafortunadamente, la disyuntiva schmittiana no nos permite vislumbrar esta connotación, a pesar de que en sí misma y haciendo quizás un análisis mucho más riguroso, encontraríamos que, en efecto, él y su conservadurismo fundamental no solo nos están planteando una relación entre dos contrarios que se reconocen en público y se batan intensamente en el juego político porque es claro que detrás de esa relación de poder naturalizada operan otra serie de sentidos posibles que no se circunscriben solamente a estas dos categorías, puesto que ambas son móviles y mutables. Entenderlo de otra manera es reducirlo todo al razonamiento liberal que reflexiona desde una moral cristiana.

De ahí que encontremos un gran obstáculo en el razonamiento de Schmitt, que nos limita para explicar en profundidad el antagonismo. Es que si bien en Schmitt hay una crítica muy fuerte al liberalismo y a su noción democrática, el jurista alemán no repara en proponer un Estado “democrático” totalizador y homogéneo, porque va en contravía con el planteamiento original sobre las fuerzas que operan en el juego social.

Sin duda esto es una gran paradoja, puesto que, en este punto, más político que teórico, el planteamiento toma otros matices y la dualidad amigo/enemigo busca eliminar a su contrario, tratando de imponer una democracia homogénea, opuesta a la planteada por el Estado liberal.

En este sentido, y en tanto hemos considerado que el conflicto no puede reducirse a una simple lucha de contrarios, en los que se busca la eliminación del *otro*, surge como propuesta, trascender del *antagonismo* al *agonismo*. Toda vez que lo que se pretende es establecer un derrotero que ejemplifique lo que significa un nuevo horizonte político o un nuevo sentido común. El agonismo o *agón*, como lo llamaron los griegos, es un concepto que fue recuperado por Nietzsche para explicar cómo al interior de nuestros cuerpos existe una voluntad de poder que nos impulsa a crecer constantemente. El *agón*, que no traduce otra cosa que competencia, era la forma por la cual los griegos tramitaban sus diferencias en un

debate formal y competitivo para sacar lo mejor de cada uno de los participantes; de esta manera, se lograba comprender la rivalidad como algo positivo en cuanto garantizaba una polis vigorosa y vigente frente a cualquier adversidad. El hombre agonal, a su vez, estaba dispuesto a marcharse de la polis cuando demostraba que era el mejor dentro de los mejores, puesto que en muchas ocasiones el destierro o el “ostracismo” era el premio para quienes demostraban que sus cualidades eran superiores a las de los otros¹². Vale la pena recordar que, en muchas civilizaciones del mundo antiguo, este tipo de prácticas y experiencias eran comunes, aun cuando hoy nuestro sentido común no lo logre comprender. Los mayas, por ejemplo, para tramitar sus diferencias y evitar la guerra, recurrían en ocasiones al famoso juego de pelota “pok ta pok”, en el que se enfrentaban dos bandos en disputa y apenas usaban las caderas, los codos y las rodillas para introducir una pelota de caucho en un aro que se encontraba a 5 o 7 m del suelo aproximadamente. Al final del encuentro, el capitán que lograba introducir la pelota era sacrificado en honor a su gran esfuerzo y en beneplácito de haber demostrado ser el mejor de la contienda.

Esta característica que quizás pueda sonar algo ridícula, o si se quiere absurda, demuestra que “el conflicto, el sufrimiento y la tragedia forman parte de la vida y no pueden ser erradicados de ella, resulta posible convertir al *agón* en un juego (*wettkampf*) que alimenta la política” (Castro-Gómez, 2015, p. 229). Por lo que encontramos en esta tesis la condición

¹² “Nietzsche ilustra el valor de la ‘cultura agonal’ de los griegos mediante la institución del ostracismo. Quien demostrara una superioridad absoluta sobre otros era expulsado de la ciudad para no desestimular el espíritu de competencia, del cual se alimentaba de vitalidad la polis” (Castro-Gómez, 2015, p. 228).

“ [...] el sentimiento de rivalidad es necesaria para la pervivencia de la salud del Estado, piénsese en el prístino sentido del ostracismo, tal como lo expresan, por ejemplo lo efesios con motivo del destierro de Hermodoro: ‘De entre nosotros que ninguno sea el mejor; pero que si hay alguno así, que lo sea en otra parte y entre otros’. Y ¿por qué ninguno ha de ser el mejor? Porque con ello se agotaría la rivalidad y estaría en peligro el eterno fundamento de vida del Estado helénico [...]. El prístino sentido de esta singular institución (el ostracismo) no estriba empero, en actuar en válvula de escape, sino en servir de estimulante: al único que descuella, se le aparta, para que de nuevo despierte el juego antagónico de fuerzas” (Nietzsche en Castro-Gómez, 2015, p. 229).

para estudiar como dentro de cada cuerpo subyace una fuerza interior que saca lo mejor del ser humano ante las circunstancias y adversidades.

Es precisamente aquí cuando empieza a tomar forma el planteamiento nietzscheano, una vez que vemos con más claridad cómo el conflicto y la tragedia que le acompañan pueden ser, a su vez, un aspecto positivo, pues no solo logra transformarse en juego, sino también es la manera como el ser humano logra potenciar sus habilidades para sacar lo mejor de sí. La tensión de fuerzas que se presentan en estas vicisitudes es lo que nos va a llevar a pensar que es posible elaborar otros marcos de referencia que nos convocan a determinar que el *agón* hace parte de la vida misma; que está implícito en todos los campos con los cuales nos relacionamos, y no es otra cosa que: “la expresión de formas de crecimiento y poder”(Nietzsche en Castro-Gómez, 2015, p. 230). En otras palabras, es la voluntad que yace dentro de cada ser humano de querer hacer algo más, de superarse, de crecer, de mejorar lo que ya ha logrado independientemente de su instinto de supervivencia.

Es importante señalar que las interpretaciones elaboradas por Nietzsche sobre el ser parten no solo de la crítica a ese idealismo alemán, positivista, sino que son producto de una búsqueda por derrumbar la noción de ‘sujeto’ como simple y mera categoría lingüística que impide, además, explorar otras formas de concebir lo real. El “yo” nos dirá Nietzsche, no es otra cosa que una ficción literaria que responde al principio newtoniano de causa y efecto, para dominar y controlar la razón y la moral. Por lo tanto, es menester concebir la voluntad de poder y con ello el conflicto agonial desde una mirada ontológica que antecede a cualquier condición material, social, política, biológica, química o física. El agonismo no es una cuestión histórica, ni mucho menos mecanicista, se concibe como una fuerza capaz de transformarse constantemente a partir del conflicto, de la lucha con el contrario, no desde un sentido negativo, sino desde la posibilidad de absorber lo mejor del otro.

La posibilidad de comprender las voluntades de poder en la vida misma, o en la biología, química o física, nos revela que las fuerzas que existen en lo que llamamos universo, se comportan así. Cualquier organismo, célula, sustancia o átomo, tienden a generar un choque con su par con el único fin de poder crecer, de alimentarse, de expandirse, de crear algo más potente. De lo que se trata no es un de un simple conflicto entre unos y otros en los que se termina dominando y ejerciendo control sobre el contrario, sino de una yuxtaposición, de lo

mejor que contiene cada ser. Esta simbiosis es la razón por la que los cuerpos constantemente se transforman y por lo que se advierte que estamos en constante cambio. Somos sujetos políticos que están en constante contradicción resistiéndonos a lo impuesto y alimentándonos de lo mejor que podemos encontrar.

El antagonismo al que hace referencia Nietzsche con su concepto de voluntad de poder no es entonces una dinámica de dominación arbitraria, como quiere, por ejemplo, la interpretación de Habermas. La victoria de una fuerza (o conjunto de fuerzas) sobre otra no se logra cuando la fuerza contraria es destruida, sino cuando es hegemonizada, es decir, cuando la fuerza vencida acepta la interpretación de la fuerza vencedora como medio para continuar el antagonismo. (Castro-Gómez, 2015, p. 231)

Así las cosas, podemos ir concluyendo que estamos ante una categoría de análisis que nos abre la posibilidad de pensar que sí son posibles otros mundos, que el sentido común es cambiante, que no se puede concebir ninguna sociedad o cuerpo sin el conflicto agonal, que el reparto de lo sensible supone una resistencia continua, que podemos encontrar sujetos sensibles capaces de conocerse a sí mismos para poder llegar a ser otros en correspondencia con la construcción de una propuesta contrahegemónica.

Lo interesante de todo el recorrido que hemos hecho es que podemos afirmar con plena seguridad que los seres humanos estamos conectados con un yo interior que siempre nos invita a reflexionar sobre las capacidades que se tienen para transformar la vida misma. Ese campo de vitalidad que se resiste a ser totalmente absorbido por la cotidianidad, incluso en las peores condiciones, es el que dibuja la esperanza de un nuevo orden social, sin que ello signifique necesariamente un *ethos* individualista y consumista.

Es a partir de esta doble negación¹³, en la que podemos reconocer un nuevo sentido común, uno que efectivamente sea capaz de romper con esa razón subjetiva que conlleva a prácticas individualistas y cínicas, porque recordemos que vivimos en tiempos en los que cada quien se asume como dueño de la verdad, como un sujeto que lo sabe absolutamente todo, y que,

¹³ Planteamos que existe una doble negación cuando entendemos que el sujeto es consciente de sí mismo y niega su filiación con la estructura, siendo a su vez capaz de emprender un proceso de deconstrucción sobre esa tensión y llevarla a un campo en el que las prácticas consumistas e individualistas no determinan su cotidianidad.

si no lo sabe, tiene las herramientas para justificar por qué no lo sabe. Vivimos en un tiempo en el que el sujeto cree que sus actuaciones no son inmorales, ni mucho menos antiéticas, puesto que entiende que nada de lo que diga o haga, podrá ser juzgado o condenado por su semejante.

Asistimos a un momento de la historia en el que el sujeto no está dispuesto a hacer nada, sobre todo, porque parte del hecho de que el “otro” tampoco lo hará; la modernidad nos enseñó a desconfiar de quien actúa igual a nosotros mismos y por ello nadie puede tomarse en serio los discursos y actuaciones del otro; incluso se ha llegado al punto en el que somos capaces de sospechar de lo que decimos o hacemos, a causa del cinismo que nos invita a ser conscientes de nuestra propia inmundicia.

Por lo demás, entendemos que la hegemonía no se conquista por la fuerza, sino por el consentimiento y que a su vez se disputa primero en el seno de la sociedad civil y luego en el seno de la sociedad política porque ningún cambio es posible sin sujetos y sin una nueva concepción de lo que se es y se anhela. ¿Hay en Colombia una o varias propuestas contrahegemónicas? ¿Hay un nuevo sentido común que oriente un horizonte político? Estos son ahora los interrogantes que nos proponemos responder.

Capítulo 2. Lo común entre el pueblo y las multitudes colombianas

Cuenta Tolstoi de la época en que fue oficial que, al ver a uno de sus colegas golpear durante una marcha a un hombre que se apartaba de la fila, le dijo: ¿No le da a usted vergüenza tratar así a uno de sus semejantes? ¿No ha leído usted el Evangelio? A lo que el otro contestó: ¿No ha leído los reglamentos militares? Esta respuesta es la que siempre recibirá el espiritual que quiere regir lo temporal. Me parece muy sabia. A aquellos que conducen a los hombres a la conquista de las cosas les traen sin cuidado la justicia y la caridad. No obstante, me parece importante, incluso si los ofenden, que inviten a sus semejantes a religiones distintas de la religión de lo temporal. Ahora bien, aquellos a los que incumbía este papel, y a los que denomino intelectuales, no solo no se hacen ya cargo de él, sino que ocupan el papel contrario.

Benda (2008, p. 1)

2.1 El arte no los olvida

La poesía es, en esencia, una aspiración de belleza solitaria. El más corruptor vicio onanista del espíritu moderno.

Sin duda, queda una posibilidad de belleza viril en la poesía colombiana, de belleza inútil y pura, y ésta solo puede ser el producto de la estética nadaísta.

Y la poesía Nadaísta es la libertad que desordena lo que ha organizado la razón, o sea, la creación inversa del orden universal y de la Naturaleza.

La poesía es por primera vez en Colombia una rebelión contra las leyes y las formas tradicionales, contra los preceptos estéticos y escolásticos que se han venido disputando infructuosamente la verdad y la definición de la belleza. (Arango, 1958)

A lo largo de los años, Colombia ha sido retratada por literatos y artistas, como un lugar lleno de magia, encanto y riqueza, un país inspirador por sus grandes montañas, sus abundantes selvas y la majestuosidad de sus ríos y páramos; una excepcionalidad producto de la mezcla de los colores, sabores y olores únicos del trópico que fueron capaces de dar vida al mismísimo jardín del edén.

El nadaísmo y el realismo mágico del que se han valido algunos pensadores para fotografiar a Colombia, sin duda ha logrado ampliar el campo de disputa sobre lo sensible, construyendo imaginarios sobre lo que deberíamos ser, pero que aún no somos, ideas de lo que fuimos en algún tiempo, pero que estropeamos en un punto específico de la historia, identidades sobre nuestro genuino amor, inmensa creatividad y trabajo duro, pero que se desdibujaron con la

violencia. Sin embargo, lograron crear lo más importante, un sentimiento que unificó a una multitud que grita y se mueve fuertemente, pero que aún no es lo suficientemente grande porque lucha contra un pueblo que se resiste a caer.

Algunos, o más bien a pocos, han sido seducidos por aquellas palabras pictóricas, obras nadaístas y sueños sensoriales de aquellos pensadores que han hecho un inconmensurable esfuerzo para mostrar otras realidades. Su ejercicio ha estado abocado en exponer algo más allá de la sangre, la violencia, la indiferencia, las masacres y la pobreza que a diario vive el país. El arte, más que la academia, con fortuna, ha conseguido instalarse en la conciencia de una muchedumbre que ha sido capaz de incorporar parte de estos lenguajes en su argot popular para elevarlos como bandera y combatir los dispositivos del común que se resisten a desaparecer. Así, las *mariposas amarillas* de Gabo, *La virgen de los sicarios* de Vallejo, *La salida de Laureano* de Débora Arango, por mencionar unos pocos, se han convertido en símbolos que retratan la otra Colombia; la Colombia de la resistencia y las multitudes.

El arte, como señalaba agudamente José Carlos Mariátegui, es el vehículo por el cual se expresan las ideas frescas de una resistencia, en tanto que el arte es producto de un conflicto entre lo viejo y lo nuevo, lo conservador y lo transgresor. Solo a través del arte es posible cimentar los rasgos de una revolución,

La conciencia del artista es el circo agonal de una lucha entre los dos espíritus. La comprensión de esta lucha, a veces, casi siempre, escapa al propio artista. Pero finalmente uno de los dos espíritus prevalece. El otro queda estrangulado en la arena. (Mariátegui, 1926, p. 3)

Los guerrilleros, revolucionarios, vagos, mamertos o vándalos, como suele llamarlos el pueblo, son precisamente los actores preferidos y principales del arte colombiano, los poemas de Darío Jaramillo, las esculturas de Botero, los cuadros de obregón, por mencionar otros, así lo prueban; y es que como decía Mariátegui, el arte para que sea arte debe tener una fuerte crítica al sistema burgués o liberal, porque no todo arte nuevo es revolucionario, no todo cambio de estilo o estética supone una base transgresora.

Lo que se quiere señalar es que el arte colombiano de los últimos sesenta años ha desempeñado un papel importantísimo en el debate de lo público para contener el avance de un sentido común liberal y cristiano de los siglos XVII y XVIII, logrando una subjetivación

de indignación frente al sistema y a los cánones que gobiernan nuestros deseos, nuestras expresiones y nuestros movimientos corporales como lo vimos antes. Sin estas múltiples expresiones artísticas, el reparto de lo sensible estaría en decadencia, puesto que no sería posible que cada vez más nos cuestionáramos lo común.

En Colombia ha sido una constante la idea de que la revolución fracasó, que los guerrilleros perdieron el horizonte político y que los mamertos o vándalos solo quieren impedir el desarrollo y la productividad del país cuando salen a marchar a las calles. Lo común nos ha dicho que ninguna de estas multitudes hace parte del Estado colombiano, y que ellas, al igual que los Nadies de Galeano, no tienen nombre, ni cara, y apenas son simples recursos humanos.

Sin embargo, el arte colombiano no los ha dejado morir, no los ha olvidado, no ha permitido que desaparezcan de la historia universal y se resisten a caer. Colombia aún tiene una expresión artística entregada a avivar la llama de lo desconocido y lo autóctono, su música, su literatura y su arte están indignados y comprometidos con un cambio de sistema político, social y económico, impidiendo que lo común siga avanzando en su tarea colonizadora. Por ello y a pesar de que lo cotidiano nos recuerde que Colombia es la democracia más antigua de América Latina¹⁴, hemos visto cómo las multitudes no han tenido espacio en el Estado-nación, ni la posibilidad de ser representadas y escuchadas; aunque algunos estudiosos puedan aducir que en los gobiernos de Mosquera y Pumarejo pudo existir dicha efigie, lo cierto es que ambos gobiernos obedecían y respondían a los cánones liberales del momento, y de lo que hablamos aquí es de lo que precisamente está fuera de ello, de lo que no es propio del pueblo o de la tradición.

En este sentido, sostenemos que el arte y sus distintas expresiones han conseguido ampliar esa frontera de disputa, en cuanto ya no es exclusivo de la clase burguesa o aristocrática, sino que es de la gente, de quienes a diario se ven reflejados en los muros de las calles o en los tejidos de quienes retratan la memoria de los desaparecidos; así las cosas, quizás estamos ante una emergencia de un nuevo sentido común, uno que tal vez sigue adscrito al

¹⁴ Expresión acuñada por el argot popular luego de que José Miguel Pey, el primer presidente colombiano, fuera escogido por voto popular.

liberalismo, pero que está cansado de él, uno que obliga a reflexionar constantemente sobre nuestra sociedad.

Hasta aquí nuestro esfuerzo ha estado encaminado en develar algunas categorías de pensamiento sobre el sentido común, sus orígenes y su modo de operar. Tratando de establecer un marco de referencia que nos permita entender lo que pretendemos dilucidar, ya que no es posible pensarnos fuera de lo común, ni tampoco elaborar nuevas categorías de análisis que lo combatan, si no logramos comprender su génesis y su forma de actuar en la cotidianidad. Por ello el propósito de aquí en adelante es el de examinar cómo opera ese sentido común en Colombia, cuáles son sus apuestas, sus resistencias, su materialidad, para con ello determinar si a su vez existen propuestas contrahegemónicas o nuevos sentidos comunes que sean capaces no solo de contener la expansión del liberalismo, sino de contrarrestarlo para construir otra realidad.

2.2 El almendrón

Todos nacemos en un tiempo y un espacio particulares con sus propias formas de nombrar al mundo y a las fuerzas que lo moldean. Pero el conocimiento que heredamos está lejos de ser simple sabiduría. Tal vez se trate de aquel sitio donde nos sentimos como en casa, con su mobiliario tan familiar y desgastado, puede ser también una prisión. Necesitamos reconocer sus muros que nos confinan a rechazar ser acogidos por su seductora familiaridad.

Crehan (2018, p. 72)

¿Para dónde va Colombia? es el título de una de las más grandes obras de Hernando Gómez Buendía (1999), un sociólogo, economista, filósofo y abogado colombiano, quien en los años noventa del siglo XX decidió, junto a veintidós académicos y dos expresidentes¹⁵, preguntarse sobre los problemas que tenía el país de ese entonces con el fin de plantear una serie de predicciones y desenlaces sobre el futuro cercano.

¹⁵ Académicos: Fernando Chaparro, Miguel Urrutia, Jorge H. Cárdenas, Orlando Fals, Luis J. Garay, Ricardo García, Fabio Giraldo, Francisco Gutiérrez, Hernán Jaramillo, Carl Langebaek, Hugo López, Francisco Thoumi, Mauricio Reina, Manuel Rodríguez, Boris Salazar, Juan C. Salazar, Alfredo Sarmiento, María T. Uribe, César Vallejo y José L. Villaveces. Expresidentes: Alfonso López y Belisario Betancur.

Más allá de la lúcida reflexión e identificación de los siete grandes problemas que azotaban a Colombia: narcotráfico, pobreza, violencia, medio ambiente, ausencia y legitimidad del Estado, centralización e inserción en el mercado internacional, que a la postre terminan siendo los mismos veinte años después, nos llama la atención, para los propósitos de este tenor, la conjetura esbozada a lo largo y ancho de las más de 700 páginas: *La hipótesis del almendrón*. Una arriesgada y novedosa teoría que a mi juicio no solo vale la pena seguir estudiando por sus características de orden sociológico y antropológico, sino porque sigue vigente y puede ejemplificar de la mejor manera posible lo que somos como sociedad.

La tesis del almendrón en palabras de su propio autor, no es otra cosa que la idea de que “un colombiano es muy vivo pero dos colombianos son muy bobos” o en términos más académicos, podríamos decir que, en Colombia existe una racionalidad privada o si se quiere una racionalidad individual, que anula por lógica y beneficio propio a la racionalidad colectiva, generando a su vez una irracionalidad pública.

Gómez Buendía, junto a sus pares, *grosso modo* plantean que el colombiano común es capaz de tomar decisiones individuales racionalmente objetivas para obtener un beneficio propio, siendo inclusive mucho mejor que un japonés o un europeo para resolver situaciones particulares, pero que cuando se trata de tomar decisiones colectivas, dicha racionalidad no opera en un sentido que maximice el bien común, sino por el contrario tiende a estropear la tarea encomendada puesto que no es capaz de trabajar en equipo, por lo que sostienen que dos japoneses son mejores que dos colombianos.

Sin duda, esta idea fuerza nos acerca bastante a lo propuesto inicialmente, pues con ello comprendemos en buena medida el sentido común colombiano. A su vez que reafirma lo expuesto en páginas anteriores sobre la racionalidad shmittiana y su presencia en nuestras formas cotidianas, en tanto esa racionalidad económica de los siglos XVII y XVIII prevalece en las conductas colombianas al buscar siempre anteponer el beneficio propio en detrimento de un beneficio común; de hecho, podríamos afirmar que como colombianos aún no hemos sido capaces de superar dicha racionalidad, al seguir anclados en pensamientos liberales decimonónicos que impiden ser más sociales y sensibles a lo que demandan los tiempos modernos.

El almendrón es “el modo de organización social que está debajo de esta realidad ambivalente y alucinada” (Gómez-Buendía, 1999, p. 9); o, en otras palabras, es la asimetría que existe entre lo que imaginado y lo real, entre lo público y lo privado y, para este caso, su disparidad y su falta de conexión. Los colombianos creen en la idea de que vivimos en un Estado social de derecho moderno en el que las leyes y las formas que regulan la vida en sociedad predominan para salvaguardar la democracia, al tiempo que hacen todo lo contrario para que no pueda permanecer. El almendrón es, entonces, un orden social que opera a partir de la individualidad disfrazado o revestido sobre unas ideas y normas colectivas que no son funcionales.

Así las cosas, pensar, actuar y sentir en Colombia se hace desde una concepción subjetiva esperada o desde una lógica de la acción razonada, esto es, la decisión del sujeto de no participar en las cuestiones netamente públicas (política, debates, cabildos, juntas, etc.) porque le significan un mayor costo de energía, tiempo, dinero y diversión, advirtiendo que, bien o mal, en el corto, mediano o largo plazo recibirá algunos beneficios por parte del Estado¹⁶. El individuo colombiano sabe con plena seguridad que se involucre o no en las cuestiones públicas, de todas formas, el Estado deberá responder, al entender la meta narrativa de los derechos que concede la Constitución Política y con ella la figura de la tutela. Bajo esta perspectiva, la racionalidad individual actúa de tal manera que el Estado es concebido no como una organización político-administrativa que está en función del bien común, sino que está diseñada para obtener réditos exclusivamente económicos, no en vano, el Estado es visto como un botín de guerra por los diferentes sectores políticos que luchan constantemente para saquearlo.

Las y los colombianos, en su racionalidad individual prefieren otro tipo de organizaciones o instituciones que no atenten contra su vida privada y sus propiedades, por ello, en la mayoría de los casos, optan por crear o pertenecer a empresas o iglesias, en donde no existen sindicatos, huelgas, manifestaciones o debates sobre lo que significa cuestionar el orden

¹⁶ “El resultado de la aplicación de la lógica racional-económica lleva a los sujetos a actuar como beneficiarios francos (a esperar pasivamente la obtención del bien público) o a actuar irracionalmente” (Páez *et al.*, 1993, p. 76).

establecido. El desprecio por lo público o común es una constante en quienes creen que no se requiere del Estado para sobrevivir o “progresar”.

Por ello no es de extrañar que la mayoría de colombianos consideren que debe haber un Estado más pequeño y que a su vez este no debe involucrarse en la dinámica del mercado en cuanto su regulación puede amenazar lo que aparentemente han conseguido con mucho esfuerzo. También es bastante común la petición de la reducción de los representantes en el Congreso y la privatización de las empresas públicas al considerar que son poco eficientes y rentables.

Lo público es una de las principales amenazas a este sentido común, ya que ha sido declarado enemigo número uno del orden establecido, al instaurarse en el subconsciente como un sinónimo de corrupción, exceso de burocracia e ineficiencia; por ello hoy no tiene un lugar preponderante en las agendas de debate sobre el futuro del país¹⁷.

Al igual que el sociólogo estadounidense Talcott Parsons planteó en su momento su concepto de comunidad societal y su división en cuatro órdenes, la tesis del almendrón expone que la racionalidad individual de los colombianos también logró permear cuatro órdenes institucionales que terminan por confirmar la asimetría entre lo público y lo privado o lo individual y lo colectivo en el país. En este caso, lo social, lo económico, lo cultural y lo político están predefinidos por la concepción de esta racionalidad.

En el terreno de lo social existen una serie de metanormas que hacen que el colombiano en su individualidad crea fielmente que está por encima de la ley: “el vivo vive del bobo, y el bobo de la mamá” es una clásica metáfora anclada al saber popular y al modo de actuar cuando violamos las normas establecidas y no somos capturados en flagrancia o simplemente somos exitosos en la picardía, mientras obtenemos un beneficio de ello y los demás no obtienen nada por seguir las reglas. “El principio de conducta de los colombianos es la

¹⁷ Vale la pena recordar que apenas fue en el 2012 que el alcalde de Bogotá, Gustavo Petro, incluyó en su plan de gobierno “la defensa de lo público” como programa para recuperar el valor de lo que significa el bien común.

asimetría según la cual, a mí me obliga la conciencia, es decir, yo me rijo por la conciencia y los demás respetan por el temor de la ley”¹⁸.

El colombiano en su racionalidad sabe y entiende que el Estado social de derecho al que pertenece es una organización política y administrativa débil, sin herramientas, sin justicia y sin un control efectivo sobre las normas y leyes, por eso actúa en contravía de este, esperando que el resultado le sea favorable. Su experiencia, además, le permite percibir que el resultado de sus acciones es completamente impredecible, en tanto el Estado no tiene la capacidad de juzgar o controlar las actuaciones de sus habitantes con el mismo racero. Somos testigos de cómo robarse un caldo de cocina puede traer peores condenas y consecuencias que defalcicar el erario de la nación.

El conjunto de metanormas que existen en el campo de lo social le permite siempre al colombiano escapar de alguna situación particular, en el tránsito con el policía, en el servicio de transporte con el pago del pasaje, en el trancón evadiendo la fila o simplemente en el cruce de una avenida. Nuestro “yo” está construido para desarrollar una lógica argumentativa que justifica cada una de las actuaciones, siendo una constante la razón cínica y la incertidumbre de lo que vamos a confrontar.

Nuestras leyes y normas no están diseñadas para un conjunto social, sino más bien están al servicio de pequeños grupos políticos organizados, que precisamente las han creado para que normas o leyes impuestas antes no afecten sus intereses particulares, así, cada quien logra convivir en su propio espacio y bajo su propia concepción de lo que cree que debería ser el país. Mientras las leyes están pensadas para reducir el azar en el mundo, en Colombia pareciera que estuvieran diseñadas para aumentar la incertidumbre.

Frente a lo económico, la tesis del almendrón explica que existe un alto coste transaccional en un Estado como el colombiano producto de los altos niveles de incertidumbre; cuando hablamos de buscar un beneficio propio, justamente lo planteamos en el sentido en que lo común sabe que debe disminuir a cualquier precio los costos que se generan por vivir en una sociedad como la nuestra, por ello existe una mentalidad cortoplacista que no piensa en

¹⁸ Antanas Mockus concluía con esta frase en una serie de talleres a lo largo del país; fue rescatada en Gómez-Buendía (2000).

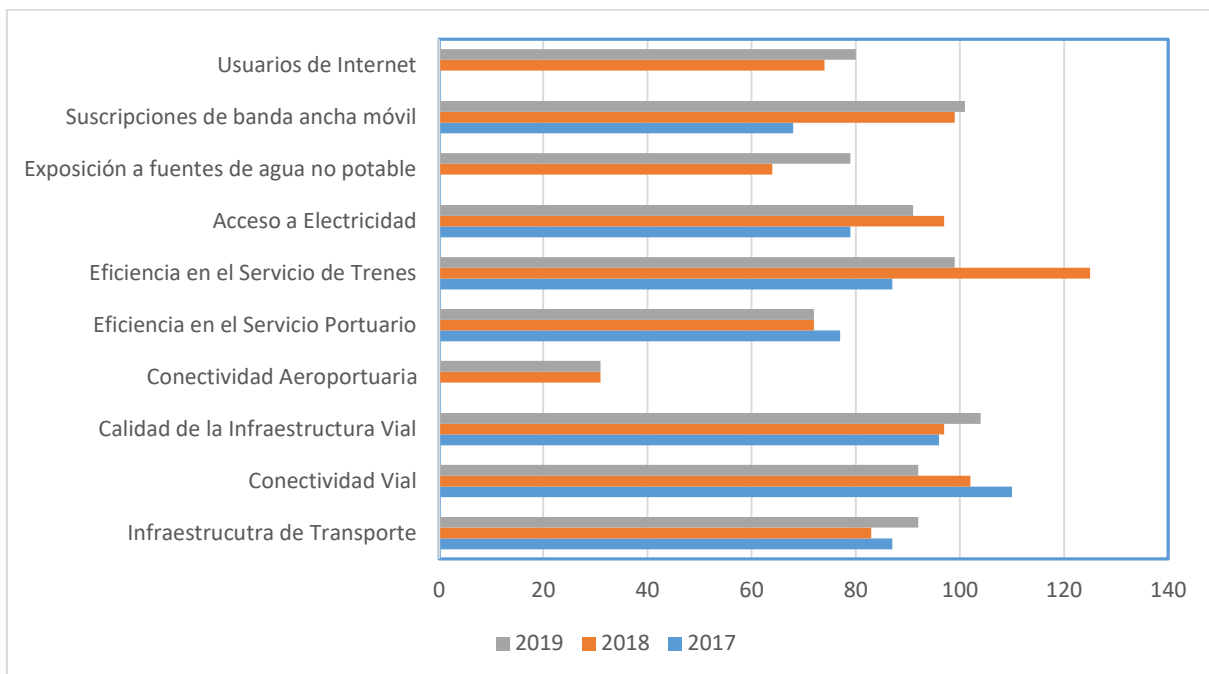
proyectos de largo alcance sino en la ganancia que se ocasiona en el momento en que se realiza la acción¹⁹.

La racionalidad individual no prevé la inversión a largo plazo, ni contempla la posibilidad de que en el futuro podamos obtener grandes beneficios si invertimos pacientemente. Por señalar un solo ejemplo, en la campaña presidencial del 2022, el candidato Gustavo Petro propuso construir trenes de alta velocidad para el transporte de carga y pasajeros, sin embargo, la respuesta de los medios de comunicación, la gente y los sectores políticos, respondieron con gran recelo y burla a una propuesta que económicamente podría aliviar los grandes costos de transacción en un país que geográficamente tiene unas particularidades topográficas difíciles. Por supuesto ello tiene una carga política, pero también es cierto que el sentido común no comprende este tipo de beneficios colectivos. No solo se trata de menor tiempo en el transporte de mercancías y pasajeros, sino también de apostarle a una movilidad sostenible ambientalmente.

De igual manera, podemos mencionar que producto de la misma racionalidad individual y privada, Colombia es un país con bajos índices de desarrollo en cuanto a bienes públicos se refiere, los últimos informes globales de competitividad de los años 2017, 2018 y 2019 así lo demuestran. El último informe muestra que en términos de infraestructura el país ocupa el puesto 92 de 141 países (Departamento Nacional de Planeación, 2019). Sin duda, una cifra nada alentadora y que demuestra lo rezagado que se encuentra el país en este aspecto. Claramente no hay una visión o una intención de desarrollo colectiva que nos permita a todas y todos gozar de unos adecuados bienes públicos.

Figura 1. Informe de competitividad global

¹⁹ En Gómez-Buendía (2000) Manuel Ramírez denomina a esta racionalidad la existencia de una alta tasa de descuento en la que explica que los colombianos tendemos a sobrevalorar el resultado y tenemos poca paciencia para la inversión a largo plazo, lo que ocasiona serias consecuencias en la micro y macroeconomía.



Fuente: Reportes globales de competitividad de los años 2017, 2018 y 2019. Elaboración propia²⁰.

De igual manera hay que mencionar que los pocos bienes públicos que existen en el país, tampoco son bienes pensados para el goce y disfrute de todas las personas, los altos costos de operación de cada uno de ellos hacen que, en ocasiones, sea imposible utilizarlos. Las carreteras, por ejemplo, a diferencia de otros países, poco a poco se convierten en corredores exclusivos para aquellas personas que pueden costear el pago de un peaje cada 72 km en

²⁰ El informe de competitividad global del Foro Económico Mundial evalúa 12 pilares que tienen las economías a nivel mundial: 1) instituciones, 2) infraestructura, 3) macroeconomía, 4) educación primaria y salud, 5) educación terciaria, 6) mercados de bienes, 7) mercado laboral, 8) desarrollo del mercado financiero, 9) tecnología, 10) tamaño de mercado, 11) sofisticación de negocios, 12) innovación. Para lo que nos atañe, hemos analizado el pilar número 2 concerniente a infraestructura que corresponde a los bienes públicos que tiene un país. El análisis se circunscribe a los informes de los años 2017, 2018 y 2019, debido a que en los últimos informes de los años 2020 y 2021 no se tiene en cuenta este pilar. Lo que logramos evidenciar y que corrobora lo planteado es que Colombia se encuentra por debajo de la media en términos de transporte y en conectividad, ya que como podemos ver en la figura 1 entre 137 países para el año 2017, 140 para el 2018 y 141 para el 2019, el país está ocupando puestos entre el 80 y el 100, incluso en algunos casos el 125 respecto a la eficiencia de los trenes (Departamento Nacional de Planeación, 2017-2018).

promedio a pesar de que las normas internacionales disponen que debe haber uno cada 110 km²¹.

De acuerdo con ello, el transporte termina circunscribiéndose al ámbito privado y, por ende, el sentido común de esta también. Quienes tienen dinero pueden movilizarse y quienes carecen de él deben privarse de esa posibilidad. Y no solo es una cuestión de la movilidad interurbana, sino que es un fenómeno que cada vez más se traslada a las grandes ciudades; en Bogotá, a pesar de contar con un transporte público masivo, los costos de transacción para su uso se vuelven extremadamente costosos, por ende, la gente ha optado por ‘privatizar’ su movilidad, adquiriendo otros medios como motos, vehículos y bicicletas.

Por otro lado, en términos políticos, la racionalidad individual se manifiesta desde el momento en que las y los colombianos creen en la idea de que lo privado funciona mejor que lo público, o que el Estado simplemente debe ser un privado más, una entidad que solo debe responder ante grandes crisis sociales o cuando se afecta a toda la población. Ello sumado a que existe poca confianza en las instituciones gubernamentales como en varias ocasiones lo ha demostrado el informe de la organización no gubernamental Barómetro Eldelman Trust, en el que ubica a Colombia como el cuarto país entre los veintisiete que más desconfían de su gobierno e instituciones.

Las y los colombianos poco creen en la figura presidencial, inclusive en la de sus representantes en el Congreso, de hecho, no tienen una buena imagen sobre la labor que desempeñan, ni de las ideas que profesan; la participación en elecciones a nivel nacional apenas ronda el 50% y baja considerablemente al 45% cuando de elecciones locales se trata.

La cuestión aquí radica en que hay una falta de legitimidad en el Estado, según la tesis del almendrón, esta crisis obedece a dos factores, primero, que no hay una fuerte carga simbólica sobre la idea de nación, pues no existe un imaginario colectivo en el que todas y todos nos reconozcamos y nos pensemos bajo una sola unidad, no hay un origen común, ni una sola narrativa, por lo que cada quien recrea formas y sentires sobre la comunidad imaginada. El

²¹ Estudio realizado por la Universidad Manuela Beltrán y dirigido por el ingeniero Óscar Mayorga Torres con el título: Análisis del sistema de colas en los peajes de Colombia 2007-2010. EnGarcés (2011).

segundo, que no existe un bienestar social producto de la firma del contrato social; con el pasar de los años las y los colombianos son cada vez más pobres y sus condiciones de seguridad, educación, salud son cada vez más precarias²². Es decir que no hay confianza y legitimidad en las instituciones por los constantes fracasos del Estado en mejorar las condiciones sociales de la población, así existe un desarraigo que crea una fuerte individualidad para resolver los conflictos y situaciones por su propia cuenta.

Lo que interesa entonces en este proceso es reflexionar sobre esa asimetría que existe entre el Estado del contrato social y los comportamientos erráticos e individualistas de los ciudadanos que no logran reconocerlo ni entenderlo. La organización de pequeños grupos que agencian la seguridad, la economía y los símbolos, obedecen más a una multiplicidad de naciones que luchan por la supervivencia y el control del territorio.

El sociólogo colombiano Fernando Guillén en su libro *El poder político en Colombia* (Guillén Martínez, 2016), justamente nos explica no solo como históricamente se produce esa “individuación” del sujeto colombiano, mucho antes incluso de la irrupción del liberalismo, sino también nos explica cómo a partir de una figura de control sociopolítica como la encomienda el poder político reside y se agencia mediante unos cuantos “caciques”. Esto es, la instauración de una institución que aún hoy en día persiste con otros nombres y funciona para situarse, relacionarse y entender la sociedad²³.

El proceso de participación política no tiene por meta la transformación los rumbos del estado de acuerdo con ideologías consentidas, sino simplemente el usufructo de los privilegios existentes, con absoluto desdén de las categorías conceptuales o de la justicia o injusticia de las formas existentes de dominio y señorío. Por ello, la época encomendera deja como legado

²² Según cifras del Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE), en el informe del 2021, a la condición de pobreza llegaron 3,6 millones de personas más de lo que había en el 2019 y a la condición de extrema pobreza 2,78 millones de personas. Es decir que en el país hoy hay 21 millones de personas viviendo en la pobreza y 7,5 millones de personas viviendo en la extrema pobreza (Departamento Administrativo Nacional de Estadística DANE, 2021).

²³ Para Fernando Guillén, la encomienda fue la mejor manera de organizar el poder en el territorio nacional, tanto en la Conquista, como posteriormente en la República. Como institución sirvió para reemplazar las funciones del Estado, el gobierno e incluso los partidos políticos.

perdurable a la sociedad colombiana posterior una total incongruencia entre las metas formales del poder, expresadas en la legislación escrita y las metas reales, condicionadas por el autoritarismo del encomendero paternalista. Es a la persona del encomendero a quien se dirige la lealtad y no hacia las normas éticas y sociales abstractas que él encarna o que él pretende traducir. (Guillén Martínez, 2016, p. 98)

Como vemos, inclusive desde mucho antes de que la racionalidad liberal permeara las formas organizativas políticas, la encomienda como figura asociativa para agenciar el poder determinó una serie de mecanismos para buscar el beneficio propio, encontrando en la subordinación, el dominio y la sumisión racionalidades externas que permitieron el ascenso en la escala social o la consecución de cierto tipo de objetivos. Para el encomendero, cacique, capataz, jefe o padrino político, la agencia y concesión del poder político es a través de la lealtad (Guillén Martínez, 2016), siendo entonces que cualquier persona que busque algún tipo de privilegios se inscriba en un grupo político determinado, no para transformar el Estado sino para satisfacer una necesidad personal.

Por último, vale la pena mencionar lo concerniente al campo cultural, en el que lo común está ubicado estrictamente en lo individual. En primera instancia, porque la noción de lo público no se circunscribe a la idea de que es propiedad de todas y todos, sino a aquello que no es de nadie (Gómez-Buendía, 2000, p. 13). Las y los colombianos estamos acostumbrados ocupar y usufructuar lo público para sacar el mayor beneficio, así las cosas, observamos cómo los vendedores informales, más allá de las condiciones económicas que los empujan a las calles a rebuscar el diario, logran desarrollar una dinámica muy particular de “adueñarse” del espacio público, organizándose en “mafias que cobran por su uso o en el mejor de los casos de apropiárselo por antigüedad. “Lo que no tiene dueño es mío” dice el argot popular. Otro ejemplo común es el de las élites políticas que, a lo largo de los años, han usurpado predios baldíos, o en su defecto públicos, para sacar su propio beneficio. Los últimos casos son los de la exprimera dama de la nación, Lina Moreno, quien reclama un baldío rural en San Carlos, Córdoba.

Los baldíos son tierras que le pertenecen al Estado y solo pueden ser adjudicados a comunidades campesinas, afros e indígenas, cuyo patrimonio no sea superior a 1000 salarios mínimos legales vigentes. El periodista Daniel Coronell denunció que la directora de la

Agencia Nacional de Tierras, Myriam Martínez, tiene engavetado un proceso que afecta directamente al expresidente Álvaro Uribe Vélez y a su familia. (Barrientos, 2022a)

Y el esposo de la actual vicepresidenta, quien está siendo investigado por vender una playa pública a privados.

El otro hallazgo de esta investigación tiene que ver con una playa pública que terminó en manos de privados, pero no solo eso, esos privados, en este caso Hitos Urbanos, les vendieron a los inversionistas del Grand Sirenis esa playa. ¿Cómo pudieron venderles a sus inversionistas un bien público? (Barrientos, 2022b)

La individualización de lo cultural, de igual manera, obedeció al paternalismo, al machismo y al estilo de vida darwiniano con el que nos hemos criado desde el momento en que salimos del vientre. El metarrelato de que somos un país de emprendedores o de personas “echadas pa’ lante” ha establecido las bases para que culturalmente siempre estemos buscando los caminos más fáciles y rápidos para encontrar solución a los problemas, en la cultura regional antioqueña por ejemplo encontramos esa idea de: “mijo, haga plata honradamente y si no, mijo, haga plata” (Gómez-Buendía, 2000, p. 15). Así, la cultura del narcotráfico y de la violencia ha logrado calar perfectamente en el ADN colombiano por generaciones. No es raro que lo propio y autóctono en la cultura popular sea la típica historia de un joven de escasos recursos que logra ser más astuto que los demás al adquirir dinero ilegalmente en el negocio de las drogas y durante el transcurso de su vida se la pasa luchando contra el Estado para defenderse de él. Finalmente, es lo que se ha proyectado en las novelas más exitosas de la historia colombiana como: *Sin tetas no hay paraíso*, *El cartel de los sapos*, *Pablo Escobar, el patrón del mal* o *Pandillas, guerra y paz*.

Por último, hay que resaltar que los códigos culturales con lo que lo “común” ejemplifica mejor ese rasgo liberal decimonónico, individualista y facilista, es lo que la socióloga antioqueña María Teresa Uribe denominó “la negociación del desorden”. Su tesis, que además se corresponde con lo planteado en el almendrón, es que en Colombia existe pluralidad de órdenes que se encuentran en constante conflicto producto de que no se logró imponer una idea republicana y ciudadana que mantuviera una unidad de la población, ya que desde los albores de la república hubo fuertes tensiones por el poder y el control territorial, impidiendo que se consolidara un solo proyecto de nación. En este sentido, el

establecimiento tuvo que negociar el desorden o mejor los desórdenes que existen en todo el territorio.

Las confrontaciones múltiples que se viven en el territorio nacional, no solo ahora sino de tiempo atrás, están poniendo de presente que el Estado, el Gobierno, la administración y la política no tienen título ni fuerza suficiente para exigir obediencia, hacer cumplir sus mandatos, respetar sus prohibiciones y lograr el acatamiento del orden institucional sin condiciones, lo que no quiere decir que este no exista o que sea formal o decorativo. El orden institucional existe y funciona, pero mediante la negociación y transacción de sus mandatos no logra imponer el orden y someter los desórdenes; por tanto, la estrategia es negociar el desorden, la desobediencia, logrando de esta manera acotarlo, controlarlo, para preservar la continuidad del régimen y la estabilidad del sistema en conjunto. (Uribe, 1998)

No sería posible explicar de otra forma no solo las violencias en las distintas regiones, sino la condición de que cada colombiano y colombiana considere que puede navegar en la incertidumbre y poder salir ileso, sin miedo a ser capturado, condenado o socialmente recriminado; la complicidad del orden institucional ha construido una idea común de que todo es susceptible de ser negociado.

2.3 El pueblo colombiano contra la multitud colombiana

“Cada estrato social posee su propio “sentido común” y su propio “buen sentido”, que son básicamente la concepción de vida y de hombre más extendida”.

(Antonio Gramsci, Cuadernos de la cárcel, citado en Crehan 2018, p. 1).

Al comienzo de este capítulo hacíamos referencia a los nadies, a los que no cuentan, a los que no han sido escritos en los anaqueles de la historia, y que, aun así, existen y resisten. Luego de explorar las formas cotidianas de pensar y actuar de las y los colombianos, notando que existe una racionalidad privada que nos gobierna e impide construir proyectos colectivos a largo plazo, nos interesa preguntarnos ahora si ¿es posible que coexistan en Colombia otras formas de racionalidad, bien sea de carácter colectivo o si se quiere público, que además sean capaces de romper con el orden establecido? En ese sentido, solo nos queda preguntarnos por aquellos que están por fuera de lo común, los que justamente cuestionan esas prácticas y códigos culturales, los que se comportan distinto, los que contradicen las normas impuestas, los que buscan no negociar el orden institucional, aunque estén fuera de él. Los que el arte y la academia no ha olvidado.

En páginas anteriores veíamos que ante toda institución de poder existe una resistencia, un lugar que no puede ser sujetado por la estructura, una condición que intrínsecamente subyace en lo más profundo de nuestra esencia y que, por lo tanto, se resiste a ser colonizado completamente, pero que puede llegar a ser detonante de otras formas de actuar y/o pensar. De igual manera, mencionábamos que no nos resignábamos a creer en la idea de que es imposible superar el síntoma o transformar el sentido común; por lo que impera la idea de empezar a reconocer el sujeto político que sea capaz de potenciar dichas transformaciones. Así, entonces, para los propósitos de esta reflexión es menester preguntarnos: ¿en dónde están los “otros”? ¿Quiénes son? ¿Existe en Colombia algún proyecto o quizás varios proyectos contrahegemónicos? ¿Cuáles son sus propuestas? ¿Las insurgencias, los “mamertos”, los “vagos”, los “nadies”, están liderando alguna tendencia hegemónica?

La discusión ontológica que proponemos es pertinente en cuanto requerimos buscar alternativas a la espiral que nos ha propuesto el mundo liberal, el cual, como lo hemos demostrado a lo largo y ancho de estas páginas, insiste en mantener una estructura funcional a los intereses de unos cuantos, sin atender las necesidades de los muchos.

A propósito de ello, el sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos propone justamente romper con la racionalidad liberal apostándole a la formulación de una epistemología del Sur, que no es otra cosa que:

la búsqueda de conocimientos y de criterios de validez del conocimiento que otorguen visibilidad y credibilidad a las prácticas cognitivas de las clases, de los pueblos y de los grupos sociales que han sido históricamente victimizados, explotados y oprimidos, por el colonialismo y el capitalismo globales. (Santos, 2009, p. 12)

Al igual que Santos, creemos que es imperante visibilizar estas subalternidades que implícitamente han sido creadas como inexistentes o poco fiables a ser una alternativa distinta al mundo creado. Los “otros” simplemente no han sido ocultados porque no comulguen con las ideas liberales, sino porque poco a poco han sido construidos dentro de la lógica liberal cómo inviables, como lo opuesto a lo que funciona o, en su defecto, a lo que es verdadero.

Por ello parte de la reflexión en este sentido es hacer posible lo imposible, rescatarlo del lugar al que lo marginaron y del que debe surgir para crear nuevas categorías de pensamiento; porque no puede haber duda alguna de que hay una crisis política que requiere nuevas formas

de entendernos como sociedad. La emancipación de los subalternos es una necesidad para volver a la heterogeneidad que caracteriza las relaciones sociales y los pueblos que habitan los mundos. Y más aún si pretendemos contribuir a develar si existen proyectos o dispositivos instalados en Colombia en clave contrahegemónica. Sin embargo, antes de examinar casos puntuales es preciso aclarar cierto tipo de conceptos que a la postre nos permitirán definir si algunos de estos proyectos reúnen cierto tipo de elementos que permitan considerarse contrahegemónicos.

Los filósofos italianos Antonio Negri y Paolo Virno, al igual que su par estadounidense Michael Hardt, nos proponen retomar el concepto de multitud, como una categoría de análisis que permite comprender ¿por qué para el sentido común, los otros o los “nadies” terminan siendo una amenaza constante para el proyecto liberal?

A pesar de sus diferencias conceptuales, especialmente en lo concerniente al lenguaje como explicación de un todo, nuestros filósofos contemporáneos coinciden en que el nacimiento del concepto de multitud, en un sentido positivo o mejor, en un sentido filosófico moderno, emerge con el filósofo neerlandés Baruch Spinoza, quien en contraposición al filósofo inglés Thomas Hobbes, le da una connotación revolucionaria y democrática. Tanto para Hobbes como para otros contractualistas de la época, la multitud hacía referencia a las gentes que no estaban organizadas, que vivían en el estado de naturaleza y que no son capaces de pactar porque no desean transferir sus derechos al soberano por su carácter plural (Virno, 2003).

Según los contractualistas, la multitud es lo opuesto al Estado, a la ley, a todo aquello que pueda significar un orden, los muchos, son una amenaza constante porque no comprenden el sentido “colectivo” de lo que supone organizarse como sociedad. Son rebeldes y, en el peor de los casos, inútiles y vagos. Al respecto Hobbes los definirá como la antítesis del pueblo. “Los ciudadanos, en tanto se rebelan ante el Estado, son la multitud contra el pueblo” (Virno, 2003).

Multitud y pueblo, pueblo y multitud son dos conceptos antagonistas que ponen de presente lo que hemos venido planteando. Pues para la razón liberal, el pueblo es la esencia del Estado, lo que le da vida, su materialidad en cuanto orden y modernidad. El pueblo es, entre otras cosas, lo común, la unidad compleja que congrega la idea del Estado, de la Nación, la lengua,

el territorio, la religión y la moral. Pero también desde esta concepción el pueblo es lo público.

La dualidad planteada siglos atrás obedece explícitamente a que estas categorías ya existían y luchaban por ser incorporadas en el nuevo relato del Estado y posteriormente en el de la nación. Por supuesto, la razón occidental terminó conquistando ese espacio, imponiendo el concepto de “pueblo”, para luego, más adelante, incorporarlo a la discusión como un sujeto político revolucionario que daría vida a la Revolución francesa y con ella a los estados-nación modernos.

Sin embargo y como bien sabemos, la Revolución francesa fue principalmente una revolución burguesa, liderada por personas ilustradas y comerciantes que disputaban el poder con el rey Luis XVI, y que poco tenía que ver con los intereses propios de las multitudes, muy a pesar de que en ella participaron ampliamente saliendo a las calles a luchar y a defender las ideas liberales o para este caso las del pueblo. El historiador inglés Eric Hobsbawm en su libro *Las revoluciones burguesas* nos cuenta sobre la estrecha relación que existió entre obreros y burgueses para derrocar a la monarquía absolutista bajo las ideas liberales²⁴.

Empero, lo que quiero señalar es que a pesar de que el término *multitud* haya sido invisibilizado al interior del Estado, no significa que las gentes o en este caso las multitudes

²⁴ “La libertad, la igualdad —y luego la fraternidad— de todos los hombres eran sus lemas. (En debida forma serían también los de la Revolución francesa.) El reinado de la libertad individual no podría tener sino las más beneficiosas consecuencias. El libre ejercicio del talento individual en un mundo de razón produciría los más extraordinarios resultados. La apasionada creencia en el progreso del típico pensador ‘ilustrado’ reflejaba el visible aumento en conocimientos y técnica, en riqueza, bienestar y civilización que podía ver en torno suyo y que achacaba con alguna justicia al avance creciente de sus ideas” (Hobsbawm, 1962, p. 14).

“Los obreros y los pequeños burgueses descontentos se encontraban al borde de un abismo y por ello mostraban el mismo descontento, que les uniría en los movimientos de masas del ‘radicalismo’, la ‘democracia’ o el ‘republicanismo’, entre los cuales el radical inglés, el republicano francés y el demócrata jacksoniano americano serían los más formidables entre 1815 y 1848” (Hobsbawm, 1962, p. 24).

hayan desaparecido. Por el contrario, siempre han estado ahí, aguardando el momento en el que sean ubicadas y recategorizadas para superar las crisis políticas que constantemente tienen las sociedades. Porque justamente son ellas las que han potenciado la idea de lo colectivo y/o lo comunitario, pues como lo menciona Spinoza (1986), son la potencia de un poder instituyente, que congrega a sujetos políticos capaces de articularse y superar conflictos. La multitud, justamente, es la unión de varias potencias que no se eliminan la una a la otra, sino que se fortalecen para construir algo mucho más grande y potente.

consta que el derecho del Estado o supremas potestades no es sino el mismo derecho natural, el cual viene determinado por el poder, no de cada uno, sino de la multitud que se comporta como guiada por una sola mente. Es decir, que, lo mismo que cada individuo en el estado natural, también el cuerpo y el alma de todo el Estado posee tanto derecho como tiene poder. (Spinoza, 1986, p. 100)

Pues el derecho de la sociedad se determina por el poder de la multitud que se rige como por una sola mente. Ahora bien, esta unión mental no podría ser concebida, por motivo alguno, sino porque la sociedad busca, ante todo, aquello que la sana razón enseña ser útil a todos los hombres. (Spinoza, 1986, p. 104)

Como veíamos antes, la hegemonía liberal se ha cimentado en la cooptación de las formas de actuar y de pensar, construyendo consensos políticos alrededor de una sola idea. Mientras que de lo que nos hablan Spinoza, Negri y Virno es de la conjugación de unas fuerzas multilaterales para constituir un poder en sí mismo, que no se transfiere al soberano, como lo plantea Hobbes con el pueblo, sino más bien que se mantiene y sostiene independientemente de quien gobierne. El Ejército Zapatista de Liberación Nacional (1994) en México lo ejemplifica mejor en una frase: “Mandar obedeciendo” lo que traduce que las multitudes mandan y el Gobierno obedece.

Está claro, pues, que nunca una multitud completa entregará a varios o a uno su derecho, si logra el acuerdo entre sus miembros y que las controversias, tan frecuentes en las magnas asambleas no degeneren en sediciones. Por consiguiente, la multitud solo transfiere libremente al rey aquello que no puede, por sí misma, mantener en su poder, es decir, la solución de las controversias y la rapidez de las decisiones. (Spinoza, 1986, p. 143)

En este sentido, son las multitudes el sujeto político capaz de gestar una nueva hegemonía, son la base para detonar un nuevo sentido común que rompa con los códigos políticos,

culturales, económicos y sociales en cualquier sociedad; son los otros, los nadie, los olvidados por el Estado quienes ofrecen la posibilidad de revolucionar la estructura. En Colombia por supuesto no es distinto.

Y es que, a diferencia de Europa, la emergencia de las multitudes en Colombia no es reciente, podríamos hablar de que por lo menos desde la rebelión comunera en 1781, en Socorro (Santander) existen expresiones políticas con estas características: la emergencia de unos valores instituyentes como la solidaridad, la redistribución, la justicia económica y social, la noción de paz y el cambio de condiciones materiales han estado presentes desde entonces.

Por esta y otras razones podemos afirmar que existe también un sentido común alternativo, contrahegemónico si se quiere, que está en constante tensión con el sentido común liberal decimonónico, al punto que hoy es capaz de disputarle espacios de acción, participación y poder en los barrios, en las calles, en los campos, en los resguardos indígenas y en los consejos comunitarios. Pero que no es lo suficientemente potente para transformar la cotidianidad. Las multitudes se han organizado, se han cuestionado y mediante el arte, la cultura y la política ejercen un control, no en vano las insurgencias han logrado perdurar y se escudan en la lógica del poder local y soberano. Sin embargo, hasta no alcanzar una hegemonía económica, difícilmente se podrá hablar de un proyecto contrahegemónico robusto que transforme el sentido común actual.

Gramsci en esto último es enfático, sobre todo porque no considera posible un proyecto emancipatorio sino se incluye y se supera la hegemonía del capital, las multitudes o en su lenguaje las subalternidades deben ser capaces de obtener los medios necesarios para rebelarse contra la opresión y, en este caso, en contra del patrón que domina los medios de producción. Las subalternidades, en cuanto son por demás una clase dominada, tienen que lograr desarrollar nuevos medios de producción que creen nuevas hegemonías y control conforme a la clase a la que pertenecen.

Por supuesto, huelga aclarar que Gramsci, al igual que Marx, carecen de un determinismo económico en sus análisis, muy a pesar de lo que algunos estudiosos han querido demostrar adjudicándoles incluso concepciones teleológicas de la historia. Lo cierto es que para ambos los medios de producción o las fuerzas materiales son el motor para mover la historia.

El conjunto de las fuerzas materiales de producción es, al mismo tiempo, una cristalización de toda la historia pasada y la base de la historia presente y futura; es un documento y, al mismo tiempo, una fuerza activa y real de propulsión. (Crehan, 2018, p. 35)

El problema es que durante más de doscientos años el sentido común liberal decimonónico ha dominado ampliamente las esferas políticas, sociales, económicas y culturales, siendo casi imposible constituir un bloque histórico hegemónico en términos gramscianos para que pueda, como en otros países latinoamericanos, abrirse paso otro tipo de concepciones de la sociedad y la vida. Incluso podríamos decir que ese sentido común, específicamente colonial, hacendatario y si se quiere conservador, del que nos habla Guillén, se logró articular cómodamente con estos valores liberales dando vida a una amalgama nacionalista y corporativista que cerraron el paso a otras formas de pensar el país. El pueblo colombiano ha estado atrapado entre esa racionalidad privada y corporativista del patrón, para justificar su lugar en el Estado y su violencia desenfrenada contra las multitudes.

Capítulo 3. Lo ausente e imposible como horizonte político

¿Por qué hablar todavía de la democracia como horizonte de una política emancipadora? ¿No es esto acaso un anacronismo pequeño burgués? ¿Una concesión imperdonable al eurocentrismo? ¿Una legitimación elitista del parlamentarismo liberal? ¿Un abandono resignado de la lucha de clases en nombre de las políticas multiculturales de la identidad? En cualquier caso, el deterioro de eso que llamamos “democracia”, pareciera estar a la vista: en nombre de la “extensión de la democracia” el ejército estadounidense invadió a Irak en el año 2003. En nombre de la “universalidad de la democracia”, el Gobierno francés impide que las mujeres musulmanas lleven cubierta la cabeza en lugares públicos. En nombre de la “seguridad democrática”, el presidente de Colombia, Álvaro Uribe, desencadenó una guerra sin cuartel contra los grupos armados insurgentes, a los cuales calificó de agrupaciones “terroristas”. En nombre de la “profundización de la democracia”, una serie de regímenes neoliberales en todo el mundo privatizan los servicios públicos y orientan las energías del Estado, ya no hacia la redistribución social de la riqueza, sino hacia la búsqueda de la prosperidad material y la felicidad por vía del consumo de bienes y servicios. ¿Acaso la democracia contemporánea no es otra cosa que un mecanismo de despolitización? ¿Será que la palabra “democracia” ha pasado a engrosar el vocabulario reaccionario? Castro-Gómez (2015, p. 304)

3.1 El buen sentido en lo alternativo

“El sentido común es un agregado caótico de concepciones dispares y en él puede hallarse cualquier cosa”.

Antonio Gramsci, cuadernos de la cárcel, citado en Crehan, 2018, p. 71

La sociología de las ausencias es la propuesta teórica que plantea Boaventura de Sousa Santos para visibilizar, comprender y desentrañar proyectos políticos que como menciona el portugués han sido suprimidos, inimaginados y desacreditados por los grupos hegemónicos. Su hipótesis está orientada a identificar los conflictos que se desatan por el choque entre la globalización hegemónica y la globalización contrahegemónica. Basado en la idea de que los de abajo o las multitudes tensionan el escenario global y son fuentes de experiencia social alternativa que permiten pensar una epistemológica del Sur. Entre los países estudiados por el sociólogo portugués, Colombia fue uno de los lugares que más iniciativas alternativas presentó, en cuanto a conocimiento, narrativas y discurso autóctono que posibilitan un

escenario para construir metodologías que desarrollen justamente lo opuesto a lo que la ciencia occidental nos ha planteado.

Como sabemos, Colombia es un país ampliamente diverso en sus tradiciones culturales y formas de organización política, no obstante, en la última constitución política del país se incorporó el concepto del *multiculturalismo*, reconociendo a los distintos grupos étnicos que habitan el país. Según el último censo poblacional, en Colombia existen alrededor de 87 pueblos indígenas y 64 lenguas amerindias, mientras que el mismo censo detalla que hay más de 10 millones de personas afrodescendientes, organizadas en su mayoría en comunidades negras, afrocolombianas, raizales y palenqueras²⁵. Pero también debemos contar al pueblo rom y a los campesinos y campesinas, que si bien a estos últimos no podemos categorizarlos como un grupo étnico, sí conservan unos saberes y tradiciones culturales distintos a los mestizos, así como una forma de organizarse y entender la vida en sociedad.

Justamente a esa diversidad epistémica es a la que Boaventura de Sousa Santos le apuesta y, por supuesto, nosotros también, ya no en simple clave antropológica, sino en un modo en el que logremos encontrar la fuente para una propuesta contrahegemónica local y, por qué no, globalizada. En primera instancia, somos conscientes de que es posible construir otros mundos y que la vía para encontrarlos y posibilitarlos es visibilizarlos, entenderlos y edificarlos. Por eso esta clase de reflexiones encaminadas a comprender el lugar que ocupamos en un momento específico de la historia.

Bajo estas consideraciones es propio de la reflexión explicar el sentido de común de estas multitudes o mejor, en términos gramscianos, de las subalternidades en Colombia que por demás como lo hemos mencionado, existen y cada vez están más presentes en la escena política, cultural, social y económica.

En principio podríamos decir que la característica principal que reúne el pensamiento alternativo en los subalternos en Colombia es lo que en su momento Gramsci llamó “el buen sentido” (*buon senso*), que no es otra cosa que una verdad moral o una máxima inquebrantable que reside en la conciencia de los seres humanos, y que al igual que el sentido común (*senso comune*) no es cuestionable o irrefutable en la cotidianidad. La diferencia

²⁵ Censo DANE 2005.

radica en que el sentido común parte de una reflexión netamente conservadora, es decir, neófobo, puesto que no está basado en hechos científicos, sino en tradiciones centenarias; además no tiene un carácter sistemático, por el contrario, es errático, muchas veces incoherente y está compuesto de informaciones acumuladas que conforman verdades obvias para un conjunto social. Mientras que, por su parte, el buen sentido es creativo y coherente; parte de una reflexión filosófica mucho más estructurada y que requiere de cuestionamientos más profundos al mismo sentido común puesto que constantemente lo interpela para prescindir de él. Al respecto, Gramsci dirá: “el núcleo sano del sentido común, lo que precisamente podría llamarse ‘buen sentido’ y que merece hacerse más unitario y coherente” (Crehan, 2018, p. 67).

El buen sentido es un sentido de carácter alternativo y revolucionario, con contenidos profundos producto de la dialéctica filosófica y/o intelectual que se genera a partir de la discusión de los campos cotidianos, responde a inquietudes humanas y se encuentra incluido en todos los estratos o clases sociales. No es exclusivo de las clases subalternas, pero sí de quienes están en constante reflexión y cuestionamiento, hasta podríamos encontrar un buen sentido en el pensamiento conservador de las élites, cuando de renovar sus categorías de pensamiento se tratará, incluso contra ellas mismas. Recordemos a Rancière cuando nos habla de un común repartido y unas partes exclusivas, sobre lo que está en disputa y lo que está condicionado.

No obstante lo anterior, sin duda podemos afirmar que esta característica, hoy por hoy, pertenece al movimiento alternativo colombiano, que diariamente disputa su espacio con el sentido común liberal decimonónico; pensemos por ejemplo en el plebiscito del 2016, cuando el gobierno de turno del presidente Juan Manuel Santos sometió a votación los acuerdos de paz firmados en La Habana con la guerrilla de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia-Ejército del Pueblo (FARC-EP) y el pueblo colombiano en las urnas el 2 de octubre del mismo año los rechazó con un 50,21%²⁶ de los votos, negando así la posibilidad

²⁶ El 2 de octubre del 2016 asistieron a las urnas 13.066.047 colombianas y colombianos a votar por el plebiscito por la paz con carácter vinculante para decidir si aceptaban o no los acuerdos firmados en La Habana con la guerrilla más antigua y grande de América Latina. El resultado fue 6.377.464

de pasar la página a cincuenta años de violencia y empezar una época de reconciliación. Los sectores políticos que acompañaron e impulsaron la campaña del sí a la paz fueron sectores de izquierda, alternativos y, si se quiere, con vocación contrahegemónica, que combatieron contra el discurso homóforo, guerrerista y tradicional de la campaña del no. ¿Por qué la mayoría le dijo no a vivir en paz?

Inicialmente, podríamos decir que ello obedeció a la animadversión que tiene el pueblo colombiano frente a las insurgencias, o a la narrativa creada treinta años atrás por el uribismo para desconocer su estatus político y calificarlas como un actor armado terrorista. Empero, a ciencia cierta, y sin lugar a dudas, podemos afirmar que fue el sentido común corporativista y de carácter privado el que impidió construir un proyecto colectivo como sociedad mucho más allá de lo que siempre hemos sido.

Por ello, los principios de solidaridad, el derecho a la paz, lo colectivo, lo comunal, la redistribución económica y la justicia social, entre otros, son horizontes que marcan un derrotero sobre lo nuevo y lo antiguo. ¿Acaso cualquier sociedad no quisiera vivir en paz? ¿Es la solidaridad una amenaza a la estabilidad política? El buen sentido no se cuestiona, pero sí está en duda porque no ha logrado tener una mayoría cualificada que construya un bloque histórico hegemónico.

La referencia al buen sentido como característica propia de los movimientos alternativos en Colombia es un marco de análisis que señala otras formas de interactuar en la sociedad. Los subalternos —para continuar con el lenguaje gramsciano— han reinventado el conocimiento social, no solo desde el lenguaje y los saberes, sino también desde la práctica y el quehacer cotidiano. Hoy, en Colombia, la frontera de lo común se ha ido desplazando; somos testigos de prácticas anticapitalistas en las grandes ciudades como Bogotá, Cali o Medellín, en las que podemos apreciar las huertas urbanas para buscar la soberanía alimentaria, ecobarrios como el barrio obrero de La Perseverancia en la localidad de Santa Fe, o las iniciativas que

votos por el sí, correspondiente al 49,79% y 6.431.372 votos por el no, correspondiente al 50,21%. Datos tomados de la Registraduría Nacional de Colombia.

giran alrededor de las pacas biodigestoras y el avance en la construcción de ecoaldeas comunitarias a lo largo y ancho del país, diecisiete para ser exacto²⁷.

Pero también en la ruralidad se puede encontrar varias iniciativas de carácter comunitario o colectivo, que justamente proponen superar la lógica consumista, depredadora e individualista. Los resguardos indígenas, los consejos comunitarios, las zonas de reserva campesina y los territorios agroalimentarios, son propuestas del orden contrahegemónico que reivindican un conocimiento ancestral para la emancipación social.

Justamente observamos cómo en el país, cada vez más el pensamiento y la acción están más articulados y en movimiento, casi todas las emergencias sociales apelan a ese *buen sentido* buscando superar el sentido común que nos gobierna. Inclusive, muchas de las luchas sociales y apuestas colectivas en el país, se diferencian de las de años atrás, en las que usualmente estaban enmarcadas por la conquista del poder político o la “toma del Estado”, mientras que las de hoy se circunscriben a la defensa de su territorio como reivindicación de un espacio para la vida en el que pueden desarrollar nuevos sentidos comunes y prácticas emancipatorias.

Por su parte, los denominados nuevos movimientos sociales presentan algunas continuidades con los movimientos sociales tradicionales, particularmente el movimiento obrero, y algunos cambios se siguen dando dentro del marco del Estado-nación, pero ahora el adversario y el lugar de las luchas no es necesariamente el Estado y poseen una fuerte carga identitaria y cultural, como es el caso del movimiento indígena en América Latina. (Wieviorka, 2009)

La filosofía de la praxis justamente está en movimiento y cada vez más sintonizada con la necesidad de un cambio, la crisis política y social del pensamiento y democracia liberal ha exigido que superemos esas formas tradicionales de concebir la vida. No en vano y por primera vez en la historia del país, un movimiento político con un discurso y propuesta progresista está encabezando las encuestas para la Presidencia de la República. Y es que en Colombia jamás una tercería, o si se quiere la izquierda política, ha tenido una oportunidad de llegar a ocupar la Casa de Nariño, y mucho menos bajo la intención de superar el

²⁷ Para consultar los lugares en donde está ubicadas la red de ecoaldeas y comunidades alternativas: http://ecoaldeasdecolombia.org/index.php?option=com_content&view=article&id=75&Itemid=36&lang=es

neoliberalismo y las prácticas coloniales que aún están ancladas en la cotidianidad política y social.

Paradójicamente, ha sido Colombia uno de los países en el que más propuestas alternativas podemos encontrar en América del Sur —como lo señala De Sousa Santos—, pero también es el país en el que justamente menos espacio hay para ellas. El sentido común ha luchado a sangre y fuego para que estas emergencias sociales no prosperen y que en lo posible desaparezcan. Por ello es significativo y bastante relevante que, y según las últimas encuestas²⁸, exista la posibilidad de un gobierno que dispute estos espacios.

Sin duda, para nosotros es importante exponer estos datos, y más cuando estamos haciendo una reflexión encaminada a visibilizar estas alternativas, pero sobre todo porque estamos *ad portas* de experimentar una coyuntura política sin precedentes para el país y muy seguramente para América Latina. Así las cosas, y en el camino de poder identificar las características de algunas de estas propuestas sociales y conocer si alrededor de ellas podríamos hablar de la consolidación de un proyecto político contrahegemónico, analizaremos a continuación una serie de entrevistas que realizamos a tres líderes representativos de estas emergencias sociales.

3.2 Poder en movimiento

En mi comunidad se nos enseña que la dignidad no tiene precio, que resistir no es aguantar, y a amar y valorar el territorio como espacio de vida, a luchar por este incluso poniendo en riesgo nuestra propia vida.

Francia Márquez²⁹

Hemos decidido acompañar esta reflexión de carácter filosófico-política con tres entrevistas a representantes de los movimientos sociales y políticos de este país con el fin de enriquecer el trabajo y desentrañar lo que ha sido una constante en estas páginas sobre el carácter contrahegemónico de algunos proyectos políticos en el país. Para esto elegimos a dos líderes

²⁸ Las últimas encuestas por la carrera a la Presidencia en Colombia muestran al candidato Gustavo Petro con un 35% de intención de voto de las y los colombianos, y casi doblando a su inmediato antecesor, quien registra una intención de voto del 20%. Encuesta realizada por el Centro Nacional de Consultoría y publicada el 20 de mayo del 2022.

²⁹ Palabras en el discurso de Francia Márquez al recibir el Premio Goldman 2018.

y voceros y una lideresa de los movimientos sociales más grandes del país en los últimos años. Marcha Patriótica, el Congreso de los Pueblos y Estamos Listas. Los entrevistados fueron: César Jerez Martínez, líder nacional de la Marcha Patriótica y vocero nacional de la Asociación Nacional de Zonas de Reserva Campesina (Anzorc) y candidato al Senado de la República por el movimiento político Fuerza Ciudadana; Alberto Benavides Mora, exvocero nacional del Congreso de los Pueblos y candidato al Senado de la República por la lista nacional del Pacto Histórico; y Marcela Tovar Thomas, vocera de la Dirección Nacional de Campaña, del movimiento político Estamos Listas.

El poder en movimiento es un concepto compuesto que trae a colación el politólogo estadounidense Sidney Tarrow para referirse a los movimientos sociales emergentes que buscan un cambio frente al sistema hegemónico. En su entender, define a los movimientos como “desafíos colectivos planteados por personas que comparten objetivos comunes y solidaridad en una interacción mantenida con las élites, los oponentes y las autoridades” (Tarrow, 1997, p. 21) y que tienen una serie de propiedades básicas para ser considerados como tal: *desafío colectivo, objetivos comunes, solidaridad e interacción mantenida*.

Siguiendo su línea, el poder en movimiento no es otra cosa que la expresión de fuerzas antagónicas a las élites que dominan el país con el fin de disputar un espacio en los centros de poder; sin embargo y como pregunta orientadora en la que basa su investigación, Tarrow manifiesta que el poder popular emerge con gran efervescencia en un punto coyuntural, pero que rápidamente tiende a desvanecerse o diluirse porque se logra el objetivo o por el contrario no termina por alcanzarlo y el desgaste de la lucha disuelve a las multitudes.

Por esto es importante señalar que no todo movimiento social es en sí mismo un proyecto contrahegemónico, ni busca en su esencia llegar a serlo, ya que cada uno corresponde a una coyuntura y a una lógica particular conforme a los objetivos que se trazan. Y es que un proyecto de estas características tiene que estar dirigido a desestabilizar la estructura o los consensos ideológicos, y ello en particular, como hemos visto, requiere de tiempo. El sentido común no puede ser transformado sencillamente por la emergencia de un movimiento social que en un par de años desaparece. Así, nos preguntamos si los tres movimientos en cuestión, que además reúnen un grueso de la base popular en Colombia, tienen en su ADN una apuesta por subvertir el orden y transformar el sentido común colombiano.

Huelga la pena aclarar que el movimiento social Marcha Patriótica dejó de existir como un movimiento de masas en el 2016, antes de la firma del acuerdo de paz con las FARC-EP, pero sigue operando como una coordinadora popular de procesos, con las distintas asociaciones campesinas y con las organizaciones agrarias.

Marcha Patriótica

Marcha Patriótica funde sus orígenes el 20 de julio del 2010, día en el que se cumplieron doscientos años del grito de independencia en Colombia y en el que se llevó a cabo una marcha multitudinaria, apoyada mayoritariamente por organizaciones sociales de base, campesinos y jóvenes estudiantes, en contra del Gobierno neoliberal de Álvaro Uribe Vélez y con la consigna de alcanzar “la segunda y definitiva independencia”. Asimismo, dentro de sus postulados abogaba por la salida negociada al conflicto y una reforma agraria.

La Marcha Patriótica, sin lugar a dudas, fue el movimiento social más grande en la primera mitad de la década pasada, pues contaba con organizaciones como la Coordinación Nacional de Organizaciones Agrarias y Populares (Conap), la Asociación Campesina del Valle del Río Cimitarra (ACVC), la Asociación Nacional de Zonas de Reservas Campesinas (Anzorc) y la Federación Nacional Sindical Unitaria Agropecuaria (Fensuagro), entre otras muchas de origen urbano. Sin embargo y como ya lo mencionamos, deja de tener relevancia luego de los acuerdos de paz, ya que como nos lo dice César Jerez en la entrevista, el movimiento de masas tenía una sola convicción de preparar el escenario para una eventual paz negociada con el Gobierno nacional, toda vez que fue una iniciativa de las FARC-EP pensada exclusivamente para ello.

En este sentido, la Marcha Patriótica, a pesar de ser el movimiento más grande del país en la última década, y como lo confirma nuestro entrevistado, no tenía una vocación contrahegemónica, nunca estuvo pensada para desarrollar procesos sostenidos en el tiempo, más allá de que la misma guerrilla comunista si estuviera en clave de hacer una revolución de tipo armada que desestabilizara el orden social, político, económico y cultural, como fueron las tendencias de las insurgencias en América Latina.

El hecho de que la Marcha no tuviera *per se* esa vocación de cambiar códigos o comportamientos cotidianos, sin duda la paz como bandera política, en un país que ha estado mediado por el conflicto armado y que le dijo que no a la paz, se convierte en un orden a

subvertir, aunque no por esto se pueda entender que es una propuesta política con vocación para ello. De todas formas, vale la pena analizar más en profundidad el interior del movimiento y en especial el de sus organizaciones, porque en ellas quizás sí podamos encontrar esas subalternidades buscando transformar los distintos órdenes.

El caso de Anzorc puede ser un buen ejemplo de ello, ya que como se señala en su página web es “un proceso de articulación de las organizaciones campesinas colombianas, que busca el reconocimiento pleno de los derechos del campesinado y el ejercicio de la territorialidad a través de la figura de zonas de reserva campesina” (Anzorc, s. f.). En este asunto hace referencia a un ejercicio de territorialidad que a pesar de estar consignado en la Ley 160 de 1994 y es de carácter institucional, y que a la postre tiene como objeto

Regular la ocupación y aprovechamiento de las tierras baldías de la nación, dando preferencia en su adjudicación a los campesinos de escasos recursos, y establecer zonas de reserva campesina para el fomento de la pequeña propiedad rural con sujeción a las políticas de conservación del medio ambiente y los recursos naturales renovables y a los criterios de ordenamiento territorial y de la propiedad rural que se señalen. (Ley 160 de 1994, capítulo I, artículo 9)

Existen prácticas culturales distintas a las otras instituciones u órdenes territoriales a los que hay en el país. Como lo señala Jerez, Anzorc es una propuesta de orden contrahegemónico, que va mucho más allá del proceso de paz, pero sobre todo porque está enmarcada bajo una lógica de la defensa y lucha por la tierra, así como su referente ideológico el Movimiento Sin Tierra en Brasil,

Anzorc siempre se propuso como una construcción amplia, más allá de las simpatías hacia las FARC como proyecto, como proyecto contrahegemónico. Nosotros veíamos y el planteamiento estratégico de Anzorc era crear un movimiento donde llegara mucha más gente, incluso víctimas de las mismas FARC, y en esa construcción se dieron experiencias de ese tipo, por ejemplo, organizaciones campesinas de cristianos, de protestantes, que sus líderes fueron víctimas de las FARC³⁰.

Bajo estas consideraciones, la lucha por la tierra y su organización más allá del marco institucional que se ofrece, hay una economía campesina, una idea de la propiedad, de

³⁰ Véase en el anexo 1 la entrevista a César Jerez.

cuidado del medio ambiente que a la postre son prácticas que buscan subvertir el orden en el largo plazo, demostrando que sí es posible organizar la vida en el territorio de otra manera. En este caso, valdría la pena hacer un estudio mucho más amplio sobre lo que Anzorc puede ofrecer para la construcción de un bloque histórico hegemónico, aunque hoy por hoy tengan una grave crisis interna.

la lucha es por la tierra, pero hay unos problemas estructurales de acceso a la tierra, de formalización de la propiedad, de desarrollo rural, de armonizar la cultura y la economía campesina con la conservación ambiental en la última etapa, que es necesario resolver, si no lo productivo no tiene sentido, porque entre otras cosas todos los aspectos productivos, la comercialización y la venta de los productos requieren que estén resueltos los problemas abajo, en la tierra, sin eso todas las otras medidas son superficiales... Por eso es que aquí la solución no es la agroindustria, como dice Petro³¹.

Congreso de los Pueblos

Respecto al Congreso de los Pueblos, en principio, podemos argumentar que su esencia es mucho más amplia, heterogénea y rica en saberes y planteamiento teóricos que la Marcha Patriótica; ello porque se alimenta de fuerzas sociales y políticas de la ruralidad que no se circunscriben única y exclusivamente al campesinado colombiano, ni a la lucha por la paz. Los pueblos indígenas, las comunidades afrocolombianas, los movimientos sindicales, los movimientos feministas, ambientalistas, campesinos y organizaciones urbanas de base hacen parte del conglomerado que integran este movimiento social y político. Su génesis se remite también al 2010, exactamente entre el 8 y 12 de octubre en la Universidad Nacional de Colombia, donde se realizó justamente un congreso de todos los pueblos colombianos para reivindicar la lucha por la defensa de los territorios, la defensa del agua, las prácticas del “sumak kasay” o el buen vivir, un nuevo ordenamiento territorial, la salida negociada al conflicto armado con el Ejército de Liberación Nacional (ELN), entre otras.

Una de las características que más nos llama la atención en esta propuesta alternativa es que nos plantea la interculturalidad como concepto, en oposición a lo expuesto en la Constitución Política de Colombia referente a la multiculturalidad. Como es bien sabido, este último concepto en nuestra carta magna, ha buscado el respeto y la tolerancia a las diferentes culturas

³¹ Véase en el anexo 1 la entrevista a César Jerez.

y pueblos en el país; la multiculturalidad obedece a esa idea liberal de coexistir los unos con los otros, pero no bajo una idea de relación o intercambio sino de reconocimiento consensuado. Inclusive parte del multiculturalismo es que puede tender a categorizar o clasificar las diferentes culturas, otorgándoles un orden de importancia en los asuntos del país. Mientras que, por su parte, la interculturalidad y, en especial, el entendido por el Congreso de los Pueblos, está bajo la idea de “posibilitar la emergencia de nuevas subjetividades políticas en los territorios” (Cortés, 2019), como lo plantea Germán Cortés en su tesis de doctorado en la Universidad Externado de Colombia. Pero, además, la condición de relacionarse con el otro, con el diferente, e inclusive de asumir y adoptar nuevas características que potencia a los pueblos. La interculturalidad podría estar enmarcada en esa idea spinoziana de obtener lo mejor del otro sin la necesidad de opacarlo o eliminarlo, en cuanto la multitud se potencia cuando agonalmente saca lo mejor de sí. En esta idea, sin duda, vemos una apuesta genuina por transformar parte del sentido común, sobre todo porque busca una relación de todos los pueblos, evitando la segregación de los territorios y la división de clases, si se quiere.

Y es que parte de la propuesta del multiculturalismo ha sido la de tolerar la diferencia, sin poderla comprender; recordemos, por ejemplo, que hoy en Colombia producto de la multiculturalidad, tenemos conflictos interétnicos por el territorio; pueblos indígenas y comunidades negras constantemente que se disputan derechos territoriales. Unguía en el Chocó, y San Rafael y Monte Teta en el norte del Cauca, por mencionar algunos. Pero, por si fuera poco, también tenemos conflictos entre campesinos y pueblos indígenas y campesinos con comunidades negras; el Cauca y la zona del Catatumbo en norte de Santander nos pueden hablar mejor de ello. Por lo que en este caso la interculturalidad le apuesta a resolver esa clase de conflictos en cuanto permite la interacción, el relacionamiento y construir en la diversidad. Carlos Alberto Benavides, exvocero del Congreso de los Pueblos, lo plantea en estos términos:

A finales de la década del 2000 hay una serie de convocatorias, justamente en esa clave que te decía antes, como pluralista y en movilización, que es la otra característica que me faltaba, que es una suerte como lo diría un autor Caro, como el poder en movimiento, ese pluralismo se expresa en movimiento de diversas maneras, desde la lucha como una expresión de convergencia general de procesos que están en disputas territoriales, culturales, productivas

y políticas y hay una matriz allí que me parece importante, que creo que es uno de los gérmenes de lo que está ocurriendo ahora que es la relación entre la minga social y comunitaria y el llamamiento, quiero llamarlo así, a un congreso de los pueblos. La minga traza una forma de ser poder en movimiento, de caminar la palabra, convocando a la diversidad regional, a la diversidad de los pueblos, a lo popular como esa diversidad de clases que se expresan³².

De igual manera, la propuesta de ordenar el territorio alrededor del agua y la cultura es una intención de desarrollar sistemas alternos a la organización de la vida en sociedad. Al igual que la Marcha Patriótica y Anzorc, con las zonas de reserva campesina, el Congreso de los Pueblos le apuesta a la soberanía alimentaria con los territorios campesinos agroalimentarios, una ordenación de la vida campesina para proteger la cultura y los saberes ancestrales que además garantice los derechos políticos, sociales y económicos de quienes los habitan.

Los territorios agroalimentarios, además, buscan extrapolar la explotación de los recursos naturales en cada uno de los territorios, por lo que son formas organizativas para su defensa y cuidado. De igual manera, en su interior, la democracia participativa opera como resultado de empoderar al sujeto y superar la democracia representativa ya que el principio fundamental del movimiento social es el de “caminar la palabra” o el “poder en movimiento”.

Es un territorio concebido (pensado), habitado y organizado por nuestras familias, comunidades y organizaciones campesinas orientado por un plan de vida digna campesino, resultado de procesos organizativos, sociales, políticos, económicos y culturales. Allí, como campesinos, hombres y mujeres construimos nuestras relaciones sociales y comunitarias y tenemos una relación directa y especial con la tierra, la naturaleza y el agua, fruto de procesos y prácticas sociales y productivas donde se unen el pasado y el presente³³.

Sin embargo y como nos lo expresa Benavides, difícilmente y a pesar de que reúne varias particularidades contrahegemónicas, podemos considerar al Congreso de los Pueblos un proyecto político en este sentido, no porque no esté encaminado a ello, sino porque aún no cuenta con una mayoría cualificada y una tendencia a crecer y expandirse para consolidarse como alternativa para el pueblo colombiano. De hecho, hoy estas iniciativas dentro de su

³² Véase en el anexo 2 la entrevista a Carlos Alberto Benavides.

³³ Coordinadora Nacional Agrario (CNA). <https://www.cna-colombia.org/1745-2/>

núcleo pueden ser consideradas tendencias emancipatorias que son producto de las luchas históricas para la exigencia de derechos y están activas en cuanto se vulneren.

No, yo no pensaría que un proyecto contrahegemónico, creo que como tal un proyecto no, creo que lo que existe en Colombia son lo que podríamos llamar por un lado unas tendencias emancipatorias históricas y por otro lado una serie de dinámicas en movilización que intentan constantemente irrumpir en el escenario político, territorial, cultural y económico del país y que se han trazado desde allí apuestas de transformación. Veo una tendencia histórica por un lado, emancipatoria si se quiere, y por otro lado la irrupción de dinámicas de movilización y lucha social³⁴.

Habría que esperar un tiempo y sobre todo si el proyecto político alternativo más grande que en este momento está encabezado por Gustavo Petro y Francia Márquez, se logra consolidar, para que estas emergencias alternativas puedan obtener mayor visibilidad y apertura en el marco normativo del Estado para poder desarrollar varias de sus propuestas. En este caso, por ejemplo, algunos ven necesario un cambio en la Constitución Política de Colombia para que tengan cabida otras visiones, sobre todo en lo concerniente al ordenamiento territorial.

Estamos Listas

Reflexionar sobre un movimiento político integrado solo por mujeres y de carácter feminista es, de por sí, bastante sugestivo y novedoso; hasta el momento no hemos encontrado parangón en América Latina o en el mundo, sin duda debe haber uno o varios casos similares, pero ni siquiera nuestra entrevistada tiene referencia de ello. Lo que de entrada nos está diciendo que es un movimiento político endémico, único y con una apuesta genuina por resolver exclusivamente problemas que les atañen solo a las mujeres en este país.

Estamos Listas es un movimiento político fundado en Medellín en el 2017, luego de que un grupo de mujeres se negara a que un país como Colombia, el año inmediatamente anterior, le dijera no a la paz en el plebiscito. Esta coyuntura posibilitó que se fueran conformando círculos de confianza con vocación de poder feminista para lograr participar en las discusiones políticas en otros órdenes. En el 2019, en las elecciones locales, lograron una concejalía con más de 28.000 votos y dos edilesas en el corregimiento de Santa Elena; después de esto decidieron ampliar el movimiento al resto del país, realizando el 5 de abril

³⁴ Véase en el anexo 2 la entrevista a Carlos Alberto Benavides.

del 2021 su primera Convención Nacional Feminista en Honda (Tolima), en la que se proclamó a Francia Márquez y a Ángela María Robledo como las candidatas feministas del movimiento a la Presidencia de la República. Un año después lograron la certificación de la Registraduría para presentar una lista al Senado, con más de 100.000 votos.

En la conversación con Marcela Tovar, activista del movimiento, ella considera, en primera instancia, que aún no podemos hablar de un proyecto político contrahegemónico capaz de subvertir el orden político que está instalado, aunque para ella Estamos Listas reúne todas las condiciones para hacerlo, porque a diferencia de las demás apuestas políticas, el movimiento feminista está pensado desde una lógica distinta a lo tradicional en las formas y quehaceres políticos. El simple hecho de que hayan roto con la izquierda tradicional y patriarcal, pone un derrotero frente a aquello que precisamente se quiere cambiar. Y es que durante años la mujer ha sido invisibilizada en espacios políticos, y solo ha sido tenida en cuenta para “rellenar” las listas que se conforman para las distintas corporaciones.

Nosotras creemos que todo lo que digamos que suceda en los territorios, como en aquellos lugares subrepresentados, los movimientos diversos, LGBTI, todo esto, pues son propuestas contrahegemónicas, por eso en Estamos Listas intentamos recoger todo esto, incluido el tema de drogas de mujeres cannábicas y demás, pero sí consideramos que los movimientos políticos que existen lo que han es usado a las mujeres y por eso nace Estamos Listas, porque han utilizado a las mujeres como un herramienta para, pero no con la intención de darnos poder³⁵.

El diferencial que ofrece Estamos Listas es el de un movimiento que está pensando en clave de lo femenino, de la sororidad y desde el sentir de ser mujer. La política históricamente ha sido masculina y por defecto machista y patriarcal, buena parte o en su mayoría de nuestro sentido común también termina por operar desde unas lógicas excluyentes que le otorgan un papel secundario a la mujer, pues como exponía cien años atrás Simone de Beauvoir (1949) en su célebre investigación *El segundo sexo*:

La sociedad siempre ha sido masculina; el poder político siempre ha estado en manos de los hombres. “La autoridad pública o simplemente social pertenece siempre a los hombres”,

³⁵ Véase en el anexo 3 la entrevista a Marcela Tovar.

afirma Lévi-Strauss al final de su estudio sobre las sociedades primitivas. (Beauvoir, 1949, p. 27)

[...] la peor maldición que pesa sobre la mujer es estar excluida de estas expediciones guerreras, si el hombre se eleva por encima del animal, no es dando la vida, sino arriesgándola; por esta razón, en la humanidad la superioridad no la tiene el sexo que engendra, sino el que mata. (Beauvoir, 1949, p.24)

Una visión que por demás se aleja del materialismo histórico y, si se quiere, de un determinismo económico, ya que la división del trabajo no parte desde la lucha por lo material sino desde la vida. Por ello, pensar en un movimiento exclusivo de mujeres es de por sí un contrasentido, en un modo positivo, que va en contra de todo lo establecido, la feminización de la política justamente busca que esos espacios que han sido olvidados, hoy se ocupen por buena parte de las mujeres. No en vano, apenas el 18%³⁶ de los escaños ocupados en el Congreso de la República de Colombia son de mujeres. Una tendencia que además se ha mantenido desde la Constitución del 91, es decir en treinta años, y en una república que tiene ya doscientos años de historia.

La democracia entonces en Colombia solo ha sido pensada desde y para los hombres, pues el Estado no es otra cosa que la representación masculina del poder para organizar la sociedad, en este sentido, el movimiento político feminista Estamos Listas rompe con cualquier paradigma establecido y puede irrumpir además en otras formas de los partidos tradicionales en los que cada vez más las mujeres toman las vocerías, la experiencia, sus decisiones, sus elecciones; su toma de decisiones al interior del movimiento puede ser la apertura a nuevas formas de hacer política en el país. Desde esta perspectiva podríamos hablar de un proyecto contrahegemónico en un plazo muy corto, siempre y cuando, reiteramos, hay una apertura democrática en los próximos gobiernos nacionales y en especial en el de Gustavo Petro. Muy a pesar de que, como lo menciona Marcela, no existe ningún acuerdo programático o de semejante índole con el candidato a la presidencia, por las formas patriarcales y violentas de hacer la política y especialmente por su silencio frente a casos que

³⁶ Observatorio de Igualdad de Género de América Latina y el Caribe. Poder legislativo: porcentaje de escaños ocupados en los parlamentos nacionales. <https://oig.cepal.org/es/indicadores/poder-legislativo-porcentaje-escaños-ocupados-parlamentos-nacionales>

hoy están siendo investigados por las autoridades de algunos de los miembros que acompañan el Pacto Histórico.

Nosotras creemos que es Francia Márquez, no Gustavo Petro. A ver, el tema de Petro pues obviamente ha sido un tema de discusión dentro del movimiento. Nosotros en Honda en la proclama feminista que hubo se proclamaron a Ángela María Robledo y a Francia Márquez, que el movimiento Estamos Listas les propuso que fueran ellas las candidatas y que las apoyaríamos. Pues Ángela María finalmente decidió que no y nosotros desde la consulta estamos apoyando a Francia Márquez que ha sido nuestra candidata, pero esto a través de un proceso también de votación de la militancia, no fue que como hicimos la proclama entonces lo natural era que Francia Márquez fuera nuestra candidata, no, se hicieron espacios de conversación, espacios de debates y después de eso se sometió a votación y ganó. Una vez quién es el candidato, es Gustavo Petro, y además Francia es la vicepresidenta, se discutió al interior del movimiento el apoyo o no al Pacto Histórico, donde evidentemente hay muchas mujeres que son muy críticas con el apoyo al Pacto Histórico precisamente por este tipo de violencias, por personalidades del Pacto que son conocidas y que han ejercido violencias muy fuertes contra las mujeres y que además Petro ha sido absolutamente condescendiente con estas personas³⁷.

Finalmente, la irrupción en la política de un movimiento feminista, ya no de carácter social, sino político y con vocación de poder, quizás en una década o dos, permita al país, como en su momento sucedió en Brasil, Argentina y Chile, tener la primera presidenta de la historia, la feminización de la política en un sentido además no estrictamente liberal llegó para quedarse y está haciendo historia cambiando nuestro sentido común.

3.3 Defender la democracia

Considero que es importante distinguir la democracia liberal del capitalismo democrático y entenderla en términos de lo que la filosofía política clásica conoce como régimen, una forma política de sociedad que se define exclusivamente en el plano de lo político, dejando a un lado su posible articulación con un sistema económico.

Mouffe (2003, p. 36)

Nos parece importante finalizar esta reflexión de carácter filosófico preguntándonos por el concepto de democracia y su necesidad de defenderla como horizonte político, especialmente

³⁷ Véase en el anexo 3 la entrevista a Marcela Tovar.

de cara a lo que acontece en Colombia sobre la posibilidad de desarrollarla desde una visión agonal y constituyente de lo social como vimos antes. Y es que, desde nuestro entendimiento, la democracia es un concepto que está en riesgo, sobre todo por la avanzada de los discursos neoconservadores que la reducen simplemente a un tema electoral y a la idea de economía política, que desde el sentido común schmittiano conciben que existe un orden que responde única y exclusivamente a las decisiones de mercado.

Para limitar la democracia los neoconservadores echan mano a una “economía política” que “tiende a demostrar que los comportamientos humanos tomados en conjunto admiten una racionalidad esencial, un cierto orden preestablecido, que no está lejos de la ‘mano invisible’ que divisaba en el siglo XVIII Adam Smith”. Ello equivale a decir que grandes decisiones públicas y complejas acciones del Estado, de las agrupaciones o de las empresas, responden aproximadamente a los mismos principios que rigen el mercado. (Lechner, 1982, p. 3)

Por ello creen que la democracia solo es posible ejercerla en cuanto existe libertad para comprar y vender, o en su defecto, para mercantilizar la vida de cualquier persona o animal. Amparados en las lógicas de la libertad, suponen, como lo hemos expuesto, que debemos someternos a luchar inclementemente por obtener un mejor futuro, incluso discriminando o excluyendo a quienes no son capaces de alcanzarlo, la democracia entonces, se reduce a las personas que heredan grandes fortunas, hacen parte de un grupo político y/o son familiares de algún banquero.

A través del dolor y la muerte, Occidente (el capitalismo) purga su decadencia y revitaliza su superioridad. Es la misma filosofía catastrofista que sospecha Galbraith tras el “modelo” de Friedman. Nada es tan bueno para un sistema económico como sufrir. Las administraciones débiles son entresacadas; los negocios débiles son marginados; el desempleo enseña a la gente el valor del trabajo. Los fuertes son hechos más fuertes por el sufrimiento. (Lechner, 1982)

No en vano entonces, en los últimos tiempos, las multitudes en Colombia han tenido que salir a defenderla, buscando, entre otras cosas, mecanismos como la tutela para garantizar sus derechos frente a la lógica del mercado; las EPS, por ejemplo, en su afán de monetizar, han negado toda clase de atención a los usuarios porque no pueden simplemente pagar un procedimiento, o en el caso de la educación, limitar su acceso exclusivamente a aquellos jóvenes que pueden pagar costosas universidades. No es una cuestión de caprichos o tesis

regresivas, por el contrario, es la necesidad de romper con un sistema que cercena, violenta y mata a los de abajo, a los pobres, a los subalternos o a las multitudes.

La idea de democracia no concurre o no logra dialogar con el sistema liberal, que por demás es un sistema privatizador y consumista. La herencia griega no es compatible con nuestras formas de vida y no lo es porque los conceptos de libertad e igualdad no son semejantes a pluralismo y agonismo. Como veíamos con Schmitt, el liberalismo es una propuesta totalizadora, homogeneizante y además limitada para un solo pueblo.

De hecho, la crítica del jurista alemán Carl Schmitt al sistema liberal, sin duda es una crítica demoledora al sistema de principios y creencias decimonónicas del siglo XIX y, por consiguiente, al sentido común que la dirige y gobierna. Como vimos al comienzo de esta reflexión, las tesis del alemán, que en su momento fueron utilizadas por el nazismo en los años treinta del siglo XX, muchos años después fueron retomadas por los teóricos de la izquierda marxista para replantear los postulados y nuevas teorías que permitieran no solo superar la democracia liberal representativa y el sistema neoliberal sino justamente la anquilosada propuesta marxista de los años setenta y ochenta.

Justamente serán la filósofa y politóloga belga Chantal Mouffe y el filósofo argentino Ernesto Laclau, quienes retomarán a Schmitt para evidenciar el fracaso del concepto de democracia liberal y el riesgo que supone seguir manteniéndola en la modernidad. No solo porque en un mundo cada vez más globalizado, heterogéneo y pluralista no puede seguir imperando la idea del consenso y la idea de la ausencia de conflictos, sino porque es necesario estirar el concepto de democracia a los más necesitados, a quienes nunca han tenido la oportunidad de ser. En su libro *La paradoja democrática*, Mouffe (2003) sostiene que un proyecto democrático moderno debe considerar a todas las diferencias con la posibilidad además de poder ser. Es decir, no simplemente dentro del ámbito del reconocimiento sino en la condición que permite desarrollarse sin el miedo a ser olvidados o aniquilados por el sistema o en su defecto por el mercado.

Sugiero que todas las formas de pluralismo que dependan de una lógica de lo social que implique la idea del “ser como presencia” y considere la “objetividad” como algo perteneciente a las “propias cosas” llevan necesariamente a la reducción de la pluralidad y, en último término, a su negación. (Mouffe, 2003, p. 37)

Para ambos filósofos, las fuerzas antagonistas que subsisten en cada una de las sociedades son sinónimo de que estamos ante un escenario axiológico que la democracia moderna debe empezar a resolver, pero no desde una condición extremista en la cual no se comprende lo político, como sucede con la democracia liberal, y que Schimtt agudamente señaló, sino desde la situación en la que el pluralismo también contiene relaciones de poder, subordinados y por supuesto antagonismo o conflictos que no pueden sencillamente negarse a vivir.

Nuestra preocupación, entonces, está ceñida a que el concepto de democracia y en especial en Colombia, aún no se logra comprender desde esta clase de nociones, de hecho, buena parte de este razonamiento, parte desde lo común, como un presupuesto de defender el consenso, la mayoría de nuestros políticos constantemente en sus discursos de campaña o de gobierno, hacen un llamado al consenso para no caer en los extremos o polarizar la sociedad³⁸.

En ese sentido, la agudización de los conflictos que se vienen presentando en el país y su escalamiento, requiere que se les empiece a dar trámite desde otra condición, una mucho más radical y agonal que supere la homogenización y el consenso como institución para su resolución. Tanto Mouffe como Laclau proponen en sus análisis que los sujetos sociales empiecen a comprender los límites de sus pretensiones en la sociedad, pasando además a ser sujetos políticos activos y propositivos en el marco de una democracia mucho más participativa que reconozca la convivencia con el otro.

El simple entendimiento del otro supone, además, que no es posible concebir la sociedad sin poder o, en este caso, sin la condición instituyente de generar potencia y cambios sobre esta. La democracia es un constante juego de cadena de equivalencias en el que ninguna persona puede reclamarse desde un nosotros como idea totalizadora y por el contrario debería pensarse desde la condición de identidades colectivas que se nominan y constituyen lo diferente.

Laclau y Mouffe van más allá del liberalismo. Los dos filósofos se desmarcan de la tesis liberal según la cual, la libertad se predica únicamente del individuo, pues “no es posible nunca tener derechos individuales definidos de manera aislada, sino solamente en contextos

³⁸ El 3 de mayo del 2021, en el marco del paro nacional producto de la reforma tributaria, Juan Manuel Galán hacía un llamado al diálogo nacional entre los diferentes sectores políticos para llegar a un consenso y deponer los odios.

de relaciones sociales”. Lo cual significa que un derecho solo puede ser ejercido colectivamente, pues supone la existencia de derechos iguales para todos los sujetos. Nadie es individualmente libre a menos que los demás sujetos involucrados en la misma relación social también lo sean. (Castro-Gómez, 2015, p. 323)

Así las cosas, la democracia radical está pensada y expresada como un lugar comunitario, colectivo, construido políticamente entre todos los sectores, con pesos y contrapesos o en una cadena de equivalencias que superen la desigualdad, la pobreza, la exclusión, la homogeneización del pensamiento, entre otros muchos problemas que se han ido señalando a lo largo y ancho de estas páginas. Por supuesto no en una idea utópica de la sociedad, sino justamente en un lugar que no responde a pretensiones teleológicas y que constantemente se instituye y se constituye para dar paso a una voluntad común y con ello a una nueva hegemonía que abra campo a un nuevo sentido común.

Conclusiones

Construir una reflexión sobre el sentido común en Colombia o en cualquier parte del mundo que desentrañe las formas cotidianas de pensar y hacer no es una tarea sencilla, mucho menos, cuando se trata de develar en su recorrido propuestas de carácter contrahegemónico invisibilizadas por ese mismo sentido común. Nuestra primera gran conclusión, después de un largo recorrido, es que aún son muy precarios los estudios en el país que se pregunten sobre el más común de los sentidos, ello en clave de comprender mejor aún nuestros sentires en las relaciones políticas, económicas, culturales y sociales. Una sociedad como la colombiana, atravesada por una serie de violencias merece más estudios en profundidad que analicen las condiciones por las cuales no hemos podido superar doscientos años de sangre y fuego. Parte de comprender nuestro sentido común podría arrojar muchas más categorías analíticas que permitan en su diferencia abordar, no solo el conflicto armado, sino, sobre todo, el conflicto social en los centros urbanos, al tiempo que podría también ayudarnos a plantear nuevos marcos de referencia para comprender lo político de cara a desarrollar una mejor política.

La segunda conclusión o dimensión sobre esta reflexión filosófico-política es la de confirmar los diferentes estadios o niveles en los que gobierna el sentido común liberal decimonónico en la sociedad colombiana. Efectivamente, comprendimos que la racionalidad privada tiene un gran alcance en las formas en las que decidimos relacionarnos y construir socialmente. Una racionalidad que por antonomasia no está articulada y crea varios órdenes que deben constantemente aceptarse o negociarse para poder convivir. Así, vale la pena señalar que este tipo de sentido común nos impide reconocernos y a su vez construir un proyecto colectivo de mayor alcance, uno si se quiere, de carácter nacional en lógica del sistema liberal moderno o profundizando un poco más, en un proyecto de carácter plurinacional.

Por otra parte, podemos mencionar que el hecho de habernos preguntado sobre la racionalidad del sistema liberal desde una condición ontológica nos lleva a resolver la paradoja que han planteado los teóricos sobre la imposibilidad de superar el capitalismo desde el capitalismo, una vez que se logra comprender al agonismo político como propuesta para crear una cadena de equivalencias que supongan instituir nuevas hegemonías y por ende nuevos sentidos comunes, en los que, y a pesar de que la estructura ha permeado casi todos los campos del pensar y quehacer cotidiano, hay un campo de lo sensible que se resiste a ser

completamente sujetado o dominado y que puede ser la fuerza o la potencia para que lo común cambie.

De igual manera, damos crédito a que coexisten otros sentidos comunes, unos conservadores, corporativistas o coloniales y otros de carácter alternativo, los primeros en sintonía con el liberal decimonónico que logra marcar el ritmo cotidiano, y los segundos más en condiciones de resistencia y constante disputa para irrumpir y construir un nuevo orden. Frente a estos últimos, vale la pena rescatar que muchos de ellos simplemente no están en situación de resistir, sino en clave de desarrollar proyectos contrahegemónicos que derrumben el orden de la guerra, el capital rentista, la política patriarcal y el neoliberalismo. La lucha por la tierra y el ordenamiento territorial como espacio físico y cultural para ejemplificar esas otras formas de vida posible.

Una quinta dimensión sobre lo expuesto concierne a la comprensión de la potencia de lo colectivo cuando está en acción o movimiento. No existe otra fuerza capaz de transformar a las sociedades como la voluntad común entre diferentes. La necesidad de apostarle a lo comunitario se vuelve imperativo si entendemos que lo político responde a subjetividades diversas y en relación constante la una con la otra por lo que la política debe ser capaz de responder democráticamente a cada una de ellas.

Igualmente, entender la noción de conflicto como una cuestión axiológica puede ser muy útil para ser capaz de resolver en la individualidad las luchas internas que a diario trae la estructura y con ella la cotidianidad. El conflicto, como situación natural permite ampliar la visión sobre la materialidad de las cosas y con ello crear nuevas subjetividades que construyan nuevos sentires y campos hegemónicos para la superación de lo patriarcal y lo privado.

Colombia es un nicho de experiencias autóctonas que son fuente para construir nuevas categorías de pensamiento, de saberes o simplemente de epistemologías que logren ordenar la vida de manera diferente. Muy pocas propuestas se han analizado desde una dimensión política que sirvan como punto de referencia para ser propuesta de cambio. La concepción de vida sabrosa puede romper con los paradigmas establecidos si es capaz de desarrollarse en los territorios como la superación de las inequidades y la pobreza que los azota.

El descubrimiento del “buen sentido” gramsciano debe siempre orientar las discusiones políticas cuando el sentido común opere en bloque mayoritario y pretenda avanzar en la pérdida de derechos. La esencia de un imperativo categórico que resuelva lo que la razón muchas veces no puede, requiere de mayor difusión y orientación en un país en donde la vida no es un derecho fundamental.

Finalmente, la lucha y defensa de la democracia deben ser un derrotero para quienes vemos en ella el mejor sistema político posible para pensar la comunidad y lo colectivo, sobre todo para que las multitudes o subalternidades puedan ser incluidas dentro de esa idea de nación de la cual hoy no se sienten parte. La democracia radical como punto de partida en la construcción de un nuevo orden.

Bibliografía

Arango, G. (1958). Primer Manifiesto Nadaista.
<https://www.gonzaloarango.com/ideas/index.html>

Asociación Nacional de Zonas de Reserva Campesina (Anzorc). (s. f.). Quiénes somos.
<http://anzorc.com/quienes-somos/>

Barrientos, J. P. (2022a, 10 de mayo). Los baldíos del Estado que reclama la familia Uribe Moreno. Caracol Radio.
https://caracol.com.co/programa/2022/05/10/6am_hoy_por_hoy/1652180291_774910.html

Barrientos, J. P. (2022b, 24 de marzo). Esposo de la vicepresidenta vendió playa pública a inversionistas. Caracol Radio.
https://caracol.com.co/programa/2022/03/23/6am_hoy_por_hoy/1648035073_350650.html

Bauman, Z. (2014). *¿La riqueza de unos pocos nos beneficia a todos?* Paidós Estado y Sociedad.

Beauvoir, S. (1949). *El segundo sexo*. Siglo XX.
https://www.segobver.gob.mx/genero/docs/Biblioteca/El_segundo_sexo.pdf

Benda, J. (2008). *La traición de los intelectuales*. Círculo de Lectores.

Biblia de América Edición Popular. (1997). Mateo 13:12. La Casa de la Biblia.

Bourdieu, P. (2007). *El sentido práctico*. Siglo Veintiuno.

Castro-Gómez, S. (2015). *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*. Akal.

Cortés Millán, G. (2019). *El Congreso de los Pueblos, acción colectiva intercultural y subjetividades políticas emergentes*. Universidad Externado de Colombia.

Crehan, K. (2018). *El sentido común en Gramsci. La desigualdad y sus narrativas*. Ediciones Morata.

Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE). (2021, 29 de abril). Comunicado de prensa sobre pobreza monetaria.

https://www.dane.gov.co/files/investigaciones/condiciones_vida/pobreza/2020/Comunicado-pobreza-monetaria_2020.pdf

Departamento Nacional de Planeación (DNP). (2017-2018). Reporte global de competitividad 2017-2018. Foro Económico Mundial. Informe de resultados para Colombia. https://colaboracion.dnp.gov.co/cdt/desarrollo%20empresarial/informe_fem_2017.pdf

Departamento Nacional de Planeación (DNP). (2019). Reporte global de competitividad (RGC) 2019. Foro Económico Mundial (FEM). Informe de resultados para Colombia 2019. <https://colaboracion.dnp.gov.co/CDT/Desarrollo%20Empresarial/FEM2019.pdf>

Ejército Zapatista de Liberación Nacional. (1994, 26 de febrero). Comunicado al pueblo de México: hablaron los hombres verdaderos, los sin rostro. Mandar obedeciendo. <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/02/26/al-pueblo-de-mexico-hablaron-los-hombres-verdaderos-los-sin-rostro-mandar-obedeciendo/>

Garcés, C. (2011, 25 de marzo). Colombia se excede en el número de peajes. *El Tiempo*. <https://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-4466512#:~:text=Adem%C3%A1s%2C%20seg%C3%BAn%20las%20normas%20internacionales,instalan%20a%20los%2072%20kil%C3%B3metros>

GB, O. (2017). *Una economía para el 99%. Es hora de construir una economía más humana y justa al servicio de las personas*. Oxfam Internacional. https://www.oxfam.org/sites/www.oxfam.org/files/file_attachments/bp-economy-for-99-percent-160117-es.pdf

Gómez-Buendía, H. (1999). *¿Para dónde va Colombia?* Tercer Mundo Editores; Colciencias.

Gómez-Buendía, H. (2000). Serie de Conversatorios sobre la Tesis del Almendrón II. Notas inéditas. Serie de Conversatorios sobre la Tesis del Almendrón II. Universidad del Rosario.

Guillén Martínez, F. (2016). *El poder político en Colombia*. Planeta.

Harvey, D. (2014). *Diecisiete contradicciones y el fin del capitalismo*. IAEN.

Hobsbawm, E. (1962). *Las revoluciones burguesas*. Guadarrama.

- Kant, I. (2007). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Pedro M. Rosario Barbosa.
- Lechner, N. (1982). El proyecto neoconservador y la democracia. *Crítica & Utopía Latinoamericana de Ciencias Sociales*(6).
<http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/otros/20160212051148/LECHNER.pdf>
- Ley 160 de 1994. Capítulo I, artículo noveno. (s. f.).
<https://www.minagricultura.gov.co/Normatividad/Leyes/Ley%20160%20de%201994.pdf>
- Locke, J. (1997). An essay on the poor law. En M. Goldie (Ed.), *Political Essays* (pp. 182-198). Cambridge University Press.
- Locke, J. (2006). *Segundo tratado sobre el gobierno civil, un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil*. Tecnos.
- Mariátegui, J. C. (1926). Arte, revolución y decadencia. *Amauta*, 1(3), 3.
- Mouffe, C. (2003). *La paradoja democrática*. Gedisa.
- Páez, D., Valencia, J. F., & Echebarría, A. (1993). Racionalidad individual y colectiva: el caso del nacionalismo radical vasco. *Revista Latinoamericana de Psicología*, 25(1), 73-83.
- Oxford Learner's Dictionaries. (2022). Definition common sense.
<https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/us/definition/english/common-sense?q=common+sense>
- Rancière, J. (2000). *El reparto de lo sensible*. LOM.
- Real Academia Española (RAE). (2001). *Diccionario de la lengua española*, 22.^a edición.
<https://www.rae.es/drae2001/sentido>
- Rosenfeld, S. (2011). *Common sense: A political history*. Harvard University Press.
- Santos, B. d. (2009). *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. Siglo Veintiuno; Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso).
- Sloterdijk, P. (2003). *Crítica a la razón cínica*. Siruela.
- Smith, A. (2019). *La teoría de los sentimientos morales*. Venum.

- Spinoza, B. (1986). *Tratado teológico político* (A. Domínguez, Trad.). Alianza.
- Tarrow, S. (1997). *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*. Alianza.
- Uribe, M. T. (1998). Luchando por un orden de hecho: negociando el desorden. *Desde la Región*, 27, 4-7.
https://bibliotecadigital.udea.edu.co/bitstream/10495/8271/1/UribeMariaTeresa_1998_RepublicanismConflictArmedColombia.pdf
- Virno, P. (2003). *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*. Traficantes de Sueños.
- Wieviorka, M. (2009). *El racismo: una introducción*. Gedisa.
- Žižek, S. (2016). *El sublime objeto de la ideología*. Siglo Veintiuno.

