



BAILANDO EN LOS ABISMOS

La vida en común
en la era digital avanzada

Enrique Del Percio

EDICIONES
ciccus



POLIEDRO
EDITORIAL
DE LA UNIVERSIDAD DE SAN ISIDRO

Bailando en los abismos

La vida en común en la era digital avanzada

Enrique Del Percio

Del Percio, Enrique

Bailando en los abismos : la vida en común en la era digital avanzada / Enrique Del Percio. - 1a ed. - Beccar : Poliedro Editorial de la Universidad de San Isidro ; Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Fundación CICCUS, 2025.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-631-91254-0-5

1. Globalización. 2. Filosofía Contemporánea. 3. Sociología de la Educación. I. Título.

CDD 190

Edición digital

Primera edición: junio 2025

Imagen de tapa: “*The fool*” from “*Basel’s dance of death*”, Büchel (1773).

Diseño de tapa: Andrea Hamid

Corrección: María Martha Arce

Coordinación editorial: Alejandra Tejjido

Diagramación: Mariela Euredjian

Diseño de colección y producción editorial: Andrea Hamid

ISBN en formato papel: 978-987-693-380-3

© Ediciones CICCUS - 2025

Adolfo Alsina 685 (C1087AAI), CABA

ciccus@ciccus.org.ar

www.edicionesciccus.com.ar

© Poliedro Editorial de la Universidad de San Isidro - 2025

Universidad de San Isidro Dr. Plácido Marín

Av. del Libertador 17175 Beccar (B1643CRD), Buenos Aires, Argentina

www.usi.edu.ar

Hecho el depósito que marca la ley 11.723.

Prohibida la reproducción total o parcial del contenido de este libro en cualquier tipo de soporte o formato sin la autorización previa del editor.

Índice

A modo de introducción: la comunidad posible después del Contrato Social	6
La educación superior en la era digital avanzada	14
Fraternidad e instituciones: cuando la realidad es superior a la idea	24
La espada, la balanza y el cuidado: el Estado en disputa	41
Lo político, la política, las políticas	56
Fraternidad, igualdad, libertad: instituciones y vida en común después del Contrato Social	66
Fraternidad o barbarie. Conflicto, antagonismo y deseo en el capitalismo globalizado	93
La Casa Común después del Contrato Social	115
El sexo, el derecho y otras instituciones	142
La falacia de los derechos reproductivos: entre la sangre, la sexualidad y el cuidado	162

A modo de introducción: la comunidad posible después del Contrato Social

“El futuro ya no es lo que era; hay que pensarlo todo de nuevo”, me dijo mi querido maestro Agulla al salir de la cervecería, sin imaginarnos que iba a ser la última vez que nos veríamos. Desde entonces, esa frase, ese mandato quedó grabado en el lugar más activo de mi memoria. Coincidió con el tiempo en que mi vocación académica iba paulatinamente desplazando a la política, después de haber ejercido funciones en todos los niveles: local, provincial, nacional e internacional. Con el paso de un nivel a otro, las certezas iniciales que me llevaron a actuar en política con plena convicción fueron cediendo lugar a dudas cada vez más profundas y, en no pocas ocasiones, angustiantes: eran los tiempos en que se proclamaba y se celebraba el supuesto fin de la historia. Tras las esperanzas nacidas en nuestro país con la recuperación de la democracia y, en el mundo, con la caída del Muro de Berlín, vino la decepción con la entronización del Consenso de Washington y la concentración cada vez más obscena de la riqueza. Fueron quince años en los que pasé de ser un adolescente que hacía cosas de adulto a ser un adulto que no quería perder la emoción del adolescente. Como generación, nos enamoramos de la política y de la democracia como uno se enamora de lo prohibido. La Dictadura nos marcó de tal modo que esos amores nos siguen convocando y movilizándolo, ya sin ingenuidades, sin falsas esperanzas, mas con idéntica convicción: sabemos de qué se trata su ausencia.

Tuve la enorme fortuna de contar con la guía de grandes y ejemplares mentores tanto en el campo de la política como en el de la docencia y de la investigación. Quizá, la talla de esos maestros hizo que fuera más notoria la pequeñez de algunos intelectuales y de algunos políticos. Aquellos grandes tenían muy en claro la importancia de la relación entre los hechos y las ideas, pero la academia está llena de gente que, de tanto vivir de enseñar y aprender teorías, cree que no hay hechos, sino solo ideas. Hay políticos de alma que viven para la política, pero hay políticos mezquinos que viven de la política: para estos, no hay ideas, sino solo hechos. La experiencia muestra que las ideas, cuando no están vinculadas a la realidad, suelen ser inútiles o peligrosas, mas también muestra que la realidad es incognoscible en forma directa: necesitamos siempre un marco interpretativo. Nadie puede ver la realidad tal cual es; nadie puede ver ni siquiera su propia cara: lo que ve es la imagen de su cara en un espejo o en una fotografía, pero esto no significa que esa cara no exista, ni que la imagen que vemos pueda estar más o menos ajustada a la realidad. Si ello acontece con nuestro rostro, mucho más pasa cuando la realidad que pretendemos conocer es parte de un campo de batalla

de intereses cruzados. Como consecuencia, si estamos demasiado seguros de que nuestras ideas son las correctas, corremos el riesgo de pensar que, si la realidad no se ajusta a estas, es la realidad la que está equivocada, y pretendemos transformarla a costa de grandes sufrimientos. Es lo que pasa con las utopías cuando, en lugar de ser ese horizonte que nunca se alcanza pero que nos permite saber hacia dónde caminar, creemos que son fines que justifican cualquier sacrificio: el propio y el de millones. El tiempo, que es superior al espacio, es el que se va encargando de demostrar si la idea se ajusta o no a la realidad pues, en definitiva, siempre la realidad es superior a la idea. Pero, si creemos que somos capaces de ver la realidad tal cual es, estamos siendo víctimas del más artero de los engaños: la ignorancia. Si de verdad creemos eso, ignoramos que lo que, en realidad, estamos viendo es la imagen que quieren que veamos quienes, por distintos mecanismos, nos hacen creer que eso que ellos nos muestran y del modo en que nos lo muestran es la realidad en sí misma. Si durante generaciones se le muestra a un grupo de personas un planisferio donde Europa queda en el centro y arriba, y la línea del Ecuador queda bastante corrida hacia abajo en lugar de pasar por el medio, va a generar gente que crea que, de verdad, Europa está arriba de África o que Groenlandia es tan grande como la Argentina. Esto no es gratuito: aunque las percepciones de la gente no se correspondan a la realidad, sus consecuencias sí serán reales. Esta compleja relación entre la realidad y su conocimiento, que ha sido, quizá, el tema central de la filosofía desde sus inicios en las distintas culturas, adquiere características inusitadas con la irrupción de las nuevas tecnologías digitales.

Por la novedad obvia de la cuestión, hay mucho escrito, pero aún tenemos pocos criterios que nos permitan afrontar el tema con la debida seriedad y serenidad. Más aún: como seguramente el lector supone, cuando hay tanto dinero y poder en juego, es lícito sospechar que muchos de los *best sellers* publicados por gurúes con gran despliegue mediático, no necesariamente reflejan lo que ellos piensan en privado, sino que responden al afán de lucro del mercado periodístico y editorial dado cierto gusto masivo por lo apocalíptico, cuando no reciben financiación directa de grandes intereses tecnodigitales. Es por eso que en este texto hay pocas citas de esa bibliografía reciente. Más aún, hay pocas citas en general y están realizadas de modo heterogéneo, pues cada capítulo es una reelaboración de un texto publicado previamente y enriquecido con los aportes de lectores, algunos conocidos (a quienes agradezco muchísimo y espero que no tomen a mal que no siempre los mencione, aunque lo merecen, sin duda alguna) y otros muchos desconocidos por mí, lo que ha ido constituyendo una grata sorpresa pero, sobre todo, una fuerte motivación para reelaborarlos en

función de esos aportes y volver a publicarlos, ahora en forma conjunta y sistemática. Decidí conservar el estilo de citar empleado en la primera versión de cada texto pues, de algún modo, este condiciona el modo de redacción y prefiero conservar, lo más posible, la escritura original. Por eso, las páginas que siguen son, sobre todo, fruto de diálogos con actores y decisores políticos, empresariales, sociales, sindicales, religiosos y, en general, de todos los espacios de actuación relevantes para la vida en común. A la vez, claro, son también fruto de estudios, cursos, lecturas pero, sobre todo, de largas conversaciones con colegas y estudiantes de casi todos los países del mundo. Esta es la principal razón por la que no voy a personalizar los agradecimientos: la lista sería demasiado extensa. Son ellos quienes con sus comentarios, interrogantes, observaciones, con las experiencias compartidas, acrecientan mis propias dudas y perplejidades pero, a la vez, me permiten afinar la formulación de esas mismas dudas, me permiten formular(me) con mayor precisión mis preguntas, que es el paso inicial para, quizá, obtener alguna respuesta correcta pues, sin una pregunta bien formulada, una respuesta nunca será correcta. Si se me permite, quisiera brindar un agradecimiento especial a los estudiantes. Por una cuestión generacional, son ellos, jóvenes de distintas clases sociales, habitantes de todas las latitudes de nuestro planeta, con quienes tengo la fortuna de interactuar con frecuencia, desde los talleres en galpones precarios en barrios totalmente olvidados por los centros de poder hasta los encuentros y cursos de doctorado en las aulas interactivas de algunas de las universidades más prestigiosas de América, Europa y Asia. Todos ellos, cada uno a su manera, son la principal fuente de información acerca de los impactos que generan los cambios tecnológicos más recientes y, por lo tanto, sus aportes han sido sustanciales para la redacción de este libro.

Llegados a este punto, se espera que, tras los agradecimientos de rigor, en el primer capítulo el autor realice una suerte de síntesis de todo el libro. El lector quiere saber de qué va la cosa sin tener que esperar hasta el final (es lo que distingue un texto de no ficción de una novela) y el docente, que debe incluir bibliografía actualizada, necesita poner unas pocas páginas de cada libro citado para albergar una mínima esperanza de que el estudiante la lea. Va entonces esa síntesis tomando como base tres momentos: 1) cuando las tecnologías más relevantes eran las herramientas, lo más importante era la capacidad de la persona para utilizarlas, pues las herramientas son una extensión del cuerpo de quien la usa. La espada, el martillo o el arado dependen del conocimiento y destreza del guerrero, el artesano o el campesino; 2) cuando esas tecnologías pasan a ser sustituidas por la máquina, la relación se invierte: el operario es una extensión de la máquina; 3) las nuevas tecnologías reemplazan a la

herramienta y a la máquina por el sistema. Ni el sistema es una extensión de nosotros, ni nosotros del sistema, sino que todos somos partes del sistema. Esto tiene consecuencias paradójicas: por un lado, la despersonalización derivada de ser meros engranajes o, mejor dicho, meros *inputs* del sistema; pero, a la vez, nos hacen tomar conciencia de que no es concebible nuestra existencia si no es en relación con los demás y con el Cosmos. Paradójicamente, las tecnologías digitales avanzadas nos recuerdan la sabiduría encerrada en el concepto básico de la filosofía bantú: *Ubuntu*: estoy siendo porque tú estás siendo, un *tú* que incluye el árbol, la piedra, el Sol, la Luna... A lo largo de los capítulos que siguen, veremos distintas facetas de esos tres momentos, en parte sucesivos y en parte superpuestos. Mas, como se advierte, esto refuerza aquel motivo que me impulsó a cambiar los mítines políticos y los despachos oficiales por las aulas y por las bibliotecas: el predominio de las dudas sobre las certezas. Un político necesita tener más certezas que dudas, pues está obligado a decidir, mas un docente es alguien que, sobre todo, se encarga de generar dudas, de cuestionar los conocimientos que el estudiante cree tener por ciertos, y un investigador es alguien que, sobre todo, se encarga de cuestionar los conocimientos que él mismo cree tener por ciertos.

Pues bien, el caso es que, al dedicarme a la docencia y a la investigación, a la par que se han ido multiplicando mis dudas, he ido adquiriendo también algunas pocas certezas, que en última instancia son las que me impulsan a concretar esta publicación. La primera de estas es que es más probable que aprenda algo de quien piensa distinto que yo que de quien piensa igual que yo. Tendemos a creer que, si el que piensa distinto vota al candidato que supuestamente representa a otra clase social, es un tonto al que le lavaron el cerebro y, si vota al que supuestamente lo representa, es un malvado egoísta al que solo le importa su interés personal o de clase, y no el bien común. La experiencia muestra que, en todas partes del mundo, la cantidad de tontos y de malvados está repartida de forma bastante equitativa entre las distintas posturas políticas, a la par que también nos muestra que es importante escuchar con atención cuáles son las razones por las cuales se vota a favor (o, más comúnmente, en contra) de alguien o de algo. Claro que no se trata de una escucha de superficie, sino de una escucha atenta, esas escuchas que suelen ser incómodas, entre otras cosas porque nos hacen correr el riesgo de descubrir que nuestra propia creencia está asentada sobre bases que no son ni remotamente tan sólidas como suponíamos. Suele pasar que, al descubrir las razones y motivaciones de quien piensa distinto, descubramos que no es ni tonto ni tan malvado y, lo

peor, quizá, se nos revele que quienes hacíamos de tontos éramos nosotros al estar tan convencidos de nuestra verdad.

De algún modo, esto fue siempre así, pero las nuevas tecnologías, especialmente las redes sociales, exacerbaban esta predisposición del ser humano. Claro que en cada país esto adquiere características propias y se manifiesta de un modo diverso, pero la universalidad de esta tendencia nos exige estudiar el fenómeno con ayuda de elementos teóricos que van más allá de los aciertos o errores de tal candidato, o de tal comunicador o asesor de imagen.

La segunda certeza que quiero compartir es que, para pensarlo todo de nuevo, es menester aceptar con humildad que muchas de las certezas que teníamos tal vez ya no sirvan, que esas ideas que tenemos tan incorporadas quizá no se correspondan con las nuevas realidades pero, a la vez, también se requiere aceptar sin soberbia que no pocas ideas y experiencias del pasado aún tienen vigencia. Hay rupturas con el pasado, pero hay también continuidades. En este sentido, está claro que los grandes relatos que fungían como una suerte de brújula tuvieron sentido en tanto eran interpretaciones adecuadas de los hechos y realidades de una época. El anarquismo, el socialismo o el liberalismo le permitieron a una buena parte de la humanidad encontrar la interpretación que considerase más adecuada conforme, en cada caso, a sus intereses materiales o a su sistema de valores. Las tres ideologías nacieron y se consolidaron en Europa, es decir, en la región en que la industria estaba más desarrollada, para luego expandirse hacia otras regiones del Globo, y no se pueden entender cabalmente si no es en el marco de la Revolución Industrial. Es evidente que las respuestas que estas brindaron a los desafíos de aquel proceso hoy resultan anacrónicas. Aunque siga habiendo dirigentes e intelectuales que hablen en términos de comunismo y anticomunismo o de Oriente y Occidente, ese tipo de discurso no deja de tener un fuerte hedor a rancio. Quizá, les vendría bien leer algún libro de historia reciente o, al menos, ver algunos videos acerca de los cambios acaecidos en el mundo entre 1973 y 1989. Mas, si bien las respuestas que hoy ofrecen estas ideologías son anacrónicas, en cambio, siguen teniendo plena vigencia muchos de sus interrogantes. Anarquistas de izquierda o de derecha, comunistas y liberales compartían una profunda desconfianza respecto del Estado. A su vez, el Estado, tal como aún lo conocemos, fue un artefacto que surgió, también, en el mismo marco en que fueron surgiendo esas ideologías. Por lo tanto, cabe hoy pensar si tiene sentido o no seguir hablando de Estado y, si lo tuviera, de qué tipo de Estado. El Estado, como toda institución, tiene razón de ser si le permite a la gente vivir un poco mejor. Ahora bien, así

como la desconfianza respecto del Estado unía a comunistas, anarquistas y liberales, en cambio, otra institución los enfrentaba: la propiedad privada. Tan profundo es el efecto de esta institución sobre las mentes y corazones que incluso liberales acérrimos fueron capaces de apoyar regímenes despóticos como el de Pinochet, Franco o Videla, mientras le garantizasen el goce y disfrute de sus posesiones, creyendo que de ese modo garantizaban también los derechos y libertades que, como buenos liberales, decían defender. Pero los tiempos cambiaron; esos regímenes usaban el poder estatal de un modo que hoy no sería posible, en función del impacto combinado de distintas tecnologías. Claro que la amenaza presente derivada de esas mismas tecnologías es aún más tenebrosa: aquellos regímenes se limitaban a ejercer su poder sobre territorios delimitados; podían, a lo sumo, realizar operaciones encubiertas fuera de estos, contra objetivos delimitados y definidos. Hoy el mundo entero puede ser objeto de dominio por parte de poderes no tan visibles, lo que a su vez alimenta fantasías conspirativas de toda índole, fantasías que también llevan a votar a candidatos autoritarios para evitar el dominio de esos poderes ocultos... Por otro lado, abundan los marxistas que pronuncian excitantes discursos sobre el progreso humano, pero son absolutamente incapaces de advertir la mejora de la calidad de vida real y concreta de la gran mayoría de la humanidad, gracias a la actividad empresarial fruto de la libre iniciativa privada cuando se le brinda y garantiza un marco institucional adecuado. Aún hoy son unas y otras ideologías las que conspiran contra una armónica y fructífera relación entre el sector público y el privado, a pesar de la abundante evidencia empírica de las ventajas de este vínculo. Pero ¿podemos hablar de relación entre Estado y empresas hoy, como si el Estado y la empresa siguieran siendo los mismos de hace una o dos generaciones atrás? En paralelo: ¿no llama la atención la reaparición de la propiedad común, sea para garantizar la posesión de territorios ancestrales a colectivos indígenas, como para la utilización de nuevas tecnologías como el *software* libre? Más allá de los éxitos y fracasos, paradojas e incoherencias a las que llevaron aquellas ideologías, lo cierto es que los tiempos actuales no permiten seguir pensando el Estado o en la propiedad privada como se hacía hasta el período axial de 1973/89. En definitiva, estamos asistiendo al derrumbe de un sistema de ideas y creencias basado en un mito fundante: el Contrato Social. Como acontece siempre que un sistema de ideas y creencias se derrumba, cuando el piso que creíamos firme desaparece bajo nuestros pies, descubrimos que estamos bailando en los abismos. No es la primera vez que esto ocurre; por eso podemos aprender de la experiencia que nos brinda la historia, como procuraremos hacer en estas páginas, pero sí es la primera vez que esta sensación de bailar en los abismos tiene

escala global y, como sabemos, cuando se desvanece el fundamento, crece su peligroso sustituto: el fundamentalismo. Tampoco esto es nuevo, pero sí es nueva la exacerbación del fundamentalismo a la que conduce el sesgo cognitivo favorecido por los algoritmos.

Por cierto, las dos certezas que acabo de enunciar no se llevan muy bien con fundamentalismos de ninguna índole, y creo no tener más certezas que esas, las que, en realidad, no distan mucho de aquello que enunció Descartes en otro tiempo de derrumbe de certezas establecidas: de lo único de lo que no dudo es de que dudo. Junto a estas dudas, tengo también algunos temores muy fundados: las nuevas tecnologías no son neutras; no son meros instrumentos que se pueden usar para el bien o para el mal, como un martillo que se puede emplear para construir una cuna o para matar. Desde la pérdida de capacidades cognitivas derivadas de la ineptitud para escribir a mano (fundamental para estimular la actividad cerebral), o la dificultad para entender un texto complejo por parte de gente que accede a las aulas universitarias, hasta la imposibilidad de decidir nada en forma personal por haber dejado las decisiones cotidianas en manos de los algoritmos, las nuevas tecnologías nos ponen frente a la posibilidad de realización de las más tenebrosas distopías. Un estudio riguroso de estas implicancias deja poco lugar para el optimismo. Sin embargo, a pesar de que haya tantos indicadores que nos llevan a pensar que todo está perdido, que el egoísmo total no deja lugar para la vida en común, queda una esperanza: en todas partes hay gente, mucha gente, que anhela otra cosa para sí y para los demás. En todas partes hay gente que siente, piensa y trabaja advirtiendo el agotamiento tanto del Estado como de las instituciones nacidas del Contrato Social, que daba forma a esa vida en común. En todas partes, hay gente que siente, que presiente, que algo nuevo está emergiendo, que nada está escrito. En todas partes se habla cada vez más de comunidad. Claro que no se trata de la comunidad premoderna, de la que había *antes* de la sociedad, sino de la comunidad transmoderna que está gestándose *después* de la sociedad y después de lo que en Europa fuera la posmodernidad. En la sociedad, cada uno siente a los demás y al resto de la naturaleza no humana como meros medios para el propio progreso individual o, en el mejor de los casos, familiar. Como recursos. Como decía Edith Stein, el hombre de sociedad se comporta frente a los demás como el torero que busca la parte débil del toro, pues está siempre pendiente de captar qué puede venderles, cómo puede sacar ventaja, cómo puede utilizarlos en su provecho. En cambio, en la comunidad, se descubre que nadie se salva solo, que la relación que me une a mí conmigo mismo, con los demás, con el resto de la Casa Común, es tan fuerte porque esa relación me constituye como persona; en la comunidad se descubre que no somos una sustancia acabada, sino que somos

un haz de relaciones. Se va tomando conciencia paulatinamente de la importancia de constituir una comunidad que trascienda fronteras sin disolver identidades, una comunidad que valore las diferencias, pues lo contrario de la diferencia no es la identidad, sino la indiferencia. No hay identidad posible sin diferencia: en la conciencia de esta realidad radica la distinción clave entre la comunidad transmoderna que es posible y es necesario construir, y la comunidad premoderna, cerrada, centrada en lo propio. Cierta pensamiento eurocentrado, muy temeroso de que se repitan las consecuencias que en su momento acarreó en Europa la nostalgia romántica por la comunidad perdida, señala que no es conveniente traer nuevamente a escena un concepto tan peligroso como el de comunidad, pero ese temor le impide ver la diferencia sustancial entre las dos formas de entender la comunidad. Ciertamente, es una objeción que conviene tener en cuenta, pero no hasta el punto de invalidar la recuperación del concepto de comunidad. De hecho, si se tienen en cuenta los peligros que encierran algunos conceptos, tampoco sería conveniente hablar de justicia, libertad, amor o igualdad, pues son palabras en cuyo nombre se han cometido no pocos crímenes. Todo aquello por lo que vale la pena vivir es arriesgado, ya que siempre cabe la posibilidad de que alguien entienda que aquello por lo que vale la pena vivir es también por lo que vale la pena matar. Creo que esta revalorización del concepto de comunidad apunta, en general, a otra cosa: mientras el concepto tradicional estaba más centrado en el *com* de la *communitas*, es decir, lo común que nos separa de los otros, el concepto que hoy va expandiéndose con mayor vigor tiene más en cuenta el *munus*, el cuidado, el hacer algo por otro.

Cuando la herramienta es la tecnología dominante, la comunidad premoderna, hostil a lo extraño, es la forma de vida en común hegemónica; cuando la tecnología dominante es la máquina, la forma hegemónica de vida en común es la sociedad moderna; pero cuando nos hallamos inmersos en el sistema, se abren dos caminos posibles: o los algoritmos colonizan las inteligencias y voluntades de la especie humana tornándola prescindible o, quizá, la conciencia de estar interconectados nos lleve a descubrir que nadie se salva solo, que el *munus* tiene prioridad sobre el *com*, que el cuidado debe estar en el centro de la reflexión y la acción política; en definitiva, que nadie se realiza si no es en una comunidad que se realiza.

La educación superior en la era digital avanzada¹

Me embarga una profunda emoción por recibir esta altísima investidura, no tanto por la distinción en sí, que por cierto me enorgullece y mucho, sino por recibirla en esta prestigiosa Universidad Jaime Bausate y Mesa de manos de este querido maestro, colega y amigo a quien tanto admiro y respeto, doctor Roberto Mejía Alarcón, a quien agradezco su generosa propuesta, así como a todo el Consejo Universitario. Y digo que también me llena de orgullo recibirla en esta casa pues, más allá de los jóvenes dieciséis años que hoy estamos celebrando, esta institución continúa una tradición nacida incluso antes de esa suerte de “precuela” según la que su historia se habría iniciado el 12 de abril de 1930, cuando la Comisión designada por la Asociación Nacional de Periodistas del Perú decidió crear la sección de periodismo en la Universidad Nacional de San Marcos. Sostengo que se remonta a instancias anteriores, pues en su nombre ya hay toda una definición. Cabe recordar que Jaime Bausate y Meza no solo fue el fundador de *El Diario de Lima, curioso, erudito, económico y comercial*, sino que también participó, junto a Manuel Belgrano, de la fundación del primer periódico rioplatense: *El Telégrafo Mercantil, Rural, Político y Económico del Río de la Plata*. Esto puede ser una sorpresa para muchos argentinos, pues en mi país se lo conoce a don Jaime Bausate por su nombre de bautismo: *Francisco Cabello*, nombre que en su honor lleva una de las calles más bonitas de Buenos Aires. Sin duda, este notable castellano criado en Extremadura, recibido de abogado en Lima, y a quien también encontraremos en Sevilla condenando la invasión napoleónica, constituye un símbolo de los lazos que nos unen en la Patria Grande y refleja cabalmente el espíritu pionero que anima a esta querida Universidad desde sus mismos orígenes, dotándola de las virtudes de esa noble tradición latinoamericanista.

La tradición no es la ceniza de la nostalgia, sino el cimiento firme del futuro. Esos firmes cimientos nos permiten asumir el reto de pensar juntos cómo afrontar los desafíos que se le presentan a la educación superior en la era digital avanzada. Propongo que procuremos evitar la tentación de centrarnos en datos, noticias y declaraciones recientes de los *tecnogurúes*, por la sencilla razón de que es muy posible que todo eso se haya tornado obsoleto antes de que reciban su título quienes hoy están ingresando a nuestras aulas. Esto nos permitirá situarnos a una saludable distancia tanto de quienes pregonan posturas apocalípticas tan falsas como cautivantes, como de quienes predicán un optimismo ingenuo, consciente o

¹ Conferencia pronunciada el 12/11/24 en la Universidad Bausate y Meza de Lima, Perú, con ocasión de ser investido como *Doctor Honoris Causa* por esa casa de altos estudios.

inconscientemente, al servicio de poderosos intereses económicos y políticos. También, en mi caso personal, me pone al abrigo de cometer la imperdonable petulancia de hablar aquí de los peligros de la manipulación digital y de los riesgos para la democracia derivados de esta. Estamos en una de las universidades líderes en materia de comunicación, por lo que en esa temática (como en tantas otras) solo me cabe callar para escucharlos a ustedes.

De lo que sí creo que vale la pena conversar es de los cambios sociales de largo alcance que se están dando tanto fuera como dentro de la universidad, en razón del impacto de las novísimas tecnologías. Uno de los aspectos centrales que conviene tener en cuenta es que la inteligencia artificial generativa es solo eso: inteligencia, siendo que los seres humanos somos algo más complejo que una mera capacidad de adquirir y vincular conocimientos. Como nos decía el Papa Francisco a los rectores latinoamericanos cuando nos recibió el 21 de septiembre del año pasado, debemos evitar el error iluminista de formar solo cerebros, olvidando las manos y el corazón. Pues bien, con ese marco conceptual comenzamos hace algo más de un mes a articular esta exposición en torno a la necesidad de recuperar la emoción, los sentimientos, el contacto con los demás, el descubrir el sentido profundo de saber que somos en relación con nosotros mismos, con los otros y con la Pachamama² y, mientras nos poníamos a componer estas reflexiones, el Santo Padre nos regala una encíclica fuera de serie, en la que, entre otras enseñanzas, nos recuerda que “el algoritmo en acto en el mundo digital muestra que nuestros pensamientos y lo que decide la voluntad son mucho más *estándar* de lo que creíamos. Son fácilmente predecibles y manipulables. No así el corazón”. Creo que acá está la clave para pensar el sentido de la universidad en nuestro tiempo. En un mundo donde pareciera que nada tiene sentido, nos sigue diciendo Francisco: “Cuando nos asalta la tentación de navegar por la superficie, de vivir corriendo sin saber finalmente para qué, de convertirnos en consumistas insaciables y esclavizados por los engranajes de un mercado al cual no le interesa el sentido de nuestra existencia, necesitamos recuperar la importancia del corazón”.

Dicho esto, creo que tenemos que evitar un error muy frecuente en esta materia, como en tantas otras: el voluntarismo, pensar que alcanza con ponerse serios y hacer afirmaciones del estilo de que “para que la educación cumpla su propósito debemos recrear una cultura del

² Si bien el concepto de Pachamama es de difícil traducción, es de no tan difícil comprensión: *Pacha* significa algo así como *mundo* o *universo*, pero también tiempo o época, como todo lo que existe, mientras que *mama* significa, precisamente, *madre*. La Pachamama sería algo así como la Madre de la Tierra, pero no en un sentido sustantivo, como si fuera una diosa al estilo de Gea, sino como un haz de relaciones.

esfuerzo, de la organización, de la solidaridad y debemos recuperar la autoridad del docente”. Todo eso es cierto, pero ¿alcanza con decir: “Debemos” sin plantearnos el *cómo* ni el *quién*? Más aún: ¿es asequible ese objetivo?

La universidad que conocemos hoy es producto de la Revolución Industrial y de la Revolución Francesa. Ya sea en su modelo napoleónico, humboldtiano o anglosajón, en última instancia se desarrolla en íntima unión con las instituciones que conforman las sociedades occidentales a partir de esos dos acontecimientos: el ejército y la industria. Ejército e industria que requerían ingentes cantidades de hombres para luchar en el campo de batalla y para trabajar en la fábrica o en la oficina. Se precisaban, pues, familias muy numerosas para proveer la necesaria carne de cañón y la indispensable mano de obra. El lugar de la mujer estaba dado por la maternidad, por su función de reproducir soldados y operarios, no solo la reproducción biológica, sino que también tenía a su cargo la reproducción de pautas y conductas. El varón, por su parte, era el encargado de proveer lo necesario para la supervivencia material, así como de poner orden en última instancia dentro de la casa. Su palabra era la ley inapelable en el hogar, ley que basaba su fuerza en el hecho de que, al ser el proveedor, podía dejar sin sustento a quien lo desobedeciera; pero, además de la fuerza, estaba también la legitimidad que otorgaba su esposa ante sus hijos: hay que obedecer a papá porque él sabe por qué dice lo que dice. También ella estaba formada en la obediencia al marido, pues era lo que había internalizado en su familia de origen. Ahora bien: el hombre había aprendido el ejercicio de la autoridad en parte en su propio hogar siendo hijo y luego, obviamente, en el ejército y en la industria. Desde las guerras napoleónicas a inicios del siglo XIX y hasta la guerra de Vietnam, prácticamente todos los varones del hemisferio norte habían tomado las armas, y los de nuestras playas habían hecho el servicio militar: es decir, habían aprendido la autoridad del sargento. Y en la fábrica aprendían el ejercicio de la autoridad del capataz. Por lo tanto, en la casa, los chicos estaban sometidos desde su nacimiento a la autoridad de ese padre que, en no pocas ocasiones, más que un padre tierno y afectuoso, era una suerte de sargento y capataz que transmitía los valores que había aprendido en, reitero, el ejército y en la industria. Es decir: la obediencia a la autoridad, el espíritu de sacrificio, la organización y la solidaridad. Así, las nuevas generaciones crecían asumiendo como naturales esos cuatro principios, ya que en su casa debían obedecer a sus padres sin cuestionar, se esforzaban para conseguir alguna recompensa, asumían la organización necesaria en una familia de diez hijos donde cada uno debía desempeñar una tarea y, aunque dentro de casa vivieran peleando, hacia afuera eran solidarios con sus hermanos, así como sus hermanos lo eran con ellos. Al crecer,

seguía manteniendo estos valores, con prescindencia de su profesión o de su orientación política. Sindicatos, cámaras empresariales, colegios profesionales, partidos políticos de izquierda, centro, derecha, o lo que fuere, estaban integrados por hombres (muy raramente por mujeres) capaces de esforzarse para lograr un objetivo, que tendían a organizarse, respetando a quien asumiera la conducción y asumiendo las tareas que la organización le encomendase.

Pero esto ya no existe más, pues estamos en un sistema que privilegia el consumo, que necesita el consumo conspicuo para subsistir, y el consumo se lleva mal con esos cuatro valores que venimos señalando. Antes de continuar desarrollando este razonamiento, es menester advertir que no vamos a criticar toda forma de consumo, sino el consumo conspicuo. Una cosa es consumir cosas para vivir mejor, y otra cosa es vivir para consumir cosas. Dicho esto, retomemos el hilo de nuestra reflexión para comprobar que cada uno de aquellos valores es disfuncional al sistema consumista. En efecto, dejaremos de fomentar el esfuerzo pues, cuanto menos esfuerzo se tenga que hacer para consumir, mejor. Lo que ubica a la gente más arriba o más abajo en la escala social es lo caro de los productos o servicios que consume, sin importar cómo consiguió ese dinero. Con respecto al respeto y obediencia a la autoridad, supuestamente, nadie me dice qué debo consumir; no hay autoridad que deba respetar, sino mi propia voluntad de consumir (dejemos para otra ocasión el problema de la manipulación del deseo, que nos hace creer que somos libres cuando estamos, en realidad, obedeciendo estrictamente los dictados del sistema). El consumo no requiere organización, sino que se beneficia de que cada individuo aislado compre constantemente lo primero que tenga ganas. Por último, y quizá lo más importante: ser solidario no sirve; el consumo genera una personalidad profundamente egoísta. El consumidor quiere tener el celular que el otro no puede tener, precisamente por eso: porque el otro no puede alcanzarlo.

Llegados hasta acá, volvemos a correr el riesgo del voluntarismo: no faltarán quienes digan: “Hay que volver a vivir con lo necesario; debemos dejar de consumir lo superfluo”. Bien. Es cierto. Pero debemos recordar que no basta decir que dejemos de consumir para que la gente deje de hacerlo. Tampoco se trata de buscar los culpables de que hayamos llegado a esta situación para eliminarlos y, así, volver a la situación anterior. Nos gustaría poder parafrasear a Vargas Llosa y, en lugar de preguntar: “¿Cuándo se jodió el Perú?”, preguntar: “¿Quién jodió a la humanidad?” y tener la respuesta pues, entonces, bastaría acabar con esos, los culpables. Muchos creen saberlo y se sienten felices de poder afirmar taxativamente que son los curas, los sindicalistas, los políticos o el patriarcado. Tal como ocurre con las teorías

conspirativas, esto genera en quien lo cree una sensación de tranquilidad, pues supone que todo tiene una explicación simple y fácil de comprender, siendo él lo suficientemente sagaz como para conocer las causas de todo. Pero, lamentablemente, no es así. Confieso que, cuando yo militaba políticamente, creía saber quién tenía la culpa de casi todo. Cuando dejé la política, precisamente por tener más dudas que certezas, creí que, estudiando la estructura de dominación, iba a recuperar alguna certeza. Pues no: sigo lleno de dudas, pero sí he aprendido algunas cosas, por ejemplo, que es tan falso pensar que alcanza con proponerse acabar con los responsables de la situación actual para que todo mejore por sí solo, como pensar que la historia está determinada, que nada podemos hacer los seres humanos concretos por cambiar la realidad. ¡Claro que podemos hacer cosas! Pero debemos tener la humildad suficiente como para aceptar nuestras zonas de ignorancia y, aun así, lanzarnos a la acción.

Seguramente a esta altura alguien se estará preguntando si acaso no nos hemos desviado del tema que nos convoca: ¿no íbamos a hablar de la universidad en la era digital avanzada? Pues bien: precisamente de eso se trata. Teníamos una universidad que daba por sentadas la cultura del esfuerzo, la disciplina, la organización y la solidaridad. Pero el impacto de las tecnologías informáticas y comunicacionales en el último cuarto del siglo pasado inició una transformación que hoy se acelera notablemente en razón de la aparición de la inteligencia artificial generativa. Para decirlo en forma sintética, aunque no del todo correcta: los drones van reemplazando a los soldados, y los programas informáticos a los operarios. Por consiguiente, reitero, como resultado de la aplicación de esas tecnologías al ámbito bélico y al ámbito productivo, ya no se requiere la masividad en el ejército y en la industria. De hecho, quizá por primera vez en la historia, la casi totalidad de los varones occidentales no ha participado nunca de una guerra, y la gran mayoría no ha hecho siquiera el servicio militar en forma obligatoria. Asimismo, las grandes industrias fabriles emplean cada vez menos trabajadores, los que —no solo en Perú— engrosan las filas de los trabajadores informales, así como los empleos solitarios generados por las aplicaciones como Uber o Glovo, en que no hay contacto con compañeros de trabajo, empleadores o clientes en forma estable. Es decir, el ámbito laboral deja de ser el espacio solidario y de socialización fuerte que era en la etapa anterior. Lo mismo cabe decir del ámbito residencial: ya nadie vive toda la vida en el mismo barrio; ya no se comparte con los vecinos esa convivencia que generaba tantos vínculos, saludables algunos y no tan saludables otros, pero vínculos al fin.

Dejamos para el final el cambio más drástico: el que operó en el ámbito familiar. Si bien la mayoría de las familias en nuestra América Latina siguen siendo numerosas, hubo un cambio radical en las familias de estratos medios y altos urbanos que, aunque minoritarios, son los que imponen las pautas culturales y, por lo tanto, de producción y consumo. En este espacio, el sistema requiere que se tengan menos hijos, pues no solamente no se sabe qué hacer con tanta gente que no encontrará empleo, sino que una familia numerosa no va a gastar mucho dinero en consumo de bienes o servicios de alto valor agregado. En efecto, difícilmente una familia de clase media con diez hijos pueda cambiar de aparato de televisión o de automóvil con la frecuencia requerida por la estructura productiva, o rara vez irán a cenar a un restaurante o se tomarán vacaciones en un *resort*; por eso, se van imponiendo en esos sectores los llamados *DINKs* (*Doble Income No Kids*: ‘doble ingreso sin hijos’) o *SINKs* (*Single Income No Kids*: un solo ingreso sin hijos). De este modo, el hijo que nace es hijo único, sobrino único, nieto único. No tiene hermanos con quienes disputar ni con quienes ser solidario, pero sus padres tampoco tienen muchos familiares ni amigos íntimos del barrio o del trabajo por las razones expuestas. Toda la familia gira, pues, en torno al niño, que crece siendo el centro del universo, recibiendo toda clase de regalos aun antes de solicitarlos y, por ende, acostumbrándose a tenerlo todo, sin ninguna capacidad para enfrentar la mínima frustración. Esta dificultad del niño para relacionarse con los demás e, incluso, para relacionarse con las cosas (ya que apenas tiene algo quiere otro objeto) está en la base del principal problema de salud que afecta hoy al sector infantil y juvenil en Occidente: los trastornos mentales, en especial ansiedad, depresión, consumos problemáticos y dificultad para controlar emociones violentas. Estas son las formas desesperadas en que nuestra psiquis nos recuerda que somos seres en relación, que no podemos vivir aislados, vinculados solamente con quienes nos dan *likes* en las redes sociales. Así es cómo se va conformando la llamada *generación de cristal*, caracterizada por la hipersensibilidad y por la dificultad de lidiar con la frustración. Esta es la realidad con la que tenemos que trabajar. Seguramente, no es la que querríamos, pero es la que hay. Tampoco es mucho peor que la realidad en la que se forjó la personalidad autoritaria tan bien descrita por Theodore Adorno y que dio lugar a los totalitarismos del siglo XX. Es que, en definitiva, como decía Borges, a nosotros, como les pasó siempre a todas las gentes, nos tocó vivir en una mala época. Mas, también es cierto que no todas las épocas fueron igualmente malas; ciertamente, las hubo peores y, aun en estos tiempos aciagos, encontramos signos que, si bien no nos alcanzan para ser optimistas, son suficientes para consolidar nuestra esperanza.

Por un lado, si bien el ejército y la industria forjaban una personalidad esforzada, organizada y solidaria, también formaban gente insensible al dolor, tanto al propio como al ajeno, gente que despreciaba la diferencia, pues todos los soldados y los operarios debían ser lo más parecidos posible, uniformados por fuera, pero también por dentro, lo suficientemente viriles y recios como para alcanzar el objetivo impuesto por los líderes al precio que fuere. En Argentina y en México, era frecuente denominar a los líderes industriales durante el siglo XX como “capitanes de la industria”. Un capitán debe llevar a su barco a puerto, sin importar qué ocurra con sus marineros, del mismo modo en que un general debe ganar la batalla sin importarle los muertos. ¡Qué diferencia con el buen pastor, que cuida de cada una de sus ovejas! Estamos ante estilos de liderazgo muy distintos, pero el estilo de liderazgo no es una creación artificial, sino que inhiere a cada tipo de sociedad: es la sociedad la que elige al líder, y no a la inversa. Aquí ya tenemos una primera pista de un signo de esperanza: esos mismos chicos egoístas, narcisistas, que tienen la hipersensibilidad a flor de piel y se llenan de pena cuando no tienen la suficiente aceptación en las redes sociales, tienen también una sensibilidad especial para cuidar a su mascota, para tornar usual un concepto relativo al cuidado de sus compañeros como es el *bullying*, en especial aquel del que es víctima el diferente. (Pensemos que esa palabra ni siquiera existía hace treinta años y hoy ya hacemos mediciones de *bullying* en el sistema educativo nacional). Especial importancia tiene el cuidado de la Casa Común: ni a la industria ni al ejército les importa un bledo destruir lo que hiciera falta para conseguir el objetivo. Hoy son cada vez más los oídos atentos al grito de la tierra.

En todo este proceso, hay un factor que ha sido determinante: la incorporación de la mujer al sistema productivo como actora, y no como mera reproductora. En efecto, dado que las nuevas tecnologías tornaron disfuncionales las familias numerosas y, a la vez, el sistema requirió que hubiera mayores ingresos en el hogar, se fomentó el trabajo femenino fuera de la casa. A tal fin se diseñaron múltiples estrategias, desde la píldora anticonceptiva hasta la minifalda en reemplazo del escote como prenda para convocar la mirada: es decir, las piernas (símbolo del dinamismo que se le exige a la mujer que trabaja en forma independiente) en reemplazo del símbolo anatómico de la maternidad. Esto impactó de un modo inesperado en las relaciones de toda la sociedad. Pensemos que antes el capataz (muy recio y viril) recibía órdenes del ingeniero industrial que, a su vez, respondía al capitán de industria (muy recios y viriles ellos) y transmitía esas órdenes a sus operarios, también muy recios y viriles. Todos obedecían y, si había algún desacuerdo, se manifestaba como lo deben hacer los hombres: con

insultos o a golpes de puño. Pero, cuando entra en escena la mujer, ocurre algo extraño: el capataz le da órdenes de modo enérgico... y ella se pone a llorar. Imaginemos el desconcierto que esto provoca en el ámbito laboral. Esto que parece una simple anécdota es mucho más que eso. La aparición de la psicología laboral y el progresivo reemplazo del ingeniero industrial por el licenciado en relaciones laborales es solo un indicio de la importancia de este cambio. No casualmente es un varón quien se queja de esto en una obra capital para entender estos temas; me refiero a Richard Sennet, quien en *La corrosión del carácter* explica con pluma maestra “el contraste entre dos ámbitos de trabajo radicalmente distintos: el antiguo, en vías de desaparición, un mundo de organizaciones jerárquicas rígidas, donde se esperaba de los trabajadores una identidad firme, una personalidad formada, y el nuevo mundo de empresas en permanente crecimiento y cambio, un mundo de riesgo, de extrema flexibilidad y objetivos a corto plazo, donde se exigen individuos capaces de reinventarse a sí mismos sobre la marcha”. En palabras de Richard Rorty, “Sennett sostiene con argumentos convincentes que la creciente inseguridad experimentada por los trabajadores hace que sea imposible para ellos lograr una identidad moral”. Pues bien, tampoco es casual que sea una mujer como Eva Illouz, quien en varias de sus obras, pero en especial en *La salvación del alma moderna*, ponga en cuestión las ventajas de aquel modelo de estructuración de la personalidad y señale los aportes que significa la irrupción de la mujer en el mundo del trabajo. Tampoco es casual que Eva Illouz tome como referencia a otra mujer, como es el caso de Martha Nussbaum, que con su teoría cognitiva de las emociones ha señalado con palmaria claridad la importancia de tener en cuenta esta dimensión humana constitutiva de la identidad y que no solo no se opone a la racionalidad, sino que puede perfeccionar el conocimiento de la realidad.

Esa realidad se cambia a partir de la realidad existente. No hay lugar ni para el voluntarismo de pensar que alcanza con querer transformarla, ni para la resignación de quien cree que nada se puede hacer. Para transformar la realidad, es menester tomar muy en serio los signos de los tiempos. Asumir el narcisismo y ayudar a cada estudiante a descubrir, desde esa condición narcisista, que solo puede realizarse dando; ayudarlo a descubrir la falacia de distinguir egoísmo de altruismo, pues dando es cómo somos más felices; ayudarlo a descubrir que nadie se salva solo. Cualquiera que haya experimentado la alegría de hacer un regalo y ver la felicidad reflejada en el rostro de quien lo recibe entiende de qué estamos hablando. Es posible asumir también esa sensibilidad y trocar la conciencia de la propia vulnerabilidad en una emoción solidaria, por saberse tan frágil como el resto de la humanidad y de la naturaleza. Descubrir que no somos los dueños de nuestro cuerpo, como cree alguna filosofía étnica

blanca, sino que estamos siendo nuestro cuerpo y, por lo tanto, dependemos de quienes nos proveen el alimento, el vestido, la vivienda, pero dependemos también de la Pachamama, que nos provee el maíz y el agua, el lino y el algodón, el barro y el metal. Como se advierte, se trata de entender la época y pasar de una educación arquetípicamente masculina a una arquetípicamente femenina: pasar de la conquista del mundo al cuidado de la Casa Común. O, quizá, se trate de que, así como hubo una época en que se buscaba al padre autoritario y se lo encontraba en el sacerdote, el militar o el líder totalitario, dando lugar a una posterior en que se desató el deseo de matar al padre, de acabar con la escuela, el hospital, la policía y cualquier institución disciplinaria que tuviese algún resabio de ese padre, hoy, ante la ausencia de esa figura, quizá estemos presenciando un deseo inconsciente de tener un padre, pero un padre que sea capaz de matar. Y algo de esto, creo, nos están pidiendo nuestros estudiantes en el aula.

No debemos, pues, asustarnos ni horrorizarnos ante la crisis de los valores indispensables para la vida en común como son, recordemos, el esfuerzo, el respeto a la autoridad, la organización y la solidaridad. Pensemos, en cambio, conforme a las circunstancias, en cómo reconstruir esos valores, pero no con el objetivo de aniquilar el ejército enemigo o de producir todo a cualquier coste. Una educación basada solamente en esos valores ya es cosa del pasado. Ya no podemos seguir pensando en la carrera de abogacía y no mencionar las emociones que pueden llevar a realizar cualquiera de las acciones que ponen en movimiento el aparato jurisdiccional en materia de derecho penal, de familia o de propiedad, ni tampoco podemos hacernos los distraídos y pensar que los jueces son absolutamente inmunes al influjo de las emociones. No podemos seguir enseñando arquitectura sin pensar en las emociones de quienes habitan las casas, o enseñar medicina sin tener en cuenta las emociones del paciente. Pero, sobre todo, no podemos seguir enseñando sin que el estudiante descubra la emoción de aprender y sin descubrir nosotros la emoción de aprender *junto a* nuestros estudiantes y, muchas veces, de aprender *de* nuestros estudiantes. Pensando desde las carencias, podemos contribuir a construir un mundo en que quepan muchos mundos. Pensando desde las faltas de empleos que genera la inteligencia artificial, podemos pensar en los nuevos trabajos que va a demandar el cuidado. Que la tecnología se encargue de los aspectos mecánicos de la labor, para que queden para los humanos la emoción de saberse irremplazable, de saber, como dice el Papa, “que, en último término, yo soy mi corazón, porque es lo que me distingue, me configura en mi identidad espiritual y me pone en comunión con las demás personas”.

Llegando al final de esta exposición, les propongo que nos hagamos una pregunta que, no por reiterada, deja de ser fundamental: ¿cuál es el sentido de la educación superior? Obviamente, las instituciones hegemónicas en cada período histórico o en cada ámbito geográfico plantearon una universidad a su servicio, se tratara de la Iglesia, del Estado o del Mercado. Esto no aconteció por una decisión perversa de nadie, sino por una constante sociológica: toda institución nace con el objeto de prestar un servicio a sus miembros o a terceros pero, a poco de andar la institución, se vuelve un fin en sí misma. Así, la universidad ha formado defensores de la fe, siguiendo los propósitos de la Iglesia; funcionarios y profesionales idóneos, siguiendo los del Estado; o administradores y científicos capaces de hacer crecer las ganancias del Mercado. Nada de esto es reprochable, sino al contrario. El problema es que se pierda de vista para qué defender la fe, formar profesionales o incrementar ganancias, si no es para vivir mejor. En última instancia, la misión de la universidad sigue siendo la de generar y proveer los saberes y conocimientos capaces de mejorar la vida de cada persona, asumiendo que nadie se realiza si no es en una comunidad que se realiza. En definitiva, como nos enseña nuestro querido maestro don Roberto Mejía Alarcón, “la educación superior debe facilitar con una formación profesional la preparación de científicos, abogados, médicos, ingenieros... pero, por sobre todas las cosas y antes que todo, personas humanas capaces de concebir el ideal de gobierno de su propia vida y el anhelo, casi utópico, de forjar una sociedad justa, libre y digna”. ¡Muchas gracias!

Fraternidad e instituciones: cuando la realidad es superior a la idea³

Las instituciones: malestar y necesidad

Las instituciones suelen provocar malestar. En parte, ese malestar responde a que toda institución nace con el fin de brindar algún servicio a sus miembros o a terceros pero, a poco de andar, toda institución tiende a convertirse en un fin en sí misma y, para empeorar las cosas, sus dirigentes sienten que la institución son ellos. Esto vale para el club de barrio, creado para que los chicos hagan deporte y los mayores tengan un lugar de encuentro, hasta que un día, en el partido contra el club del barrio vecino, algunos exclaman: “¡La vida por los colores de nuestro club!”: ya el club pasó a ser más importante que sus socios, mientras dirigentes y jugadores creen que ellos son los legítimos propietarios del club y de sus glorias. Esto vale también para el Estado, la Iglesia, la Universidad, el Centro Cultural, el Colegio de Abogados o la institución que fuere. Entonces, cabe preguntarse: si este es el destino de toda institución, ¿por qué sigue habiendo instituciones? ¿Cuántos dolores y angustias se generan en el seno de la familia, la más elemental de las instituciones! ¿Cuántos crímenes, cuántas guerras se hubieran evitado si no existieran los Estados! ¿Cuántos abusos físicos y espirituales cometidos en iglesias y en escuelas!, ¡y qué decir de las cárceles! ¿No sería acaso más fácil y liviana la vida sin estas? Una primera respuesta podría ser que siempre son más visibles los escándalos y las aberraciones que los aspectos positivos: atrae más la atención la guerra que no evitó el sistema internacional que las muchas que se evitaron; un solo conflicto bélico deslegitima a las Naciones Unidas mucho más que todos los que no ocurrieron gracias a su accionar. Un caso de abuso de autoridad por un policía es más notorio que todas las acciones meritorias que el resto de la institución pueda haber realizado. ¿Cuántas veces aparece, en los medios o en las redes, la labor que realiza la Iglesia católica con las prostitutas enfermas de VIH o en los leprosarios de China, y otras tantas tareas heroicas en los lugares más olvidados en comparación con las noticias sobre actos abominables cometidos por algunos sacerdotes?

Sin embargo, no es esa la respuesta correcta, pues implicaría algo así como plantear cuánto mal cabe tolerar para que haya algo de bien. Las instituciones son necesarias, sobre todo, porque el ser humano necesita las instituciones para salvarse de sus propios instintos. Ante una situación que nos provoca terror, nos quedamos paralizados; no podemos ni siquiera pensar (respondiendo a un instinto atávico quizá proveniente de nuestros antepasados los

³ Texto publicado en *Revista Poliedro*, N.º 18, agosto 2024, pp. 9-27.

reptiles, que buscaban pasar desapercibidos ante un predador) en lugar de reaccionar adecuadamente huyendo, peleando o buscando alguna otra alternativa, o sea, haciendo exactamente lo contrario de lo motivado por la conducta instintiva. Es la institución bajo la forma de la familia, el clan o la tribu la que nos permite afrontar el peligro con mayores probabilidades de éxito. Además, la búsqueda sin cortapisas de la satisfacción del más primario de nuestros instintos, del instinto sexual (del cual depende la reproducción de la especie) nos llevaría a no distraer energías en otras actividades, tales como la construcción de vivienda o la elaboración de indumentaria, con lo que la vida sería mucho más breve y difícil... siempre y cuando aquel o aquella hacia quien nos lleve nuestro deseo no quisiera estar con otra persona, en cuyo caso el impulso erótico devendría muy fácilmente en impulso tanático, y dedicaríamos la mayor parte de nuestra breve vida a partirles los cráneos a otros, hasta que alguien rompa el nuestro. Son las instituciones las que nos ponen a salvo de nuestros propios instintos. Pero, obviamente, las restricciones que imponen generan un profundo malestar, ya que impiden que hagamos lo que nuestros instintos más elementales nos impulsan a realizar. Kautilya, Aristóteles, San Agustín, Hobbes, Gehlen son apenas algunos de tantos pensadores que en los últimos dos mil cuatrocientos años explican así la razón de ser de las instituciones. Cabrían citas harto pertinentes de ellos y de tantos otros y tantas otras, pero me voy a limitar a una de Freud, que de algún modo sintetiza la tesis central de *El malestar en la cultura*, texto imprescindible para abordar en profundidad esta temática:

El resultado final ha de ser el establecimiento de un derecho al que todos [...] hayan contribuido con el sacrificio de sus instintos, y que no deje a ninguno a merced de la fuerza bruta. La libertad individual no es un bien de la cultura, pues era máxima antes de toda cultura, aunque entonces carecía de valor porque el individuo apenas era capaz de defenderla. El desarrollo cultural le impone restricciones, y la justicia exige que nadie escape a ellas. Cuando en una comunidad humana se agita el ímpetu libertario, puede tratarse de una rebelión contra alguna injusticia establecida, favoreciendo así un nuevo progreso de la cultura y no dejando, por tanto, de ser compatible con esta; pero también puede surgir del resto de la personalidad primitiva que aún no ha sido dominado por la cultura, constituyendo entonces el fundamento de una hostilidad contra la misma. Por consiguiente, el anhelo de libertad se dirige contra determinadas formas y exigencias de la cultura, o bien contra esta en general.

No podemos prescindir de las instituciones, pero tampoco tenemos que aceptarlas como si fueran inmutables. La historia nos muestra que el cambio es posible, pero también nos muestra que no cualquier cambio es posible. Cuando se quiere proponer un cambio, se suele apelar a los sueños: a soñar un mundo donde las instituciones nos permitan hacer lo que queremos, brindando un marco propicio para que consigamos todo lo que deseamos. Hace dos

siglos, advertía Goya que los sueños de la razón producen monstruos, pero se sigue recurriendo a ellos, y en su nombre se siguen sacrificando vidas, condenando a grandes sectores a la pobreza y al desamparo, en nombre de ese futuro soñado. Ocurre que esos sueños, esas ideas, suelen ser más atractivos que la realidad. Es que la realidad está hecha de la pesada y opaca sustancia de la existencia, mientras que las ideas pueden ser elaboradas con la etérea y glamorosa sustancia del deseo. Claro que las ideas permiten pensar una realidad mejor y, muchas veces, han podido concretarse; esto es lo que ocurre cuando las ideas tienen en cuenta la realidad. Otras veces, las ideas llevan a desastres totales: es lo que ocurre cuando quienes quieren plasmarlas sienten que, si la realidad no responde a sus ideas, es peor para la realidad, e insisten en aplicarlas sin piedad alguna por las víctimas, convocando a los monstruos de la razón.

Están también aquellos que creen tener ideas excelentes, pero no hacen absolutamente nada para mejorar la realidad. Todos tenemos a alguien en la familia que, ante cualquier problema social, político o económico, dice con plena certeza: “Acá lo que hay que hacer...”⁴, aunque jamás haya hecho nada útil por la comunidad.

Dicho esto, adelanto la conclusión a la que pretendo llegar con este ensayo: tomar conciencia de nuestra condición fraterna resulta imperativo para poder diseñar las nuevas instituciones que exigen los nuevos tiempos. La fraternidad no es un sentimiento ni tampoco un valor ingenuo, sino que es el realismo más crudo aplicado a la política; sin esta, la libertad deviene en una ideología que justifica el egoísmo, y la igualdad, una ideología que justifica la envidia. A la vez, la fraternidad convoca a la responsabilidad: llaman a la puerta y hay que responder; no podemos quedarnos sentados esperando a “que alguien haga algo”, pues quien llama no dejará de hacerlo.

La obsolescencia de nuestras instituciones

En el último medio siglo, la humanidad está presenciando el paso de una sociedad de producción a una de consumo, paso que aún no ha sido acompañado por las instituciones: la escuela, el derecho, el Estado siguen teniendo un formato más acorde a aquella sociedad que a la actual. En efecto, lo que queda de las instituciones aún vigentes responde a una sociedad

⁴ Como dice el Papa Francisco, cuántas veces “nos entretenemos vanidosos hablando sobre ‘lo que habría que hacer’ —el pecado del ‘habriaqueísmo’— como maestros espirituales y sabios pastorales que señalan desde afuera. Cultivamos nuestra imaginación sin límites y perdemos contacto con la realidad sufrida de nuestro pueblo fiel” (*Evangelii Gaudium*, #96).

que ya no existe. Aquella sociedad, conformada por tres grandes revoluciones: la Francesa, la Industrial y la Independencia de América, fue testigo y protagonista de las guerras más masivas de la historia, desde las napoleónicas hasta la de Vietnam, guerras que requerían que todos los varones en algún momento de su vida formaran parte de las fuerzas armadas, ya sea combatiendo, ya sea en la retaguardia o ya sea meramente realizando el servicio militar obligatorio. Lo importante es que cada varón internalizó la disciplina militar como modelo de mando y obediencia. Fue, asimismo, una sociedad industrial en la que los hombres que sobrevivían a las guerras pasaban la mayor parte de su vida en la fábrica. Ejército e industria requerían forjar subjetividades acordes a las necesidades de ese sistema: era sumamente importante obedecer órdenes sin cuestionar, ser capaz de posponer cualquier goce inmediato en pos de un bien arduo de obtener, asumir como valores la lealtad, el esfuerzo e, incluso, el sacrificio, para el logro de un objetivo colectivo y, por sobre todas las cosas, la solidaridad constituía el valor fundamental. En ese marco, no solo la obediencia al sistema se practicaba conforme a esas pautas, sino también la resistencia: los sindicatos y los partidos políticos populares basaban su potencia en la lealtad, el esfuerzo y, sobre todo, la solidaridad entre sus miembros. Cada persona incorporaba estos valores desde su nacimiento en el seno de un hogar cuyo jefe era un varón habituado a acatar la autoridad del sargento y del capataz; por ende, al ser ese el modo de ejercicio de autoridad al que estaba habituado, la replicaba en casa, constituyendo para su familia un sargento o un capataz doméstico.

Este tipo de sociedad cambia radicalmente a partir de la emergencia de nuevas tecnologías, especialmente las informáticas, cuya aplicación a la guerra y a la producción industrial tornó innecesarios tantos soldados y tantos operarios. Las nuevas máquinas adecuadamente programadas posibilitaron aumentos exponenciales de la productividad con prescindencia de mano de obra masiva. Esa superproducción se sostiene a partir de un incremento exponencial del consumo de bienes y servicios de alto valor agregado. Cuando yo era chico, apareció en Argentina la TV a color; en mi casa mis padres compraron una al poco tiempo pero mis abuelos seguían con la suya en blanco y negro, lo que me llevó a preguntarle a mi abuelo por qué no compraban una nueva... “¿Para qué, si esta funciona?” fue su respuesta. Obviamente el sistema requiere que la gente renueve su tevé, así como cualquier otro producto con la mayor frecuencia posible, lo que no puede hacer una familia numerosa. Este modelo familiar es claramente disfuncional con respecto a los requerimientos del mercado, pues sus miembros no pueden consumir en gran escala esos bienes y servicios. Lo

ideal serán los *DINKs* o los *SINKs*⁵. Por eso, cuando nace un bebé, especialmente en las clases medias y altas urbanas (que son los sectores que suelen imponer sus pautas culturales al resto de la sociedad), no nace un hijo más de una serie, sino que es hijo único, nieto único, sobrino único. Toda la familia gira en torno suyo. Tanto se acostumbra a ser el centro de atención desde que nace que lo que mejor sabe hacer es mirarse a sí mismo. Nuestra sociedad no se ha vuelto narcisista por causa de las redes sociales, sino que, a la inversa, estas existen porque nos hemos vuelto narcisistas, y contribuido a afianzar una tendencia de la que no es la causa directa. Ese joven narcisista, poco o nada acostumbrado a tratar con los demás, hijo de padres que tampoco tienen vínculos estrechos con sus compañeros de trabajo ni con sus vecinos, que ignora lo que es lidiar con sus hermanos, que solo se relaciona a través de las redes sociales con quienes piensan y sienten como él, tiene serias dificultades para admitir a otras personas: suele dedicarle más tiempo y cuidado a su mascota que a su abuelo. Además, está poco preparado para aceptar la frustración. Cuando un joven ve en sus redes sociales que los demás están alegres, disfrutando en lugares paradisíacos, degustando platos exquisitos, riendo junto a sus parejas, mientras él atraviesa la profunda angustia de no tener el i-Phone último modelo, siente que la vida es una fiesta a la cual no lo invitaron.

Ese consumo conspicuo⁶, antes privilegio de las clases más altas, ahora debe ser incorporado como un mandato ético (y estético) por todos los estratos sociales. Para esto, es necesario un nuevo tipo de persona; se requiere alguien que asuma el mandato imperativo de disfrutar consumiendo y de consumir constantemente, sin posponer el goce del consumo inmediato, pues la posposición del goce implica posponer el gasto, y el gasto, claro está, es indispensable para aceitar el funcionamiento del mercado. Se requiere un sujeto que huya del esfuerzo y del sacrificio, que piense y busque, ante todo, su deleite a través de los bienes y servicios que le ofrece la publicidad. Pero lo más importante: el consumo es individual y exige un tipo de individualidad que anteponga la libertad de elección a cualquier otra

⁵ Siglas de *Double Income No Kids* y de *Single Income No Kids*: doble ingreso sin hijos o simple ingreso sin hijos. Hizo falta una gran operación cultural para este cambio de estructura familiar, en la que la píldora anticonceptiva fue uno de los factores importantes, pero no el más importante, para lograr que la mujer trabajase fuera del espacio doméstico y generara, así, otro ingreso dinerario y dejara de tener muchos hijos.

⁶ Tomo la expresión “consumo conspicuo” para hacer referencia a la adquisición de bienes en función, prioritariamente, de su marca u otros signos que confieren prestigio y reconocimiento social, para distinguirlo del consumo de las cosas que se adquieren prioritariamente para vivir bien, con independencia de la opinión de los demás. Como suele pasar, el problema es confundir los medios con los fines: el consumo como medio para vivir mejor es algo deseable, no así el consumo como fin en sí mismo, fuente de frustración e infelicidad.

consideración⁷. Cuando el individualismo hedonista y la libertad de elección sustituyen el esfuerzo y la solidaridad como valores fundantes de la vida en común, está claro que es necesario repensar las formas de legitimación de las instituciones clásicas, en particular de la ley y del Estado, ya que el individuo no entiende por qué debería aceptar que haya leyes que, desde su perspectiva, coarten su libertad. Menos aún puede aceptar que se le cobren impuestos, ya que, por definición, “impuesto” es lo que se impone; es contrario a la libertad de elegir qué hago con mi dinero.

En una sociedad vertebrada en función del ejército y de la industria, todas las clases sociales tienen interés en la instrucción (más que en la educación) y en la salud pública, por lo que escuelas y hospitales públicos brindan buenos servicios y la gran mayoría acepta que es legítimo pagar impuestos para proveer salud e instrucción, así como subsidios al transporte para que los estudiantes y trabajadores puedan llegar a la escuela o a la fábrica. Pero, cuando lo importante es el consumo, ya no se requiere instrucción (los productos de consumo se elaboran para que cualquiera pueda utilizarlos con la menor capacitación previa), por lo que los estratos medios y altos se desentienden de la formación que reciban los pobres y, como se sabe, una educación para los pobres es una pobre educación. Lo mismo ha de acontecer con la salud: quienes puedan pagarán su propia medicina privada, desentendiéndose de la suerte que corran los que no accedan a esos beneficios, y también ocurre que un sistema de salud para pobres es un pobre sistema de salud. Por lo tanto, los miembros de las clases acomodadas consideran que los impuestos que pagan son una exacción del Estado para favorecer a vagos que no quieren trabajar, a la par que los miembros de las clases destinatarias de esa ayuda consideran que el Estado les brinda las sobras, cosas de mala calidad y, además, no les permite la sagrada libertad de elección: deben ir a la escuela o al hospital que el Estado les indica y recibir la educación o salud que el Estado dispone. Ni unos ni otros ven el Estado como algo digno de ser defendido, sino que, por el contrario, es percibido como una suerte de rémora sin mayor razón de ser.

Quizá, el único servicio que unas clases y otras perciben o exigen del Estado (y que constituiría, por ende, su razón de ser, en última instancia) es la seguridad frente al delito violento. Pero acontece que, cuando el principal factor para asignar prestigio y estatus es el consumo, si una sociedad no provee a todos sus integrantes de medios legítimos para

⁷ Para un análisis a la vez claro y exhaustivo de este proceso, cfr. Zygmunt Bauman (1999). *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*. Gedisa.

consumir, no es difícil que el delito violento sea una alternativa válida para muchos. El mandato de consumir (se trata de todos los consumos, incluso los que conllevan adicciones problemáticas) no es compatible con el de ir a la escuela o de realizar trabajos arduos. Si en este marco sigue habiendo Estado es, en buena medida, porque hay delito, sobre todo delito violento. Mientras haya delito violento, habrá necesidad de más policía y, por lo tanto, el Estado seguirá existiendo⁸, aunque reducido a una mera agencia de seguridad, ya que, si dejamos la protección frente al robo exclusivamente en manos privadas, no tardaríamos en tener ejércitos privados y, por lo tanto, estaríamos siempre al borde de caer en la guerra de todos contra todos.

Nos hallamos, pues, ante la situación de que la crisis de las instituciones conllevó la crisis de las ideologías que las legitimaban. Ya no es posible discernir si una norma es justa o injusta en sí misma. El individualismo exacerbado motiva un creciente escepticismo en torno a la posibilidad de encontrar un fundamento válido a la vida en común.

En no pocos ámbitos políticos, intelectuales o periodísticos, se tiende a pensar que los problemas que atañen a las instituciones democráticas se resolverían atendiendo a los procedimientos empleados para elegir representantes o los modos de establecer las mayorías, como si una buena ley electoral o una correcta reglamentación del funcionamiento de los partidos políticos pudiera resolver el problema crucial de la legitimación de las instancias de regulación de la vida en común. Sin embargo, la extensión de la crisis de las instituciones, que supera y atraviesa todos los sistemas de representación política existentes, nos muestra que no es sensato insistir en buscar por allí solución alguna. La crisis de representación de los partidos tradicionales en regímenes políticos hasta hace poco tan sólidos y, a la vez, tan distintos entre sí como los de Francia, Gran Bretaña, Estados Unidos o Alemania ilustran la extensión de la crisis. Quizá, el problema radique en el modo de comprensión de la libertad y la igualdad como valores susceptibles de ser comprendidos independientemente de la

⁸ “Los mecanismos de la economía actual promueven una exacerbación del consumo, pero resulta que el consumismo desenfrenado unido a la inequidad es doblemente dañino del tejido social. Así la inequidad genera tarde o temprano una violencia que las carreras armamentistas no resuelven ni resolverán jamás. Solo sirven para pretender engañar a los que reclaman mayor seguridad, como si hoy no supiéramos que las armas y la represión violenta, más que aportar soluciones, crean nuevos y peores conflictos. Algunos simplemente se regodean culpando a los pobres y a los países pobres de sus propios males, con indebidas generalizaciones, y pretenden encontrar la solución en una ‘educación’ que los tranquilice y los convierta en seres domesticados e inofensivos. Esto se vuelve todavía más irritante si los excluidos ven crecer ese cáncer social que es la corrupción profundamente arraigada en muchos países —en sus gobiernos, empresarios e instituciones— cualquiera que sea la ideología política de los gobernantes” (*Evangelii Gaudium*, #59).

fraternidad pues, sin la dosis de realismo que aporta la fraternidad, queda una visión ingenua de la vida en común que deja de lado el conflicto como constitutivo de esta.

En las sociedades en las que sus miembros crecían bajo el imperio del padre autoritario, las relaciones “fuertes” eran las verticales, mientras que las horizontales no eran fácilmente perceptibles ni aceptables. En las actuales circunstancias, no es fácil percibir el carácter relacional de nuestra existencia, lo que, obviamente, complica la percepción de la condición fraterna de nuestra vida en común. Sin embargo, paradójicamente, se entiende que, si hay relaciones, estas son horizontales: no hay prioridad del varón sobre la mujer, del humano sobre el animal, etc. Esto favorece la percepción de la condición fraterna, pues la fraternidad nos recuerda que somos todos *fratres*, hermanos; que no existe un Padre dador de la Ley ni una Madre que nos contenga a todos; que no hay relaciones “naturalmente” verticales y, por ende, siempre está presente el riesgo del conflicto, pues las relaciones horizontales tienden a favorecer la lucha por un mismo objeto, tal como suele acontecer en las relaciones entre hermanos. Así como Rómulo mató a Remo antes de fundar Roma, así como el primer pecado del ser humano fuera del Paraíso fue el fratricidio de Caín y Abel, así como los hermanos Ayar combatieron antes de que Ayar Manco fundase el Cusco, así también el conflicto está siempre presente en toda sociedad. Pero, cuando una madre o un padre les dice a sus vástagos pequeños que dejen de pelear pues no parecen hermanos, no está diciendo una tontería, sino que está planteando algo muy profundo. Tan profundo como la enseñanza de Martín Fierro a sus hijos: “Los hermanos sean unidos, esa es la ley primera”; es una ley, es decir, no es una propensión natural o espontánea, sino que debe ser impuesta. La fraternidad es una condición; no se puede soslayar ni eludir. La unidad es una ley; debe establecerse. Si se olvida la condición fraterna, la libertad deviene en mero egoísmo y la igualdad en pura envidia.

En síntesis, la fraternidad es el principio ineludible del realismo político. Si la olvidamos, podemos pensar la sociedad como el campo de batalla entre amigos y enemigos en constante lucha, hasta que se consiga eliminar al antagonista. Obviamente, en ese escenario no es posible pensar en una vida razonablemente buena: no se puede tener un almacén, manejar un taxi o ejercer una profesión en medio del caos, con calles cortadas, paros y movilizaciones constantes. Pero también puede pasar que nos creamos que la sociedad es intrínsecamente armónica y, por lo tanto, si hay un conflicto, ha de ser por culpa de algunos pocos que lo generaron, y bastaría con eliminar a esos pocos (el sindicalista, el mapuche, el

dirigente social, la feminista, el judío, o quien sea) para recuperar el equilibrio y armonía perdidos.

Claro que quien haya leído la Biblia con atención está exento de caer en esta ingenuidad: además del ya citado ejemplo de Caín y Abel, ahí tenemos al primer esclavo: Cam, puesto al servicio de sus hermanos Sem y Jafet; allí está Jacob estafando a Esaú y salvando su vida, huyendo de la venganza fraterna; están los hermanos de José planeando su asesinato, y así encontramos ejemplos en toda la Sagrada Escritura acerca de relaciones fraternas que no parecen muy armónicas⁹. Ocurre que el conflicto es inherente a la vida en común, pero a la vez el anhelo de armonía es lo que permite que la vida en común sea factible. No hay síntesis posible, mas, sin embargo, la unidad sí es posible; claro que la unidad no disuelve ni acaba con el conflicto, pero es superior al conflicto, como reza uno de los cuatro principios para la construcción de un pueblo que enseña el Papa Francisco¹⁰ y como también nos lo muestran no pocos ejemplos históricos.

En otras palabras, por un lado, un escenario complejo conformado por una serie de factores tecnológicos, culturales, políticos y económicos deriva en la conformación de un nuevo tipo de subjetividad: la del individuo que, a la vez que está hiperconectado, no puede mantener relaciones duraderas ni en el trabajo, ni en el barrio, ni siquiera dentro del espacio doméstico. Para este tipo de persona, carecen de sentido los conceptos de pueblo, autoridad y fundamento, esos factores sobre los que se asienta la vida en común no son más que meras palabras huecas. En efecto, no es fácil que alguien se asuma como parte de un mismo pueblo cuando solo interactúa ocasionalmente con sus vecinos o con sus compañeros de trabajo. No es lo mismo compartir más de ocho horas diarias, cinco días a la semana durante muchos años con los mismos compañeros de oficina que trabajar a través de una aplicación. El joven de Rappi o el señor de Uber no tiene colegas, clientes o empleadores con quienes interactuar cotidianamente. Tampoco es lo mismo residir en el mismo barrio durante toda la vida e, incluso, durante varias generaciones, que vivir en ámbitos donde no se conoce ni el nombre del vecino. A la vez, cuando a una proporción importante de la población le resulta casi imposible acceder a una vivienda digna, tener un trabajo gratificante, divertirse, a que el esfuerzo rinda frutos (como sí ocurría en la época de sus padres o de sus abuelos), la

⁹ Para un análisis exhaustivo del vínculo entre hermanos y hermanas en el texto inicial de la Biblia, ver Luis Alonso Schöekel (1990). *¿Dónde está tu hermano? Textos de fraternidad en el Libro del Génesis*. Verbo Divino.

¹⁰ Cfr. EG # 226. Asumir el conflicto “no es apostar por un sincretismo ni por la absorción de uno en el otro, sino por la resolución en un plano superior que conserva en sí las virtualidades valiosas de las polaridades en pugna”.

legitimidad del sistema y de la autoridad que lo rige es puesta en entredicho. Por último, cuando no se entiende qué beneficio trae vivir con los demás; cuando, por el contrario, los demás son de algún modo causa de la propia insatisfacción, se pierde el sentido profundo de la vida en común.

Sin embargo, en torno a 1973 (tiempo testigo de una serie de acontecimientos cruciales, como la crisis del petróleo, el fin de la guerra de Vietnam, el fin del patrón oro, el golpe de Pinochet en Chile, entre tantos otros), o sea, en la misma época en que se originaban todos estos cambios en los ámbitos laborales, bélicos, residenciales y domésticos que llevan al individualismo extremo, se produce también el replanteo del lugar de la humanidad en el marco de la biosfera por el pensamiento ecologista; el feminismo saca a la luz que lo doméstico es político, y se profundiza la lucha por el reconocimiento de quienes, por razón de su orientación sexual, etnia, creencias, etc., no gozan de la plenitud de los derechos ciudadanos¹¹. En este marco se plantea la necesidad de pensar seriamente las estrategias para afrontar los desafíos de la relación con la otredad: estas estrategias serán disímiles, pero todas tienen análogo propósito y su denominador común es la actitud de respeto y cuidado a la otredad y a la diferencia, respeto y cuidado hacia uno mismo, hacia los demás y hacia el resto de la casa común, actitud radicalmente opuesta al narcisismo consumista.

Del contrato a la fraternidad

De algún modo, estas distintas corrientes hacen explícita o implícita referencia a la fraternidad. En efecto, la ecología nos recuerda que somos hermanos (*fratres*) del buey y del asno, del agua y del aire¹²; el feminismo con su crítica al patriarcado (si hay un *pater* no somos todos hermanos; no hay *pater*, ergo, hay fraternidad) nos recuerda la necesaria horizontalidad de las relaciones humanas y, por su parte, la interculturalidad nos recuerda que ninguna cultura puede arrogarse el papel del padre o madre “educadores” o “civilizadores” de las otras. En definitiva, nos hablan del carácter fraterno de la vida en común.

El modo en que nos pensamos a nosotros mismos, a la sociedad y al mundo es, a la vez, el modo en que construimos la vida en común. Borges, en el inicio de su ensayo sobre

¹¹ Desarrollo esta temática de modo exhaustivo en mi artículo “Fraternidad, igualdad, libertad: instituciones y vida en común después del contrato social” en *Rev. Fil. Lat. Y Cs. Soc.*, Año XLIX (2024), N.º 35, pp. 12-34. Disponible en: <<https://asociacionfilosofialatinoamericana.wordpress.com/wp-content/uploads/2024/07/revista-de-filosofia-latinoamericana-35-2.pdf>>.

¹² Recordemos que no hay fraternidad sin conflicto: basta ver *Animal Planet* para advertir que, entre los no humanos, no todo es armonía.

Pascal, nos dice que la historia universal es la historia de unas cuantas metáforas. Podríamos deducir de ahí que la historia de las ideas políticas no es más que la disputa por imponer una u otra metáfora para comprender la realidad y, por lo tanto, para construirla. Recordemos que nadie puede percibir lo real; solo podemos dar cuenta de la realidad: nadie vio nunca su propio rostro, sino su imagen reflejada en el espejo o en una fotografía. Si no podemos conocer en forma directa nuestra propia cara, mucho menos vamos a poder conocer algo tan complejo como es la vida en común en sí misma, pero eso no significa que no podamos dar cuenta de ella de algún modo. Pues bien, ese “algún modo” está dado en la forma de los relatos, las imágenes, los símbolos y las metáforas que van, al mismo tiempo, explicando y construyendo esa vida en común. Por eso, el conflicto más importante, “la madre de todas las batallas”, está dado por la disputa por la hegemonía de alguna metáfora o de alguna imagen para interpretar el mundo. Todo dependerá de cuál idea predomine: si la que sostiene que existe el individuo pero no la sociedad, la que dice que existe la sociedad pero no el individuo o si, como pensamos varios, consigue preponderar la que —según creemos— mejor expresa la condición real del ser humano: es decir, la que sostiene que somos en relación con nosotros mismos, con los demás y con el resto de la naturaleza.

Si se entiende la vida en común a partir del individuo, entonces, el valor supremo será la *libertad*. En sus expresiones políticas más radicales, como las representadas por Margaret Thatcher o por Javier Milei, se llega a negar la existencia misma de la sociedad. En cambio, si se niega la individualidad del sujeto, si se considera (radicalizando la célebre sentencia de Marx) que no existe la conciencia individual, sino que toda conciencia es siempre conciencia social¹³, entonces, la clave de comprensión y legitimación de toda acción política estará dada por la búsqueda de la *igualdad*, y llegará, en las manifestaciones más extremas de esta postura (Stalin, Ceaucescu, etc.) a negar los más elementales derechos y garantías individuales pues, en última instancia, lo que se niega es la importancia del individuo. De una postura se derivan el liberalismo clásico, el neoliberalismo y el libertarismo antiestatal. De la otra, los socialismos y comunismos de diverso calibre. Entre uno y otro, de ambos extremos, pero siempre dentro del mismo andarivel, se ubican el liberalismo social, el socialcristianismo, la socialdemocracia, etc.

¹³ “No es la conciencia de los hombres lo que determina su ser, sino, por el contrario, es su existencia social lo que determina su conciencia” dice Carlos Marx en su célebre *Prólogo a la Contribución a la crítica de la economía política* en 1859.

Cuando el mundo se vuelve demasiado complejo, las explicaciones simples gozan de mayor popularidad. No son correctas, obvio, pero generan la ilusión de entender qué pasa. Muchas gentes se vuelven fanáticas, negándose a considerar cualquier tipo de análisis que no concuerde con la creencia asumida y, como para que esto funcione se necesita simplificar también las opiniones distintas de las propias, se reducen al extremo opuesto. Así, para los individualistas radicales, todo aquel que no piense como ellos será tildado de comunista; por su parte, los colectivistas calificarán de neoliberal a cualquiera que no comulgue con todos sus postulados. Ambos extremos se necesitan y para eso desearían que todos entremos en la misma dialéctica, de un lado o de otro y, a los que no entramos, nos quieren hacer entrar a la fuerza: dependiendo de quién nos califique, seremos comunistas o neoliberales, solo que nunca nos habíamos enterado. Pero, si nos decidimos a tratar de entender, si asumimos que situaciones complejas requieren explicaciones complejas y nos atrevemos a pensar desde otro lugar, estaremos en mejores condiciones de entender, de juzgar y de actuar. Si, en lugar de pensar en términos excluyentes “o el individuo o la sociedad”, pensamos en términos relacionales e inclusivos, habremos de concebir al individuo con relación a lo colectivo, y viceversa. Vale reiterar que, en este marco de comprensión, el individuo no puede existir si no es en relación consigo mismo, con los demás y con la creación toda. La primacía de la relación sobre la sustancia lleva a pensar la vida en común en términos de fraternidad.

Cabe recordar que la fraternidad es una catacresis¹⁴ que plantea que no hay padre ni madre, que las relaciones son, en un inicio, horizontales y, por ende, conflictivas. En efecto, las relaciones verticales (padre-hijo, jefa-empleada, capitán-sargento, etc.) tienden a disuadir el conflicto, al contrario de lo que ocurre con las horizontales. Por eso, como vimos, tantos mitos y leyendas de distintas latitudes nos hablan del fratricidio o del combate duro entre hermanos antes de fundar la vida en común. Rómulo matando a Remo antes de fundar Roma; Caín a Abel antes de fundar Enoc, la primera ciudad bíblica; los hermanos Ayar peleando y matándose antes de fundar el Cusco son algunos ejemplos conocidos¹⁵.

¹⁴ Es clave entender que la fraternidad es una *catacresis* (es decir, una palabra que se emplea con un sentido diferente al que le corresponde originariamente, con el fin de nombrar algo que carece de nombre particular) y no una metáfora corriente pues, si la fraternidad fuese una metáfora corriente, deberíamos ser hijos de un padre que dicte la ley o de una madre-útero que nos contenga, cuando la fraternidad, precisamente, viene a recordarnos que no hay tal padre ni tal madre. Efectué un desarrollo extenso de esta cuestión en *Ineludible Fraternidad. Poder, conflicto, deseo*. Ediciones CICCUS, 2014.

¹⁵ Reitero los ejemplos, porque la experiencia me muestra que está tan instalada una versión “buenista” de la fraternidad que, por más que se explique que la fraternidad no niega el conflicto, sino que pone sobre la mesa con toda claridad, sigue pasando que, tras una clase o conferencia sobre el tema, aparece alguien diciendo: “Sí, todo muy lindo, pero yo no me siento hermano del delincuente que vive cerca de casa”, o cosas por el estilo

La fraternidad es ineludible: no se trata de “hacer un mundo fraterno”, sino de reconocer que somos hermanos y hermanas¹⁶. Ahora bien: la fraternidad nos dice que en el inicio está siempre el conflicto, pero también nos dice que no se puede vivir siempre en el conflicto. Cuando la madre les espeta a sus hijos: “¡Basta de pelear, que no parecen hermanos!”, está mostrando otro aspecto de la misma fraternidad: la unidad es superior al conflicto. Una sociedad que vive en permanente lucha intestina desaparece. Toda ciudad dividida contra sí, será destruida¹⁷. Pero, a la vez, la fraternidad nos dice que el conflicto está allí, se quiera o no se quiera, y no hay una síntesis posible en esta tensión: “En el conflicto aparecen la heterogeneidad de los temperamentos, de las situaciones, de los intereses, de los grupos —plantea Michel de Certeau—, pues las diferencias quiebran la uniformidad que busca imponer o disimular el egoísmo del fuerte, el conformismo del débil, o la ideología del utópico. Estas pueden curar la violencia subjetiva de la agresividad, salvar al cristiano de la piadosa mentira que consiste en hacer ‘como si’ se estuviera de acuerdo, y evitar que limite la reconciliación al estrecho ámbito de una reunión sacramental o de un futuro ideal¹⁸”. Pero, además de este aspecto negativo o curativo, el conflicto impone una visión menos candorosa y más realista a partir de la cual, en aparente paradoja, puede construirse la paz. Cabe reiterar que, si se piensa que puede haber una sociedad libre de conflicto, cuando este se llega a dar, se tenderá a creer que bastaría detectar a los culpables y eliminarlos, sean estos los inmigrantes, los que piensan distinto, o quien sea, para retornar a la armonía perdida; así, claro está, la paz social jamás será asequible.

La fraternidad nos enfrenta a uno de los mayores desafíos de la vida en común: mientras que un partido de fútbol se juega con reglas establecidas que no pueden ser cambiadas durante el desarrollo del juego, en la vida social no hay un minuto cero en el que todos los jugadores puedan ponerse de acuerdo. Toda norma es resultado de un conflicto previo; y, una vez establecida, surge el conflicto de su interpretación y, por supuesto, de su acatamiento o no. Los más débiles se sienten oprimidos por las normas impuestas por los

como si “sentirse hermano” fuera necesario para que haya fraternidad o, más aún, que fuera sinónimo de cariño o armonía. Por eso cabe insistir en que la fraternidad no depende de un sentimiento de bondad: así como no elegimos a nuestros hermanos, tampoco elegimos al resto de la humanidad presente, pasada o futura pero, a diferencia de lo que pasa en la familia, fuera de casa no hay un padre ni una madre.

¹⁶ Varias razones aconsejan usar la expresión “fraternidad” para describir la realidad y la expresión “sororidad” para designar una idea regulativa. Entre otras, el hecho de que no se encuentren mitos de hermanas que funden ciudades o culturas tras matar a otra, tras un sororicidio.

¹⁷ Mt. 12,25.

¹⁸ De Certeau, M. (2015). *El extranjero o la unión en la diferencia*. Ágape, p. 58.

poderosos, mientras que estos se sienten oprimidos por la existencia misma de las normas, ya que desearían vivir en la libertad de la selva. Son quienes no se sienten ni tan seguros de estar arriba ni tan determinados a estar debajo de quienes proveen a la estabilidad del sistema jurídico; por ejemplo, en una economía basada en la producción industrial, en condiciones ideales, los trabajadores gozarían de las garantías aportadas por el derecho laboral y por la seguridad social, experimentando mejoras en la calidad de su vida y el ascenso social propio o de sus hijos, a la par que los empresarios se beneficiarían de la seguridad jurídica y la estabilidad imprescindible para el desarrollo de sus negocios, así como de la paz social producto del bienestar de los trabajadores. Quizá el quid de toda la filosofía jurídico-política a lo largo de la historia consista en lograr un funcionamiento del sistema de tal modo que esa mayoría capaz de constituir el “sentido común” de una sociedad, entienda las ventajas de respetar las reglas. O, visto desde el otro ángulo, en la capacidad de una sociedad de darse reglas que beneficien a todos sus miembros, sabiendo que siempre tendrán vigencia en un marco dinámico y conflictivo, y que quienes detenten mayor poder relativo en un momento determinado tratarán de inclinar la balanza para su lado.

Libertad e igualdad sin fraternidad juegan el mismo juego: el individuo que se cree más fuerte, en condiciones de imponer sus propias reglas, querrá plena libertad, como la del león en la selva. Por su parte, quien le teme a la competencia pero, a la vez, envidia a quien tiene más querrá la igualdad, imponiendo la voluntad de la multitud sobre el individuo. En el primer caso, la libertad se reduce a una primacía del Yo frente a los demás: si “mi libertad termina donde empieza la de los demás”, los demás son un obstáculo para mi libertad. Con la igualdad, aparece el otro, pero no para respetarlo en su mismidad, en su identidad, sino para homogeneizarlo, para impedir que se destaque frente al Yo que clama por la igualdad. En cambio, con la fraternidad irrumpe el tercero: los hermanos se pelean por celos, y los celos, tanto entre los hermanos como en la pareja, se despiertan en razón de alguien más: un tercero. En el caso de la vida en común, ese tercero es la institución. Si no fuera por las instituciones, las relaciones humanas estarían sujetas a la buena voluntad de unos o a la fuerza de otros.

Veamos un ejemplo sencillo: María contrata a Juan para hacer un trabajo por el que le paga por adelantado, pero Juan no realiza su tarea. Las únicas opciones que tiene María para lograr que Juan cumpla con su compromiso, serían: 1) apelar a la buena voluntad de Juan, explicándole los perjuicios que le está acarreado su incumplimiento, o 2) apelar a su fuerza, amenazando a Juan con hacerle algún daño a él o a su familia. Pero la situación se modifica si

mucha gente de la aldea está al tanto de lo acontecido, en cuyo caso nadie más va a contratar a Juan, además de sancionarlo por otras vías, como retirarle el saludo, dejar de invitarlo a encuentros sociales, etc. Esa “gente de la aldea” es la institución en su forma más simple. En sociedades más complejas, hace falta un mayor nivel de precisión normativa, pero la esencia es la misma: en todos los casos, es el tercero el que permite la vida en común.

Esto también es válido para analizar el conflicto social: a diferencia del conflicto entre dos partes, como suele darse en otros espacios, en el ámbito social, siempre hay un tercero. Puede ser que un sindicato de docentes acuerde con el Estado un aumento del 20%, pero ese acuerdo entre dos partes al poco tiempo habrá de repercutir en un similar pedido de aumento de otro sector laboral. En el ámbito social, todo acuerdo puede ser germen de un futuro conflicto; todo arreglo en un ámbito puede generar un desarreglo en otro. Por eso es tan complejo el asunto y, por eso, en los análisis, tiende a dejarse de lado la fraternidad, precisamente porque el análisis es el método que busca reducir la complejidad, aunque muchas veces al precio de diseccionar el cuerpo a estudiar cuando aún está vivo... y la fraternidad reintroduce constantemente la vida y la complejidad.

Va un último ejemplo: si pensamos la ética como una cuestión puramente individual, en el que el tribunal de la propia conciencia es lo único que vale, ¿quién estará mejor posicionado para vencer en la competencia?, ¿Creso, el empresario inescrupuloso que no tiene reparo alguno en decir que su producto destinado al consumo infantil es saludable, aunque no lo sea, que no cumple con normas laborales o tributarias y, por lo tanto, puede vender su mercancía a mejor precio?, ¿o Cayo, el honesto, que cumple con todas esas reglas y, además, no hace publicidad falsa o engañosa? Cayo podrá decir que prefiere dormir tranquilo y caminar con la cabeza en alto, aunque su empresa se funda y tenga que ganarse el sustento de cualquier otro modo. Pero ¿qué clase de ética es aquella que entiende que está bien que Cayo le deje el campo libre a Creso? ¿Es más importante la conciencia tranquila de Cayo que el daño que le hace Creso a la sociedad?

Si analizamos el ejemplo desde la perspectiva de quien sostiene que solo existe el individuo, la solución pasará por la autorregulación del mercado, suponiendo que cada consumidor tiene la información suficiente como para decidir adecuadamente, gracias a la labor de los medios masivos y de las redes sociales. Puede ser que algo de esto ocurra, puede ser que, en efecto, los consumidores decidan castigar a Creso no comprando sus productos, pero ocurre que Creso también mueve sus piezas y, al tener menos escrúpulos, sobornará a

periodistas, contratará *trolls*, etc., poniendo a un sector del público a su favor. Otros, siempre desde esta perspectiva individualista, adjudican el problema a que ya no se dictan materias como ética o moral en las aulas. No parece serio pensar que esas clases tengan igual efecto en Creso que en Cayo, por lo que el resultado más probable es que el dictado de asignaturas deontológicas “puras” solo agraven el problema, ya que serán más atendidas y entendidas por los honestos que por los deshonestos; los amigos de Cayo van a tener aún más motivos para “cumplir con su deber” facilitándoles su labor a los amigos de Creso.

Por su parte, los que creen que la conciencia es siempre y solamente conciencia social y nunca individual dirán que la solución pasa por acabar con el capitalismo y por abolir la propiedad privada. (Por cierto, una propuesta que podrá ser muy racional, pero que es muy poco razonable, al menos por ahora). Que me perdonen mis amigos marxistas ortodoxos pero, si empleo este espacio para refutar esas propuestas, voy a aburrir a cualquier potencial lector, incluyendo a esos mismos amigos, por lo que prefiero pasar directamente a la propuesta de una ética fraterna.

Si asumimos que nadie se salva solo, que nadie se realiza si no es en una comunidad que se realiza, podremos abordar el problema con realismo. Si Cayo busca, como todo ser humano, estar feliz con lo que hace (no digo *ser* feliz, porque eso es otra cosa), seguramente, no va a copiar las conductas de Creso, pero tampoco va a dejarlo ganar tan fácilmente. Decimos que la fraternidad es un principio realista, lo cual, entre otras cosas, significa que no es necesario haber leído ni oído nada al respecto, para comprender que somos en relación, por lo que es probable que Cayo, simplemente entendiendo cómo somos las personas, decida unirse a otros empresarios honestos y formar una cámara empresarial que imponga pautas éticas en su ámbito. Si eso no basta, intervendrá en política para que haya una instancia pública que dicte y haga cumplir las normas que beneficien a la comunidad. Tomemos el ejemplo de los países con mejores índices de desarrollo económico y humano del mundo y veremos que, lejos de ser este un planteamiento utópico como los anteriores, basados en la libertad o en la igualdad sin fraternidad, el planteo ético que parte del ser en relación¹⁹ es el

¹⁹ Corresponde precisar que cuando se habla de relación, siguiendo otra vez a Scannone, cabe distinguir entre cuatro tipos: relación *con*, relación *hacia*, relación *entre* y relación *cara a cara*. La relación *con* y la relación *hacia* constituyen dos modos básicos y necesarios de relación para que haya pueblo pero, si nos quedamos con esos dos modos, no habría mayor diferencia con el pueblo en sentido fascista, ya que bien pueden ir todos unos *con* otros, *hacia* donde marca el dedo del Duce. Pero, si incorporamos la relación *entre* y la relación *cara a cara*, nace la posibilidad de entender al pueblo y a la nación organizadamente

que brinda mejores resultados concretos, por ser el que mejor responde a la realidad del ser humano.

Conclusiones provisionarias

Ante los ataques, críticas y objeciones que por izquierda y derecha reciben las instituciones, conviene recordar que, más allá del sueño ingenuo de algún anarquista, la vida en común es imposible sin estas. La tensión entre los fines de cada institución, y la realidad, en que la institución tiende a volverse un fin en sí misma, no va a tener jamás una síntesis superadora. Quizá, sea esa una de nuestras principales tareas: hacernos cargo de la universal e ineludible fraternidad de cada ser humano con sus contemporáneos, con sus ancestros y sus descendientes, con el resto de la naturaleza. En otras palabras, se trata de trabajar para que las instituciones sean capaces de escuchar con atención el clamor de los pobres y el clamor de la tierra, de asumir sin tapujos sus angustias y tristezas, no para brindar un paliativo, sino para ofrecer instrumentos que permitan el pleno y libre despliegue de las potencialidades inherentes a cada persona y a cada comunidad para construir un mundo mejor. Se trata, en definitiva, de organizar la esperanza, la esperanza radical que brota de la profunda convicción de que nadie se realiza si no es en una comunidad que se realiza.

La espada, la balanza y el cuidado: el Estado en disputa²⁰

Algunos de los países con mejor calidad de vida del Planeta conformaron la liga de Gobiernos para la Economía del Bienestar (*WEGo* es su sigla en inglés). La primera reunión del grupo se realizó en mayo 2019 en Edimburgo, más precisamente en Panmoure House, la vivienda de Adam Smith, el célebre economista que fue uno de los primeros en proponer un método de medición de riquezas de los países que registre el total de su producción y comercio, es decir, de lo que hoy se conoce como *Producto Bruto Interno*. Por eso, alguien podría pensar que Panmoure House es el emblema del tipo de Estado que basa su legitimidad en la capacidad de reproducir la vida y riqueza de sus súbditos, como si ese hubiese sido el objeto de los desvelos de Adam Smith. Pero, si se lee con detenimiento la obra del economista y filósofo escocés, comenzando por su *Teoría de los sentimientos morales*, cabría poner en tela de juicio esta afirmación, pues parece más adecuado afirmar que, para Smith, el PBI sería tan solo un instrumento de medición, y no el fin último de un gobierno. A eso apuntó Nicola Sturgeon, la primera ministra de Escocia, en su discurso de apertura de aquel encuentro: “Contrariamente, creo, a las intenciones de Adam Smith, el PBI devino no solo un indicador de la riqueza de un país, sino la principal medida del éxito. Las limitaciones de tal punto de vista resultan cada vez más evidentes. [...]. Y está creciendo la conciencia de que debemos dar la mayor prioridad a la calidad de vida del pueblo viviendo en el país” (Sturgeon, 2019). Tras haber señalado la importancia que tienen, en las mediciones de la *performance* de Escocia, temas tales como la cuestión ambiental o los aspectos sociales y culturales, se dirigió a sus colegas (entre quienes estaba presente la primera ministra de Nueva Zelanda, Jacinda Ardern, durante cuyo mandato se incrementaron drásticamente las partidas destinadas a atender el cambio climático, la violencia doméstica, el abuso infantil y las enfermedades mentales, es decir, las cuestiones relativas al cuidado) e hizo notar, con picardía, que quizá no fuera casualidad que la mayoría de los gobernantes de esos países exitosos fueran mujeres...

Pero no siempre fueron estos los fundamentos de la legitimidad de Estados y de gobiernos. En Europa Occidental —cuna de estas instituciones—, la historia se inicia con el Estado moderno, que a su vez reemplaza al ejercicio del poder público señorial hereditario. Conviene analizar brevemente la evolución de estas instituciones para entender mejor el presente.

²⁰ Texto con modificaciones correspondiente al capítulo del mismo título del libro *El cuidado es político* (2020), comp. Barbato. C., Editorial Poliedro de la Universidad de San Isidro, pp. 74-93.

Durante el medioevo europeo, la ley, entendida como máxima expresión del poder público, era simbolizada por la espada: asentaba su vigencia en la capacidad efectiva que tenía el gobernante de *quitar* la vida o la riqueza de quien desobedeciera. Luego, a la espada se le sumó la balanza: la ley pasó a ser, además, un instrumento idóneo para *reproducir* la vida de los habitantes y la riqueza de los súbditos y, por lo tanto, de acrecentar el poder del Estado: la ley devino en norma, regla, medida. Hoy pareciera que comienza a abrirse camino esa concepción del poder público orientado al *cuidado* de las gentes y de la casa común que refieren líderes como los ya citados, o como el Papa Francisco. Claro que nada de esto es lineal ni automático; más aún, la posibilidad de caer en la devastación es amenazadoramente real.

La espada y la balanza

La proclama feminista “Lo personal es político” pone en cuestión buena parte de la tradición occidental encargada de definir el campo de lo político y, por extensión, el campo de lo jurídico. No se trata de un descubrimiento teórico, sino de la constatación, de la plasmación en conceptos, de una realidad vigente pero no visibilizada, realidad que no se hace visible solamente porque un grupo de pioneras lo haya planteado, sino también porque, en determinado momento de la historia, se dieron las condiciones materiales y sociales como para que vastos sectores pudieran tomar conciencia de que hay que repensar la tradición hegemónica de la filosofía política occidental, desde las distinciones aristotélicas de público/privado hasta las schmittianas de amigo/enemigo como definitorias de lo político y de la política. Y también cabe repensar el vínculo entre el ámbito político y el jurídico. Por cierto, siempre ha habido quienes pensaron de modo divergente, mas esas divergencias no pudieron incidir en la transformación de la realidad por no estar dadas las condiciones materiales pertinentes pues, como sabemos, la vida en común se construye sobre dos patas: una cultural o ideológica y una material o económica.

La historia permite entender esos procesos de elaboración de las concepciones del individuo y la sociedad y, por ende, permite también realizar un saludable ejercicio de deconstrucción a fin de tejer un nuevo modo de vida en común, más justo y sustentable, pues el modo de entender el mundo es, al mismo tiempo, el modo de articular ese mundo. Por eso, a fin de repensar y rearticular el vínculo entre público y privado, proponemos revisar esquemáticamente las distintas etapas que signan el paso de un modelo a otro de ejercicio y legitimación del poder público, tomando como referencia el ámbito histórico y geográfico de

surgimiento del Estado y del Derecho moderno; es decir, conviene mirar la historia europea, pero mirarla desde América Latina.

Cabe comenzar por la Europa medieval. En tiempos en que ni la industria ni el comercio constituían actividades prestigiosas o relevantes, el poder público era ejercido por un noble, un Señor que ocupaba el cargo en razón del abolengo y tenía la potestad de quitar la vida y bienes de sus súbditos, por lo que ese poder está claramente simbolizado por la espada. La sangre que corría por sus venas le otorgaba legitimidad de origen, y la sangre que podía hacer salir del cuerpo de sus súbditos le daba vigencia a su poder. En términos de Foucault, el soberano era quien ejercía el poder de hacer morir o dejar vivir: “Quizá haya que referir esa forma jurídica a un tipo histórico de sociedad en donde el poder se ejercía esencialmente como instancia de deducción, mecanismo de sustracción, derecho de apropiarse de una parte de las riquezas, extorsión de productos, de bienes, de servicios, de trabajo y de sangre, impuesto a los súbditos. El poder era ante todo derecho de captación de las cosas, del tiempo, los cuerpos y finalmente la vida” (Foucault, 2002, p. 164). Pero, como aconteció siempre que el poder derivado de la sangre va dejando lugar al derivado del dinero, el símbolo pasa de la espada a la balanza. Así, en la Grecia clásica, la justicia de la nobleza guerrera era representada por una estatua con una espada pero, a medida que se consolidó la justicia de los comerciantes, las estatuas comenzaron a llevar una balanza en la otra mano (Eggers Lan, 2000, p. 31).

El paso del poder de una nobleza guerrera a una clase comercial es un proceso que se reitera en tiempos y latitudes distintas, proceso que con sus particularidades, venía operando en Europa entre los siglos XIII y XV. Pero en 1492 aconteció algo inédito en la historia de ningún otro pueblo: la irrupción de América en Europa genera un hecho incomparable con cualquier otro momento histórico. El oro, la plata y mercancías que llegan a las metrópolis europeas van a consolidar una burguesía que, en alianza con las monarquías (y en desmedro de las aristocracias guerreras), habrán de forjar un nuevo modo de ejercicio del poder público que quedará definitivamente consagrado en 1648 con la Paz de Westfalia: el Estado Nación Moderno.

Ese Estado nace bajo el signo de la conquista. Lo definitorio de esa modernidad surgida en Europa es que el *Yo Conquistador* es anterior al *Yo Pienso* cartesiano: la conquista de América, del mundo natural, del propio cuerpo y de un largo etcétera, obedecen al mismo patrón (Dussel, 2011). Hasta la verdad deja de ser algo que se contempla para pasar a ser algo

que se conquista a través de un método, de un *odos* (camino) hacia la meta. La sabiduría fruto de la contemplación (es decir, de dejarse penetrar por la realidad), cede su lugar al conocimiento fruto de la observación, es decir, de la penetración en la realidad. No es lo mismo ser contemplado o contemplada que observado u observada. El faloratiocentrismo epistemológico es inescindible del surgimiento del capitalismo de devastación y del colonialismo. Es heredero del antiguo patriarcado, pero lo resignifica, al modo que el capitalismo de devastación tiene parentesco con otros capitalismos y el colonialismo con los viejos imperios, pero no son iguales.

Para llevar a cabo esas conquistas, el Estado (principal instrumento de la estructura de dominación moderna) hereda la espada de su antecesor medieval, con la que podía quitar la vida o la riqueza. Mas, como hemos dicho, ahora su ley no será solo espada para quitar, sino también *norma* (palabra que en latín significa “escuadra”) para medir y reproducir vidas y riquezas: la norma como normalidad y como normatividad. Las leyes físico-naturales de Galileo y de Newton permiten medir la regularidad (la “regla”) del Universo. Esa misma concepción de ley como regla, como norma, es la que se espera que establezca el Estado a partir, precisamente, de la ciencia del Estado: la “estadística”, definida en sus orígenes como la disciplina encargada de medir la población y las riquezas del reino. El soberano, al dictar la ley, no solo castiga, sino que también “toma medidas”. Se trata ahora de “un poder destinado a producir fuerzas, a hacerlas crecer y ordenarlas más que a obstaculizarlas, doblegarlas o destruirlas” (Foucault, 2002, p. 164).

Son los tiempos en que la *communitas* comienza a transformarse en *societas*. Recordemos que la palabra comunidad deriva de *munus*, que significa *cuidar*, hacer algo por otro, trabajar con otro, siendo la comunidad el espacio de los cuidados recíprocos frente a diversas amenazas y de los trabajos comunes. Por eso, la tierra para labradío, los bosques, las aguas, eran bienes comunes (los *commons*); eran los bienes para ser utilizados y trabajados entre toda la comunidad. De ahí deriva también *remunerar*, devolver de algún modo lo que otro hace. En cambio, *sociedad* deriva de *socius*: el individuo se asume como capaz de existir fuera de la vida en común, y decide voluntariamente ser parte de ese colectivo fruto de la asociación para que una autoridad superior, un Leviatán, garantice su seguridad, ahora entendida como *immunitas*, como el cuidado que el individuo provee para sí mismo (Esposito, 2006). Es el individuo que Locke concebirá como propietario de su cuerpo y de su vida.

Con las dos dimensiones de la ley, con la espada en una mano y la regla en la otra, el Estado cumple las dos funciones arquetípicamente asociadas al principio masculino en las culturas de raíz indoeuropea: el guerrero y el proveedor. Cabe aclarar que un arquetipo es algo bien distinto del estereotipo: este es producto de una naturalización derivada de la costumbre que, a su vez, suele ser resultado de imposiciones hegemónicas. En cambio, el arquetipo arraiga en capas mucho más profundas. No corresponde adentrarnos acá en las intensas discusiones que se dan en torno a la cuestión, pero sí es indispensable señalar la diferencia semántica que les damos a ambos términos en este texto, así como también cabe aclarar que lo masculino no es propiedad exclusiva del varón, ni lo femenino de la mujer. Asimismo, en términos arquetípicos, lo masculino y lo femenino nos hablan de una diferencia, mas no necesariamente de una jerarquía donde lo implicado en uno de los términos sería mejor o superior al otro. Pero, en el caso concreto del Estado Nación Moderno que, vale reiterar, nace bajo el signo de la conquista, para consolidar su poder, necesitará del sometimiento de pueblos enteros reducidos a la esclavitud y a la domesticación (de *domus*, casa, poner dentro de la casa) de la mujer. Como explica Silvia Federici (2011, p. 123):

... las mujeres se vieron perjudicadas [...] porque tan pronto como se privatizó la tierra y las relaciones monetarias comenzaron a dominar la vida económica, encontraron mayores dificultades que los hombres para mantenerse, así se las confinó al trabajo reproductivo en el preciso momento en que este trabajo se estaba viendo absolutamente devaluado. Este fenómeno, que ha acompañado el cambio de una economía de subsistencia a una monetaria en cada fase del desarrollo capitalista puede atribuirse a diferentes factores. Resulta evidente, sin embargo, que la mercantilización de la vida económica proveyó las condiciones materiales para que esto ocurriera. [...]. En el nuevo régimen monetario, sólo la producción-para-el-mercado estaba definida como actividad creadora de valor, mientras que la reproducción del trabajador comenzó a considerarse algo sin valor desde el punto de vista económico, e incluso dejó de ser considerada un trabajo. [...] la importancia económica de la reproducción de la mano de obra llevada a cabo en el hogar, y su función en la acumulación del capital, se hicieron invisibles, confundándose como una vocación natural y designándose como “trabajo de mujeres”.

Por si fuera necesario, cabe aclarar que esta crítica de la modernidad no implica traer a cuento una suerte de nostalgia romántica por el medioevo perdido. Se trata, en cambio, de ver los claroscuros que presenta este proceso y sus consecuencias para todos. En razón de esa ambivalencia, a la par que se beneficia el género humano con avances científicos que mejoran indudablemente la calidad de vida, en el mismo momento y por los mismos factores que posibilitan esos avances, comienza también, además del sometimiento de la mujer en Europa y de la esclavitud racializada en América, un empeoramiento de las condiciones del varón

blanco. En efecto, “la devaluación y feminización del trabajo reproductivo fue también un desastre para los hombres trabajadores, pues la devaluación del trabajo reproductivo inevitablemente devaluó su producto: la fuerza de trabajo” (Federici, 2011, p. 125) aunque, por cierto, esto no quita que desde entonces las mujeres la hayan pasado muchas veces peor que los varones, puesto que “en la transición del feudalismo al capitalismo las mujeres sufrieron un proceso excepcional de degradación social que fue fundamental para la acumulación de capital y que esta ha permanecido así desde entonces” (Federici, 2011, p. 125).

A lo largo de los siglos XVII y XVIII, se va consolidando un doble movimiento de desarrollo de la razón instrumental concomitante con el de la razón emancipatoria; corresponden ambos procesos a las mismas causas, en el marco de lo que Horkheimer y Adorno denominaron la “dialéctica de la ilustración”. Ya la *communitas* deviene definitivamente en *societas*: la *communitas*, el espacio del cuidado común, pasa a ser el lugar de encuentro de los socios, y es Hobbes el mejor exponente intelectual de este paso. Poco antes de que se publicase el *Leviatán* (1651), Descartes había escrito el *Discurso del Método* (1637) donde, a la par que contribuye a emancipar al hombre del peso de las tradiciones, sienta las bases para que la estructura de dominación construya un sujeto universal, ahistórico, falocéntrico y negador de las diferencias. A fines de ese siglo, en 1689, Locke publica sus dos *Tratados sobre el Gobierno Civil*, en los que, a la vez que demuele los argumentos a favor de las monarquías despóticas y sienta las bases de la división de poderes en nombre de la libertad y la igualdad, también legitima la esclavización de los africanos y la usurpación de las tierras americanas por parte de los europeos. A tal fin acuña un concepto que, si bien está implícito en la distinción cartesiana entre *res cogitans* y *res extensae*, recién aparece explícitamente en el *Segundo Tratado*, en el que fundamenta su concepción extremista del derecho de propiedad, que lo lleva incluso a hablar del dominio sobre el “propio” cuerpo y la “propia” vida. Para las filosofías no europeas modernas (como la andina o la bantú), la persona *está siendo* su cuerpo y su vida, no *tiene* un cuerpo ni una vida. De hecho, si a mí me sacan mi cuerpo y mi vida, no se me ocurre ni dónde estaría ni quién sería yo. Para estas filosofías, expresiones tales como “Yo soy el dueño (o la dueña) de mi cuerpo y de mi vida” carecen absolutamente de sentido. No vamos a extendernos acá sobre esto, pero vale señalar la inconsecuencia de fundar los derechos sexuales y relativos a la procreación en argumentos de

un tenor eurocéntrico y de un supremacismo blanco claramente contradictorios con un pensamiento emancipatorio y respetuoso de la diferencia²¹.

Así como en torno al 1600 Galileo establece las bases para una concepción matemático-numérica²² de la realidad y Descartes dará forma filosófica a esas ideas, cien años después, Newton habrá de realizar los desarrollos necesarios para consumir la matematización del universo y Kant plasmará filosóficamente esos aportes. Es precisamente entonces cuando, como adelantamos, nace la estadística, la “ciencia del Estado”²³, como cuantificación de los recursos del Estado, principalmente de los recursos humanos, en clave de lo que Foucault llamará *biopolítica*. Por cierto nada autoriza a encasillar a Galileo, Descartes, Newton o Kant entre los adalides del surgimiento y desarrollo de la razón falocéntrica instrumental, pero la estructura de dominación habrá de hacer un empleo de sus descubrimientos e ideas en beneficio de la hegemonía de esta razón por sobre los ideales que los animaron.

Con la ciencia galileo-newtoniana y la estadística, se profundiza el mencionado desplazamiento del sentido de la ley como prohibición a la ley como norma (Foucault, 2002, p. 174), desde la espada a la escuadra. Así como las leyes matemáticas del universo aborrecen lo que no se ajusta a ellas: lo anormal, lo subnormal, del mismo modo, lo anormal y lo subnormal será corregido por las instituciones que surgen o se afianzan a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX. Instituciones que estarán más preocupadas por regular conductas o comportamientos que por promover acciones. La conducta (*con-ductus*: ‘guiado por el conjunto’), es lo que habrán de atender las instituciones, más que las acciones. Todos recordamos haber recibido alguna sanción por *inconducta* al realizar una *acción* en favor de

²¹ Entre otros aportes críticos al respecto, cfr. Hinkelammert (2002, pp. 65 y ss.) y Dussel (2007, pp. 145-151).

²² Corresponde efectuar una aclaración acerca del carácter numérico de esta matemática, pues, como explica Heidegger (2010, p. 79), si bien la concepción matemática ya estaba ínsita en la metafísica griega, la matemática no se reducía al número: “Matemática significa para los griegos aquello que el hombre ya conoce por adelantado cuando contempla las cosas o entra en trato con las cosas [...]. Es precisamente porque los números representan del modo más imperioso eso que es siempre ya conocido y por lo tanto son lo más conocido de las matemáticas, por lo que el nombre de matemáticas quedó reservado para todo lo tocante a los números. Pero esto no quiere decir en absoluto que la esencia de las matemáticas esté determinada por lo numérico”.

²³ Si bien el término es acuñado en 1749 por Gottfried Achenwall precisamente con el significado expuesto de “ciencia del estado” para designar la colección de datos, principalmente demográficos (reproducción de la vida) y económicos (reproducción de la riqueza), ya resulta clara la cuantificación de personas y cosas como un elemento central del Estado desde los tiempos de la Paz de Westfalia (Heller, 1992, pp. 141 y ss.).

alguna causa que consideramos justa²⁴. Una sociedad normalizadora fue el efecto histórico de una tecnología de poder centrada en la reproducción de la vida. “En relación con las sociedades que hemos conocido hasta el siglo XVIII, hemos entrado en una fase de regresión de lo jurídico; las constituciones, los códigos [...] toda una actividad legislativa permanente y ruidosa no deben engañarnos: son las formas que tornan aceptable un poder esencialmente normalizador” (Foucault, 2002, p. 174). La normativa normaliza. Claro que, como siempre ocurre en la historia, todo poder genera su contrapoder: “Y contra ese poder nuevo aún en el siglo XIX, las fuerzas que resisten se apoyaron en lo mismo que aquel invadía [...] tenemos ahí un proceso de lucha muy real, la vida como objeto político fue en cierto modo tomada al pie de la letra y vuelta contra el sistema que pretendía controlarla” (Foucault, 2002, p. 174)²⁵.

Cuando la ley se identifica con la espada, con el poder de quitar la vida y la riqueza, “el poder habla a través de la sangre; esta es una realidad simbólica”: derrama la sangre de los enemigos, se legitima por su pureza de sangre. Pero, cuando de lo que se trata no es de quitar, sino de reproducir, cuando la legitimación no depende tanto del pasado, del linaje, sino de la reproducción, del futuro, entonces, la sexualidad cobra un lugar central en reemplazo de la sangre. “Los nuevos procedimientos de poder elaborados durante la edad clásica y puestos en acción en el siglo XIX hicieron pasar a nuestras sociedades de una simbólica de la sangre a una analítica de la sexualidad. Como se ve, si hay algo que esté del lado de la ley, de la muerte, de la transgresión, de lo simbólico y de la soberanía, ese algo es la sangre; la sexualidad está del lado de la norma, del saber, de la vida, del sentido, de las disciplinas y las regulaciones” (Foucault, 2002, p. 179).

Entre otros factores, esto obedece a que paulatinamente el trabajo esclavo habrá de ser reemplazado por el asalariado y los ejércitos demandarán más carne de cañón: estamos ya en los tiempos de la Revolución Industrial y de la Revolución Francesa. Entonces, la mujer, que ya había sido convenientemente domesticada, será la encargada de reproducir los insumos humanos para la guerra y para la industria, pariendo soldados y obreros y alimentando cuerpos y almas, sin remuneración monetaria. No era una situación ideal la de la mujer, pero

²⁴ Por eso, es digno de destacar la elaboración del concepto de divergencia como categoría de análisis de la acción social planteado por Germán Silva (2011, p. 114).

²⁵ Por tal motivo, toda la ética de la liberación planteada por Dussel (2007 y 2011) toma como principio material la reproducción de la vida. Mientras el sistema busca la reproducción de la vida como medio para reproducir la riqueza, la ética de la liberación invierte la ecuación, dándole a la idea de reproducción un sentido distinto al hegemónico.

tampoco los trabajadores la pasaban muy bien en sus empleos ni los soldados en el frente de batalla. No es casual que hayan sido las ideas de un mulato antillano como Jean Louis Vastey o de una mujer desclasada como Flora Tristán algunas de las muy pocas que en la primera mitad del siglo XIX se expresaron para denunciar el vínculo existente entre la condición ruin del trabajador industrial, el sometimiento de la mujer y la esclavización de indígenas y africanos, advirtiendo que no hay liberación genuina y sustentable, no hay vida digna para nadie, si no se plantea la liberación de todos los colectivos sujetos a injusticias estructurales.

El caso es que, con el decurso del tiempo, la regla pasó a tener más importancia que la espada para legitimar gobiernos y estados. De hecho, tras la Segunda Guerra Mundial, ninguna de las grandes potencias ganó en forma clara una guerra convencional importante porque sus ciudadanías no estuvieron dispuestas a ver llegar grandes contingentes de cadáveres. Afganistán es un buen ejemplo: la URSS se retiró en 1989, habiendo perdido menos de dieciséis mil hombres, y EEUU hizo lo propio con menos de tres mil bajas. Comparemos estos números con el casi medio millón de soldados norteamericanos y los millones de soldados soviéticos caídos en la Segunda Guerra Mundial, y nos quedará claro de qué estamos hablando. El eje de la discusión política ya no pasa tanto por cómo ganar guerras, sino por cómo generar y distribuir la riqueza: la estadística económica cuenta más que la espada tanto para la izquierda como para la derecha. La potestad de quitar la vida y la riqueza cede su puesto a la capacidad de reproducir vida para reproducir riqueza.

La ley y el cuidado

Hace unas décadas comenzó a cobrar fuerza un tercer factor de legitimación: la demanda de cuidar la vida, demanda que va desde cuidar las vidas de animales no humanos, con cambios tan considerables en las consideraciones morales como la condena a la cacería como deporte (actividad propia de reyes y nobles desde la noche de los tiempos y, por lo tanto, muy prestigiosa hasta hace poco) o la repulsión ante el encierro en zoológicos (espacios que recientemente constituían uno de los lugares favoritos para “salidas familiares”) hasta el cuidado de nuestra casa común, de nuestro planeta Tierra. La conquista de territorios y la reproducción de riquezas deja paso al cuidado de la vida como fuente de legitimidad. El debate que más gente movilizó en los últimos años en nuestro país, el que se dio sobre el aborto, giró en torno al cuidado de la vida: el cuidado de la vida del embrión para un bando y el cuidado de la mujer que debe abortar en condiciones insalubres para el otro. Si bien valores como la libertad o la igualdad fueron mencionados, no constituyeron el núcleo argumental

más relevante. No creo que sea casual que la encíclica *Laudato Si'*, referida precisamente al cuidado, tenga tanto impacto en todos los sectores, no solo creyentes.

El estudio de los factores materiales e ideológicos que intervienen en la conformación de estas nuevas subjetividades excede holgadamente el espacio de este capítulo, pero es menester destacar el vínculo entre esos factores con los que actúan como generadores de una subjetividad capaz de aceptar acriticamente la incorporación del concepto aberrante de “derechos reproductivos” del individuo, en lugar de “derechos procreativos” o, mejor aun, “derechos relativos a la procreación”. Ningún ser vivo se reproduce: ni un tomate, ni un gato, ni un ser humano son una reproducción, una copia fiel y exactamente igual de otro. El cuidado es lo opuesto a la reproducción: cuidamos de cada ser vivo precisamente porque es irreplicable. Pero, como todo poder genera un contrapoder equipolente, los mismos motivos que hacen que se acepte la imposición del sistema de vernos a nosotros mismos y a nuestros semejantes como meros objetos producidos en serie, estos son los que llevan a plantear una lógica del cuidado. La consumación de la ley como norma genera una reacción en sentido exactamente opuesto.

Ahora bien, así como los papeles de guerrero y de proveedor configuran las dos alas del carácter patriarcal del Estado moderno, la demanda de cuidado nos pone frente a una nueva realidad: la posibilidad de pensar en un Estado no patriarcal. Un Estado que incorpore, a las funciones clásicas de la ley, una nueva como instrumento de cuidado de las personas, de la comunidad, del ecosistema. Así como la regla no acabó con la espada para definir al soberano, pero puso la espada al servicio de la riqueza, el cuidado tampoco acaba con la regla ni con la espada, pero las pone al servicio de la vida. Justicia, desarrollo y cuidado no son opciones contrapuestas²⁶. Sabemos que la ley modela las subjetividades, pero también sabemos que las subjetividades confieren legitimidad a la ley y, por ende, al Estado. No es este el lugar de desarrollar las intrincadas vinculaciones e influencias recíprocas entre Estado, derecho y subjetividad, pero cabe señalar que el Estado como institución no tiene por qué tener necesariamente un carácter patriarcal. Asimismo, también conviene advertir que el carácter patriarcal o no de una institución no tiene que ver de modo directo con el hecho de que sea mujer o varón quienes ocupen los cargos más altos del organigrama. Es tan poco importante en términos de deconstrucción del Estado patriarcal que quien gobierne sea una

²⁶ Con respecto al vínculo entre justicia y cuidado desde una perspectiva feminista, cfr. Kritsch y Ventura (2018), pp. 106 y ss.

mujer como lo fue Margaret Thatcher, como que el personaje central de la película que hace justicia por mano propia y apelando a la violencia sea Rambo o Lara Croft. La discusión por la paridad de acceso es una discusión correcta, pero de otra índole a la que acá planteamos. Cuando hablamos de desmontar el Estado patriarcal, estamos hablando de una sociedad que no está tan preocupada por la cantidad de CEO o generales varones hay en comparación con la cantidad de maestras o enfermeras, sino de que CEO o generales tengan más prestigio que maestras o enfermeras. En definitiva, que el cuidado sea más valorado que la estadística o que la espada.

Conclusiones

Hemos analizado el pasaje del Estado que ejerce su poder de quitar la vida y la riqueza al Estado que legitima su poder reproduciendo la vida para reproducir la riqueza. En ambos casos, estamos en presencia de un Estado patriarcal que cumple los roles tradicionalmente asignados al varón. Por razones que indagan desde la antropología y el psicoanálisis hasta las neurociencias, y más allá de que sea o no una construcción hegemónica naturalizada, lo cierto es que se tiende a identificar lo masculino con el papel de guerrero y proveedor, y lo femenino con el cuidado del hogar²⁷. En los tiempos en que la *communitas* debía ser custodiada por la espada, fuera un rey o una reina quien gobernara, lo hacía exaltando la dimensión guerrera del Estado. Con el paso de la *communitas* a la *societas*, el individuo comienza a sentirse preexistente a la colectividad y, por ende, siente que ese colectivo existe porque él decide *asociarse* con otros para preservar su vida y sus bienes. Recordemos que, por el contrario, en la *comunidad* se asume que no es posible la existencia humana previa a la colectividad. En la *sociedad*, el Estado comienza a ocuparse de acrecentar las riquezas del reino y de las clases dominantes. Las guerras no tienen que ver tanto con la rapiña (*quitar* vida y riqueza), sino con las condiciones para *reproducir* vida y riqueza. ¡Hasta Hitler hizo la guerra en nombre de la vida: el *lebensraum*! El Estado se encarga de garantizar la *immunitas* de su población, como viene planteando la filosofía política moderna desde los tiempos de Hobbes, pues “cuando este no solo pone en el centro de su perspectiva el problema de la *conservatio vitae*, sino que la condiciona a la subordinación a un poder constrictivo exterior a ella, como es el poder del soberano, el principio inmunitario ya está virtualmente fundado” (Esposito, 2006, p. 75). Este

²⁷ Conviene insistir en que hablamos de masculino y femenino como “principios”, en un sentido similar al del *yin* y *yan* orientales, o del principio de complementariedad de la filosofía andina, y no de varón y mujer como esencias dadas por “la naturaleza”.

principio no será ajeno al exterminio de judíos en la Alemania nazi, ni al odio contemporáneo a inmigrantes de piel oscura.

Si en la *communitas* el soberano guerrero tenía en su mano la espada, en la *societas* el soberano proveedor conserva la espada en una mano, pero en la otra lleva una regla más grande. La estadística es un arma más efectiva que la espada. El guerrero y el proveedor: dos representaciones distintas para un mismo Estado patriarcal.

Ahora bien, dado que todo poder genera su propio contrapoder, el principio de reproducir la vida para reproducir la riqueza viene siendo cuestionado de varios modos y en distintas latitudes. Las grandes potencias no pueden ganar una guerra, pues sus pueblos no están dispuestos a ver llegar los cajones llenos de cadáveres como otrora y, hasta ahora, los drones han servido para eliminar enemigos, pero no para ganar la guerra.

El agotamiento de este modelo estatal abre la posibilidad de pensar un Estado que no sea opuesto o distinto de la sociedad civil, sino que sea un factor relevante de construcción de comunidad, de un tipo de convivencia en que se asuma el carácter común de bienes tales como la salud, la educación, el disfrute de los bienes culturales o de los espacios verdes. Una comunidad que tome bajo su responsabilidad el cuidado de cada uno de sus miembros, entendiendo como parte de esa comunidad no solo a los seres humanos, sino también al resto de la Naturaleza, sin excluir nada ni a nadie.

Pareciera que, al descubrir que *immunitas* y *communitas* no tienen por qué ser conceptos excluyentes, descubrimos también que, para que ese carácter excluyente se diluya, hace falta otro tipo de Estado, un Estado que no sea propiamente ni patriarcal, ni matriarcal. Un Estado que asuma que en el espacio público no hay padre que dicte la ley, ni madre-útero que nos contenga a todos y todas²⁸. Es decir, un Estado capaz de hacerse cargo del carácter ineludiblemente fraterno de la vida en común. La fraternidad nos habla de las relaciones entre hermanos, relaciones horizontales que, como tales, estimulan el conflicto: mitos tales como el de Rómulo matando a su hermano Remo antes de fundar Roma, Caín matando a su hermano Abel antes de fundar Enoc o los hermanos Ayar matándose entre sí antes de fundar el Cusco. En todas partes encontramos mitos de hermanos que se matan antes de fundar ciudades y civilizaciones.

²⁸ Recordemos que la apelación con la que iniciamos este texto, acerca de que lo personal es político, indica un replanteo de la relación entre el espacio público y el privado, pero no manteniendo las diferencias entre ambos.

Un Estado fraterno es aquel que contribuye a que cada cual se realice contribuyendo a la realización de los demás y al cuidado de la casa común, no por “buenismo”, sino porque asume plenamente que nadie se realiza si no es en el seno de una comunidad que se realiza. No una comunidad premoderna que excluya al diferente en nombre de una identidad mal entendida, sino una que constituya su identidad a partir de la diferencia, asumiendo que lo contrario de la diferencia no es la identidad, sino la *indiferencia*. La identidad de lo igual no existe entre seres humanos; a imagen y semejanza de un Dios que es Trino y Uno (es decir, que no es igual a sí mismo, que es relación), se constituye a partir de la relación consigo mismo y con la otredad.

El Papa Francisco, en *Fratelli Tutti*, explica esto con mano maestra. Toma la parábola del buen samaritano para analizar la fraternidad no como una imposición desde “arriba”, ni como un mero sentimiento bondadoso. El samaritano advierte que necesita cuidar a su hermano que está herido al costado del camino para poder completarse él mismo como persona. Supera la distinción egoísmo/altruismo, pues entiende que no puede completarse, realizarse, si no es a partir del cuidado del otro. Claro que el que pagó los gastos de la parábola fue el samaritano pero, cuando hablamos del Estado, estamos hablando de cuidados que hay que financiar; es decir, estamos hablando de que alguien tiene que pagar y, por lo tanto, estamos hablando de conflictos, conflictos que no tienen por qué llevar a la exclusión del otro, por dos razones: en primer lugar, por la imposibilidad fáctica de eliminar a quienes piensan distinto o tienen intereses diversos y, en segundo lugar (más importante pero a la vez más difícil de entender), porque, como supo el samaritano, sin el otro no puedo tampoco realizarme yo. Por eso, el conflicto siempre está presente; por eso, siempre, ineludiblemente, vivimos como hermanos, peleando a veces, pero sabiendo que no podemos pelear siempre. Por eso, sabiendo que la unidad no anula al conflicto, pero que es superior a este, es que sabemos que un Estado fraterno puede reemplazar a un Estado patriarcal, teniendo como horizonte utópico al Estado sororo²⁹, a una comunidad de vida definitivamente organizada.

²⁹ Mientras que el término *fraternidad* hace alusión a los hermanos varones, la sororidad hace alusión a las hermanas mujeres. No es posible encontrar casos relevantes de hermanas mujeres que hayan combatido a muerte, ni siquiera que hayan peleado seriamente, para dar lugar a la fundación de la ciudad, como sí se da en los ejemplos mencionados de Rómulo, Caín, etc. Por esta razón es preferible emplear el concepto de fraternidad, ya que muestra el carácter conflictivo de las relaciones humanas, y la sororidad es un ideal regulativo desde un horizonte utópico. La fraternidad habla de lo que es; la sororidad, de lo que querríamos que sea.

Bibliografía

- Del Percio, E. (2020). “La falacia de los derechos reproductivos. Entre la sangre, la sexualidad y el cuidado”. *Revista Latinoamericana de Sociología Jurídica*. Editorial Poliedro.
- Dussel, E. (2007). *Política de la liberación*. Trotta.
- (2011). *Ética de la liberación*. Trotta.
- Eggers Lan, C. (2000). *Introducción histórica al estudio de Platón*. Colihue.
- Esposito, R. (2006). *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Amorrortu Editores.
- Federici, S. (2011). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Tinta Limón Ediciones.
- Heidegger, M. (2010). “La época de la imagen del mundo”. En *Caminos del bosque*. Alianza Editorial.
- Heller, H. (1992). *Teoría del Estado*. Fondo de Cultura Económica.
- Hinkelammert, F. (2002). *El retorno del sujeto reprimido*. Universidad Nacional de Colombia.
- Kritsch, R. y Ventura, R. (2018). “Cuidado, justicia y autonomía. Contribuciones de la teoría política feminista a los debates sobre género y democracia”. *Ius Fugit. Revista de Cultura Jurídica* (p. 21).
- Silva, G. (2011). *Criminología. Teoría sociológica del delito*. Instituto Latinoamericano de Altos Estudios.

Sturgeon, N. (1 de mayo de 2019). *Discurso de Panmoure House*.

<<https://www.gov.scot/publications/wellbeing-economy-governments-wego-policy-labs/>>.

Lo político, la política, las políticas³⁰

Una distinción necesaria

“Sin confusión ni división”, rezaba el Concilio de Calcedonia. Esta sentencia es cabalmente aplicable a la relación existente entre lo político, la política y las políticas pues, así como la confusión entre los tres ámbitos entorpece la comprensión de la realidad, la división entorpece la acción transformadora de esa realidad. Intentaré explicar esto con tres ejemplos antes de efectuar una aproximación conceptual:

1) *Lo político*: Hace unos años tuve ocasión de participar en un encuentro encaminado a lograr un acuerdo entre distintos sectores políticos en un país latinoamericano que no es Argentina. Durante más de media hora, los participantes se dedicaron a discutir un tema puramente teórico que, a mi juicio, nada tenía que ver con problemas tales como la estructura tributaria, el trabajo, el acceso a la salud y la educación, la seguridad y otros temas, que, me parecía, contemplaban las demandas de la sociedad y, por lo tanto, eran más pertinentes en cuanto a formular una alternativa electoral. Alguien me respondió que no se pueden establecer acuerdos políticos si no hay acuerdos previos en torno a lo político, y que sin eso no tiene sentido discutir propuestas sobre políticas específicas. Meses después, llegaron las elecciones, y ese grupo obtuvo menos del veinte por ciento de los votos.

Primer corolario: el olvido de las políticas públicas torna estéril la discusión en torno a lo político y resta volumen a la construcción política.

2) *La política*: Cuando se plantea la preocupación por el abandono de la historia, las ideas y propuestas por parte de los partidos políticos tradicionales en buena parte del mundo (los que se vienen convirtiendo en meras maquinarias para conseguir cargos, forzando alianzas espurias, vaciando de contenido sus plataformas, llevando candidatos sin formación ni trayectoria), la respuesta que se suele obtener, hablando en confianza con los dirigentes, es una variante de la frase: “Es que esto es política”, frase que suele acompañarse de un guiño, esperando obtener la complicidad del interlocutor, que debería concordar con que, en definitiva, de eso se trata la actividad política. Da lo mismo que esta conversación tenga lugar en Argentina, Francia, Chile o en Estados Unidos, como lo acredita el éxito mundial que tuvo *House of cards*. Cuando quienes se dedican a la política olvidan lo político en función de un

³⁰ Texto publicado en la *Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales*, N.º 37, enero de 2024.

pragmatismo impenitente y dejan de lado el saber experto en la aplicación de las políticas en aras de los arreglos por cargos, cuando no de la pretensión de tener “las manos libres” para negocios espurios, más temprano que tarde son castigados por los electorados, poniendo en serio riesgo la vigencia misma del sistema democrático.

Segundo corolario: El olvido de lo político y el desinterés por las políticas públicas condenan la irrelevancia a la propia política.

3) *Las políticas:* Abundan los ejemplos en todas las latitudes de estrepitosos fracasos en políticas de salud, vivienda, seguridad, educación, etc., cuando estas están a cargo de expertos en el tema sin trayectoria ni formación política más amplia, pero me limitaré a recordar uno que, seguramente, todos los lectores tienen presente: siendo Sebastián Piñera presidente de Chile por segunda vez, los responsables del área de transportes establecieron una suba de treinta centavos de dólar en el precio de los pasajes del transporte urbano, lo que desencadenó disturbios de una extensión y gravedad que dejaron estupefacto al gobierno. “¡No son treinta centavos: son treinta años!” fue el grito de lucha con el que muchos chilenos le hicieron notar a la dirigencia su ignorancia sobre la realidad política profunda del país.

Tercer corolario: Desestimar lo político y la política conlleva el fracaso en la aplicación de las políticas.

Distintas concepciones de la vida en común

Lo político es el espacio en el que se dirime el modo de entender la vida en común; la política, el espacio en el que se dirime el modo de ejercer el poder público; y las políticas públicas, el espacio en el que se dirime el modo de atender las demandas concretas de los distintos sectores de la población. Hablamos de dirimir, porque en el espacio público nada está dado de antemano: todo es motivo de disputas, de negociaciones, de acuerdos y consensos. Como veremos, en el plano de lo político, esto es menos evidente, pues es el espacio en el que se forja el “sentido común”; el plano de la política es el plano donde se advierte más claramente, pues la dimensión agonal o conflictiva de la política es la que más llama la atención³¹ y, por

³¹ Si bien estamos empleando los términos “lo político”, “la política” y “las políticas” con matices diversos a la significación que les da Chantal Mouffe a los dos primeros, vale recordar que la pensadora belga concibe lo político como la dimensión de antagonismo que considera constitutiva de las sociedades humanas, mientras que entiende “la política como el conjunto de prácticas e instituciones a través de las cuales se crea un determinado orden, organizando la coexistencia humana en el contexto de la conflictividad derivada de lo político” (Ch. Mouffe, *En torno a lo político*, FCE, 2007, p. 17).

último, en el plano de las políticas públicas, tiende a ser ocultado por quienes las conducen, y a ser puesto sobre el tapete por quienes no lo hacen.

En el plano de lo político, uno de los clivajes más relevantes está dado entre 1) la concepción según la cual yo soy dueño de mi cuerpo y de mi vida, por lo tanto, depende de mi voluntad vivir o no con los demás: la vida en común será vista como el resultado de un pacto social; y 2) la concepción según la cual yo estoy siendo mi cuerpo y mi vida. No soy un “dueño” separado de mi cuerpo y mi vida, por lo que dependo de otros que provean mi indumentaria, mi alimentación, mi vivienda pero, además, dependo de un ecosistema que brinda los componentes para elaborar mi vestimenta, la comida que me nutre, los materiales con que está hecha mi morada; por lo tanto, entenderé la vida en común como una necesidad, y no como resultado de una elección. Si parto de 1), la disputa se dará entre quienes privilegian la libertad sobre la igualdad y quienes, por el contrario, privilegian esta última. Si parto de 2), asumiré la fraternidad como categoría central para entender lo político y, por ende, la libertad y la igualdad serán resignificadas, aventando el riesgo de que la primera devenga en mera ideología legitimante del egoísmo y la segunda, en ideología legitimante de la envidia. Claro que no se parte de 1) o de 2) si no es como resultado de una controversia. El contrato social y la fraternidad son metáforas a través de las cuales pretendemos explicar el mundo y, al explicar, estamos construyendo el mundo. Como decía Borges, la historia de las ideas políticas no es más que la historia de la disputa por imponer unas cuantas metáforas. Una vez que una metáfora consigue imponerse, hegemoniza la construcción del sentido común y, por lo tanto, no se discute: se entiende que “las cosas son así”, pero la fraternidad nos pone siempre sobre aviso al recordarnos constantemente que no hay un padre que establezca cómo son las cosas. Hay cosas, pero las conocemos a través de las interpretaciones, y la elaboración de esas interpretaciones es el terreno de construcción de lo político.

En el plano de la política, la fraternidad nos plantea que, si no conseguimos acuerdos mínimos, siempre estará latente la amenaza del fratricidio: Rómulo y Remo, Caín y Abel³², Jacob y Esaú, los hermanos Ayar son mitos y narraciones que advierten acerca de esta realidad. Pero, a la vez que nos advierte de estos peligros, la fraternidad nos recuerda que hay más alegría en dar que en recibir, que la diferencia nos hace crecer, que buscar siempre la

³² Es notable cómo toda la Biblia está atravesada por conflictos fraternos; el fratricidio es el primer pecado que comete el ser humano fuera del Paraíso. Para un análisis detallado, cfr. A. Schoekel, *¿Dónde está tu hermano?*, Navarra, Verbo Divino, 1990.

unidad en la diversidad no es una utopía ingenua, sino una posibilidad real, como lo atestigua la historia y presente de tantas sociedades exitosas. Los hermanos tienden a matarse, pues las relaciones horizontales estimulan el conflicto; pero, a la vez, tienen la capacidad de descubrir que es mejor cultivar la amistad y la solidaridad: la unidad es superior al conflicto. Asimismo, al asumir el carácter fraterno de la vida en común, se tenderá a privilegiar las democracias por sobre las autocracias, pues los hermanos son como los dedos de una mano: no son iguales, pero ninguno es sustancialmente más importante que los demás, sino que cada uno cumple una función distinta.

En el plano de las políticas públicas, la perspectiva fraterna nos muestra caminos para discernir cuáles son las demandas que reclaman respuesta más urgente y cuáles los medios más eficaces para dar respuesta, procesos que siempre deben ser fruto de consensos mínimos para que puedan ser sustentables en el tiempo. Pero, sobre todo, nos recuerda la necesidad de pensar las políticas públicas desde el lugar de los más necesitados, no por una cuestión de “buenismo”, sino de eficacia. Las sociedades con mejor calidad de vida (es decir, donde las políticas públicas son más exitosas) son a la vez aquellas que mejor atienden a los que más lo necesitan. A la vez, la conciencia de la conflictualidad inherente a la vida en común cuestiona el lugar del experto como tomador de decisiones, en lugar de ser el consejero de quien debe tomarlas con criterio político. La fraternidad nos recuerda que las políticas públicas son eso: políticas y, por lo tanto, deben adoptarse como resultado de disputas y acuerdos. La experiencia muestra que, cuando la tecnocracia ocupa el lugar de la política (es decir, cuando el carácter político de las distintas etapas de planeación, implementación y evaluación de las políticas es puesto bajo la tapa de un supuesto conocimiento técnico neutro, ascético e imparcial), pasa como al tapar una olla sin dejar lugar para que salga el vapor: en algún momento estalla el conflicto, y la política no puede llegar a cumplir su cometido. En efecto, lo peor que se puede hacer con el conflicto es ignorarlo, riesgo que queda, también en este plano, aventado por la conciencia de que somos todos y todas hermanos y hermanas. No puede haber política pública exitosa sin consultar a los expertos, pero tampoco dejando la decisión en sus manos.

En síntesis, en el ámbito de lo político, la fraternidad describe una categoría ontológica; en el ámbito de la política, sugiere un método para lograr acuerdos y, en el ámbito de las políticas públicas, describe un instrumento de tanta utilidad que casi se puede calificar de imprescindible para el buen logro de estas.

Acerca de la oposición amigo-enemigo como definitorio de lo político

Gracias a la labor de numerosos filósofos políticos, en las últimas décadas se ha rescatado al pensador alemán Carl Schmitt del olvido al que lo había condenado la corrección política. De él tomamos la definición de lo político a partir de la distinción entre amigo y enemigo, pero haciendo una distinción fundamental que, creo, difícilmente sería aceptable para el gran pensador alemán. Para Schmitt, lo político debe consistir en alguna distinción de fondo, a la cual pueda ser remitido todo el actuar político en sentido específico. Admitamos que, en el plano moral, las distinciones de fondo sean bueno y malo; en el estético, bello y feo; en el económico, útil y dañino o bien rentable y no rentable. El problema es, entonces, si existe como simple criterio de lo político, y dónde reside, una distinción específica, aunque no del mismo tipo que el de las distinciones precedentes, sino más bien independiente de estas, autónoma y válida de por sí. La específica distinción política a la cual es posible referir las acciones y los motivos políticos es la distinción de amigo y enemigo. Esta ofrece una definición conceptual, es decir, un criterio, y no una definición exhaustiva o una explicación del contenido. En la medida en que no es derivable de otros criterios, esta corresponde, para la política, a los criterios relativamente autónomos de las otras contraposiciones: bueno y malo para la moral, bello y feo para la estética, y así sucesivamente³³.

En este sentido, creo que, desde una perspectiva fraterna, no podemos sino compartir este criterio, pero con algunas salvedades. A favor de Schmitt digamos que —como él mismo señala en pasajes magistrales— hay que tener cuidado de los “demasiado buenos” que en nombre de la humanidad niegan la distinción propuesta pues, bajo el manto de ese pretendido humanitarismo, suelen justificar cualquier aberración. Así como se ha empleado la noción de fraternidad para legitimar el imperialismo, partiendo de una noción ética (y no política) de fraternidad, lo mismo acontece con la noción de humanidad. Vale reproducir este párrafo schmittiano para estar alertas al respecto: “... la *humanidad* es un instrumento particularmente idóneo para las expansiones imperialistas y es también, en su forma ético-humanitaria, un vehículo específico del imperialismo económico. [...]. Proclamar el concepto de *humanidad* [...] podría expresar solamente la terrible pretensión de que al enemigo le sea negada la calidad de humano [...] y por consiguiente de que la guerra deba ser llevada hasta la extrema inhumanidad. [...]. Pufendorff cita, adhiriendo a ella, la afirmación de Bacon según la

³³ Schmitt, C. (2001). *El concepto de lo político en Carl Schmitt. Teólogo de la política. Textos escogidos*. FCE, p. 183.

cual determinados pueblos estarían ‘proscriptos ya por la misma naturaleza’ como por ejemplo los indios, que comen carne humana. Los indios de Norteamérica han sido pues realmente exterminados. Con el desarrollo de la civilización y el crecimiento de la moralidad, para hacerse proscribir de ese modo es tal vez suficiente algo más inocuo que el canibalismo: quizá un día, bastará directamente que una nación no pueda pagar sus deudas”³⁴.

Negar lisa y llanamente la distinción amigo-enemigo como definitoria de la política conlleva el riesgo de vaciarla de contenido; pero, como el poder teme al vacío, este tenderá a ser llenado por la economía, la ética o la estética: “[...] los hombres en general, al menos mientras las cosas vayan bien o de un modo pasable, aman la ilusión de una paz sin amenazas y no toleran a los ‘pesimistas’. No es por ello difícil a los adversarios políticos de una teoría política declarar *hors-la-loi* en nombre de algún sector autónomo de la realidad, al conocimiento y la descripción lúcida de fenómenos y de verdades políticas, señalándolo precisamente como no moral, no económico, no científico y sobre todo —puesto que esto es lo que cuenta políticamente— como algo diabólico, que debe ser combatido. Este destino le tocó a Maquiavelo, quien, si hubiese sido maquiavélico, en lugar de *El príncipe* habría por cierto escrito un libro amasado sobre la base de máximas conmovedoras”³⁵.

El enemigo político no es alguien moralmente condenable o, al menos, no tiene por qué serlo: “No hay necesidad de que el enemigo político sea moralmente malo, o estéticamente feo; no debe necesariamente presentarse como competidor económico y tal vez puede también parecer ventajoso concluir negocios con él”³⁶. Pero acá vienen los problemas con las ideas de Schmitt: “El enemigo es simplemente el otro, el extranjero y basta a su esencia que sea existencialmente, en un sentido en particular intensivo, algo otro o extranjero, de modo que en el caso extremo sean posibles con él conflictos que no pueden ser decididos ni a través de un sistema de normas preestablecidas ni mediante la intervención de un tercero ‘descomprometido’ y por eso ‘imparcial’”³⁷. Si partimos de la base de una fraternidad universal, no existe algo así como “el otro, el extranjero” que *per se* implique una afrenta a mi existencia.

³⁴ Ídem, p. 199.

³⁵ Ídem, p. 211.

³⁶ Ídem, p. 180.

³⁷ Ídem, p. 181.

Del otro lado de esta argumentación, encontramos a Derrida quien, al inicio de su obra *Políticas de la amistad*, contrapone —en diálogo con Montaigne y con Nietzsche— la frase atribuida a Aristóteles: “Oh, amigos míos, no hay ningún amigo” el deseo, el ideal, de que, quizá, lleguemos a decir: “Oh, enemigos míos, no hay ningún enemigo”³⁸.

En virtud de la experiencia política directa o indirecta que me ha tocado vivir en los distintos niveles locales, nacionales e internacionales, creo poder afirmar que cabe rescatar la concepción schmittiana, pero reformulándola así: lo político se define a partir de la distinción amigo-enemigo como el tipo de actividad y de reflexión que se desarrolla entre esos extremos. Es decir: definir implica poner fin, limitar. Pues bien: los límites de lo político están dados, de un lado, por la amistad y, del otro, por la enemistad. No por lo bueno y lo malo, lo bello o lo feo, lo rentable o lo no rentable. Pero entre los amigos y los enemigos están los aliados y los adversarios. Hay amistad política, pero es un límite y, como todo límite, comparte el adentro y el afuera; hay enemistad política, pero es el otro límite.

Siendo yo un joven de poco más de veinte años, tuve el privilegio de trabajar con el entonces gobernador de la Provincia de Buenos Aires y precandidato a presidente Antonio Cafiero. Su rival en la interna presidencial era Carlos Menem y el presidente de la República, Raúl Alfonsín. Este le había hecho una trapisonda a Cafiero para complicarle la situación en la interna, pues estimaba que Menem era un rival más fácil de derrotar en la elección general. Estábamos comentando esto con don Antonio y, con el ímpetu e indignación juveniles, le dije: “Mire lo que nos hizo su amigo Alfonsín. ¿Usted todavía va a seguir diciéndonos que es una gran persona y va a seguir siendo su amigo?”. Cafiero me respondió con tono indulgente, como lo hace el que entiende de qué se trata la cosa: “Pero, Del Percio, ¿qué tiene que ver una cosa con la otra? ¡Esto es política!”. Es decir, hay un límite para la amistad política, dado precisamente por la necesidad política. Alfonsín y Cafiero eran amigos. Me consta que se querían con afecto sincero, pero la política no permitía traspasar cierto límite.

Del otro lado, si se lleva la enemistad más allá de cierto límite, si la enemistad llega al extremo de plantear la eliminación física del otro, si se pone en cuestión su propia existencia, ya no se trata de política, sino de guerra. Si bien la guerra tiene que ver con la política pues limita con esta, al ser, en palabras de Von Clausewitz, su continuación por otros medios, no es propiamente política, pues la política implica el empleo de ciertos medios. En

³⁸ Derrida, J. *Políticas de la amistad*. Disponible en: http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/politicas_amistad_2.htm.

este sentido, se ajusta más a la realidad la ya citada inversión propuesta por Foucault: la política es la continuación de la guerra por otros medios. Al extremar Schmitt su argumentación, nos da algunas pistas para superarlo; tengamos siempre en cuenta que escribe en y desde la Alemania de 1939, desde la Europa de 1939: “En primer lugar, todos los conceptos, las expresiones y los términos políticos poseen un sentido *polémico*; tienen presente una conflictualidad concreta, están ligados a una situación concreta, cuya consecuencia extrema es el agrupamiento en la polaridad amigo-enemigo (que se manifiesta *en la guerra y en la revolución*) y devienen abstracciones vacías y desfallecientes si esta situación deja de existir. Términos como Estado, república, sociedad, clase y otros: soberanía, Estado de derecho, absolutismo, dictadura, plan, Estado neutral o total y otros, son incomprensibles si no se sabe quién en concreto será atacado, negado y enfrentado a través de esos mismos términos”. Y continúa: “... sólo en la lucha real se manifiesta la consecuencia extrema del reagrupamiento político entre amigo y enemigo. Es desde esta posibilidad extrema que la vida del hombre adquiere su tensión específicamente política. Un mundo en el cual haya sido definitivamente dejada de lado y destruida la posibilidad de una lucha de este tipo, un globo terrestre definitivamente pacificado, sería un mundo ya sin la distinción entre amigo y enemigo, y como consecuencia de ello un mundo sin política”³⁹.

A esta altura del siglo XXI, sabemos que puede haber un mundo pacificado, en el que no es descabellado pensar que ningún ciudadano estaría dispuesto a morir o a matar porque el Estado se lo reclame, y sin embargo puede y debe seguir habiendo política.

En síntesis, sobre este eje podemos identificar dos grandes grupos que podemos denominar los “armónicos”, o consensualistas, y los “antagónicos” o conflictivistas. Los primeros se inscriben en la tradición liberal; consideran que la base de la política es el consenso al que siempre se puede arribar a través del diálogo enmarcado en las instituciones adecuadas. Esta es la postura desmontada por Schmitt. Como magistralmente explica: “... un punto clave en el enfoque de Schmitt es que, al mostrar que todo consenso se basa en actos de exclusión, nos demuestra la imposibilidad de un consenso ‘racional’ totalmente inclusivo. Ahora bien [...], junto al individualismo el otro rasgo central de gran parte del pensamiento liberal es la creencia racionalista en la posibilidad de un gran consenso universal basado en la razón. No hay duda entonces de que lo político constituye su punto ciego. Lo político no puede ser comprendido por el racionalismo liberal por la sencilla razón de que todo

³⁹ Ídem, p. 185. El destacado es mío.

racionalismo consistente necesita negar la irreductibilidad del antagonismo. El liberalismo debe negar el antagonismo, ya que al destacar el momento ineludible de la decisión —en el sentido profundo de tener que decidir en un terreno indecible— lo que el antagonismo revela es el límite mismo de todo consenso racional. En tanto el pensamiento liberal adhiere al individualismo y al racionalismo, su negación de lo político en su dimensión antagónica no es entonces una mera omisión empírica, sino una omisión constitutiva⁴⁰. Algunos liberales tratarán de resolver los conflictos a través de negociaciones similares a las transacciones comerciales donde, al final, compradores y vendedores terminan poniéndose de acuerdo; otros tendrán en cuenta cuestiones éticas o de justicia y soñarán con resolver los conflictos a través de la deliberación, donde triunfarán los argumentos moralmente más convincentes. Por lo general, unos y otros apelarán a “la sociedad civil” como el *locus* idóneo para encontrar la solución a toda desavenencia.

Acá conviene introducir una interesante distinción que hacen algunos autores como la propia Chantall Mouffe, entre lo social y lo político. En este sentido, se puede entender lo social como el espacio necesario de convivencia en el que se aceptan como dadas e incuestionables determinadas pautas de conducta y determinadas instituciones, olvidando que estas no son algo establecido por la misma naturaleza de las cosas, sino que son resultado de luchas y juegos de poder. Una vez que unos triunfan sobre otros y logran imponer sus criterios con tal fuerza que ya no se discuten, estamos en presencia de lo que llamaremos *hegemonía*. Por ejemplo, cuando una nueva tecnología permite que una persona realice una tarea para la que antes se requerían diez operarios, se acepta que nueve queden sin empleo: hegemonía de un tipo de pensamiento que impide pensar que los diez podrían trabajar la décima parte. Pero, si esto no se hubiese establecido así y una parte importante, con fuerza suficiente, planteara que lo lógico es que todos trabajen menos, este hecho dejaría de ser una cuestión social, y se transformaría en un problema político. Por eso conviene siempre desconfiar de la apelación a la “despolitización” de un conflicto, porque usualmente esta apelación encubre el propósito de consagrar la realidad existente a través de alguna cosmética; o sea, impedir la aparición de un pensamiento contrahegemónico. En el ejemplo dado, esa cosmética podría consistir en darles a los nueve desempleados un subsidio temporario, o mandarlos a hacer un curso de emprendedores para que después se las arreglen como puedan, sintiéndose responsables de su situación o atribuyéndola a su mala fortuna, pero sin cuestionar el sistema.

⁴⁰ Mouffe, Ch. *Op. cit.*, p. 19.

Del otro lado, encontramos a schmittianos fascistas de derecha y a esos marxistas que bien podemos caracterizar como fascistas de izquierda, que consideran que el único modo de resolver las tensiones y conflictos inherentes a la vida en común es a través de la eliminación del otro, al que se lo caracteriza ineluctablemente como el enemigo. En este caso, se reconoce el trasfondo político de todo orden social, pero se niega la posibilidad de una vida en común abierta al pluralismo, a la discrepancia, a la riqueza de la diversidad.

En circunstancias de extraordinaria agudización del conflicto, se arriba a esta última situación. Pero, en circunstancias normales, debe tenerse en cuenta la existencia del tercero a que hace referencia la noción de fraternidad. Esos terceros son los que hacen posible la institucionalidad, base para una disputa protagónica —no antagonica— que permita canalizar adecuadamente las distintas demandas colectivas. Tener esto en consideración es vital para la elaboración de una estrategia contrahegemónica con pretensiones de éxito: la exacerbación del conflicto deja en el terreno solamente dos opciones: o nosotros o ellos. Y, en ese caso, van a ganar los “ellos” que tengan mayor poder económico, que implica —en las actuales circunstancias— mayor concentración de poder político, militar y cultural. Por eso es tan necesario mantener el conflicto dentro de los límites de la política en términos de aliado/adversario, aun cuando sea el adversario quien pretenda conceptualizar a los otros como enemigos.

Pero, además de razones estratégicas, acuden en defensa de esta postura razones éticas —entendiendo por ética algo mucho más profundo que la moralina de los “biempensantes”—, pues no es posible realizarse cabalmente si no es con relación con los demás, con todos los demás, e incluso con el adversario que me considera su enemigo.

Fraternidad, igualdad, libertad: instituciones y vida en común después del Contrato Social⁴¹

El principio rector de la evolución es la selección natural e implica la eliminación de los menos aptos en la lucha por la supervivencia, pero en la humanidad se selecciona una forma de vida social que, en su marcha hacia la civilización, tiende a excluir cada vez más los comportamientos eliminatorios a través del juego interrelacionado de la ética y las instituciones.

Charles Darwin, 1871

Premisas

“Todo lo sólido se desvanece en el aire”, decía Marx a mediados del siglo XIX. En nuestro tiempo, pareciera que la profecía se hubiera cumplido, que todo lo sólido ya se desvaneció en el aire. La humanidad en general, y Occidente en particular, es testigo de la crisis de aquellas instituciones que parecían rebasar solidez, sin importar su tamaño o dimensión: se trate de las Naciones Unidas, el Estado y el Derecho o la escuela, el barrio y la parroquia, tanto da que se hable de lo macro o de lo micro. Podemos situar el remate de esa disolución entre la crisis del petróleo de 1973 y la caída del Muro de Berlín en 1989. Por eso, en esos tiempos, se puso de moda hablar de la *postmodernidad*: una época había acabado y aún no había nombre para designar lo nuevo o, mejor aun, la novedad ya no era posible, y solo cabía bautizar la nueva época sumando el prefijo *post* a aquel tiempo fuerte y sólido, que se autodenominó *modernidad*. Mas el asunto no quedó ahí. En efecto, el proceso continúa hasta nuestros días, en que están terminando de desvanecerse las últimas sombras de aquellas instituciones.

Quizá, el cambio más radical que ha tenido lugar en el referido período 73/89 haya sido el paso de una sociedad de producción a una de consumo o, en otros términos, de una era analógica a una digital. Como venimos viendo desde el inicio de este libro, lo que queda de las instituciones aún vigentes responden a una sociedad que ya no existe, así como ya no existen las ideologías que las legitimaban. Ya no es posible discernir si una norma es justa o injusta en sí misma. El individualismo exacerbado motiva un creciente escepticismo en torno a la posibilidad de encontrar un fundamento válido a la vida en común. Esta situación llevó a un nutrido grupo de pensadores a buscar respuestas en torno al diálogo, la comunicación, los

⁴¹ El presente texto es una reelaboración del publicado en *La Red. Revista Internacional de Interculturalidad y Derecho*, N.º 3, Tirant Lo Blanch, 2023. Tiene de título: “La fraternidad: hacia una hermenéutica intercultural del Estado y el Derecho”. Agradezco a los editores la autorización para publicar este artículo.

acuerdos fruto de la deliberación. Por eso, esos años setenta y ochenta que vieron nacer estas nuevas realidades fueron también testigos del origen de las distintas formulaciones de la democracia deliberativa⁴² que, de algún modo, van a ir hegemonizando las discusiones en torno a estos temas. Más allá de las diferencias entre autores y corrientes adscriptos a esta propuesta, en líneas generales, unos y otros comparten la idea de que, al no existir una legitimidad sustancial, una legitimidad inherente a la norma *per se*, entonces, habremos de considerar legítima aquella norma que cuente con la adhesión de todos los afectados. Para eso se requiere que todos quienes puedan ser alcanzados por la norma deliberen libremente en condiciones de igualdad hasta llegar a una decisión unánime. Por cierto, este ideal presenta algunos inconvenientes cuando se pretende llevar a la práctica. Analicemos por separado la viabilidad de cada premisa: (1) libertad, (2) igualdad, (3) totalidad, (4) unanimidad.

(1) Es obvio que, para que una deliberación sea válida, es necesario que todos los partícipes puedan expresar sus opiniones libremente, así como atender a las opiniones de los demás sin restricciones ni cortapisas. Dentro de ciertos parámetros, esta premisa puede ser garantizada mediante reglas y procedimientos que aseguren el respeto por la libertad de pensamiento, prensa y expresión.

(2) La primera objeción que surge ante la propuesta de democracia deliberativa es que, en el espacio público, el lenguaje no es, en primer término, un instrumento de comunicación, sino una herramienta al servicio del poder, o sea que no se puede esperar (ni habría modo de exigir) sinceridad por parte de los interlocutores y, por lo tanto, estaríamos asistiendo a una farsa de diálogo. Sin embargo, como lo que importa es el argumento en sí mismo, su lógica y consistencia, y no la sinceridad o no de quien lo emita, no debería afectar la deliberación. Por eso, la opinión de cada afectado por la norma en debate debe valer igual que la de cualquier otro, sin distinción de riqueza, religión, género, etnia, o lo que fuere. La deliberación requiere que todos los partícipes sean considerados iguales pues, cabe reiterar, lo decisivo es la fuerza del argumento sin importar la intención o condición de quien lo pronuncia. Al igual que ocurre con la libertad, bajo ciertas condiciones, esto también puede ser garantizado en la práctica aunque, claro, es un poco más difícil.

⁴² Para un análisis de las principales formulaciones de esta corriente, cfr. Olivares, E. “Democracia deliberativa, una justificación sustantiva mixta” en *Revista de la Facultad de Derecho*, Universidad Nacional de Córdoba, vol. VI, n.º 1, Nueva Serie II (2015), pp. 151-176.

(3) Lo que, evidentemente, no es posible es que todos los afectados puedan expresarse y escucharse recíprocamente. Si veinte millones de argentinos pueden ser afectados por la sanción de una ley, resultaría materialmente imposible que cada uno pudiese exponer sus puntos de vista y atender las exposiciones de los demás, pues demandaría un tiempo desmedido. Por eso, la regla de la totalidad es reemplazada por la regla de la representación: el pueblo no delibera por sí, sino por medio de sus representantes. Además, es evidente que, si lo que importa es la argumentación en sí misma, queda fuera de juego la mayor parte de la humanidad: no se puede pretender que un joven desempleado, sujeto desde su nacimiento a carencias de toda índole, tenga la misma capacidad de argumentar que un profesional o un docente universitario, pero sí puede ser plenamente capaz de discernir quién puede expresar mejor sus intereses, es decir, quién puede representarlo mejor.

(4) Por último, es también imposible que en todos los casos exista unanimidad, que todos los representantes estén siempre de acuerdo en todos los debates. Por lo tanto, la regla de la unanimidad es reemplazada por la regla de la mayoría. Mayorías simples para algunos temas, agravadas para otros, pero casi nunca se ha de exigir unanimidad.

Una vez asumidas estas cuatro premisas, cuando las cosas no funcionan bien, se tiende a buscar las causas de los fracasos en estas dos últimas premisas, es decir, en los mecanismos electorales, apuntando a mejorar la calidad de la representación, o en la conformación de las mayorías. Sin embargo, la crisis que afecta a las democracias en buena parte del mundo, con prescindencia del sistema electoral o de conformación de mayorías, es un claro indicador de que el problema no se resuelve con cambios en las formas y procedimientos, sino que sus raíces son mucho más profundas. Quizá el problema radique en el modo de comprensión de las primeras dos premisas: se entiende a la libertad y a la igualdad como valores susceptibles de ser comprendidos independientemente de la fraternidad, lo que da lugar a una visión ingenua de la vida en común, dejando de lado al conflicto como constitutivo de la misma. Siempre resultan tentadoras las explicaciones simples, pero actuar conforme a estas solo sirve para complicar aún más las cosas. Es imprescindible ejercer el arduo discernimiento, para lo cual la historia, la filosofía y las ciencias sociales nos brindan herramientas idóneas. Este discernimiento no puede ser resultado de las solitarias cavilaciones del intelectual en su escritorio, sino fruto de las opiniones compartidas y de las escuchas atentas.

El Contrato Social: nacimiento y agonía de un mito

No es posible comprender las causas ni profundidad de la crisis sin una referencia, al menos sucinta, al mito articulador del derecho y Estado modernos: el Contrato Social. Es preciso recordar que en Europa, a mediados del siglo XVII, la burguesía ha de tomar conciencia de haber adquirido la fuerza suficiente como para ocupar el centro de la escena política, económica y cultural, fruto de una larga marcha, cuyo inicio puede ser datado en la Inglaterra de 1215, con el fallido intento de acuerdo que significó la Carta Magna. Diversos hitos fueron jalonando el camino. Sin duda, el de mayor importancia fue la conquista de América, desde donde el oro, la plata y una vasta gama de mercancías y materias primas proveyeron el sustento para que algunos europeos pudieran acrecentar sus fortunas de modo jamás visto ni imaginado. Se hizo, entonces, necesario elaborar un nuevo modo de legitimación para asignar una ubicación destacada en el ámbito de la vida en común a quienes no poseyeran nombres ilustres ni títulos nobiliarios, pero sí dinero. En la Europa de entonces, así como en cualquier estructura predominantemente rural, se asumía que, si de los perales brotan peras y de los manzanos manzanas, es natural que de los condes nazcan condes; de los zapateros, otros zapateros; y, de los campesinos, campesinos. Es decir que el hecho de ser hijo de unos padres u otros determina qué lugar se ocupa en la escala social y quién tiene derecho a ejercer el poder público (a la par que, si en lugar del hijo se trata de la hija, parecerá natural que esta esté destinada a ser dada en matrimonio a quien sus padres decidan, pero esto es otro tema). Era menester, pues, despojar la naturaleza de esa atribución para permitir que la estratificación social se establezca por una razón distinta del nacimiento, es decir, por el dinero, producto del ingenio y labor del burgués. La primera operación claramente dirigida a tal fin la realiza Thomas Hobbes cuando publica *Leviatán* en 1651, partiendo del mito del Contrato o Pacto Social⁴³ como acontecimiento fundante de un modo de convivencia más deseable que el “estado de naturaleza”. A partir de entonces, aparece una barrera de separación absoluta entre el ser humano y el resto de la naturaleza; hasta tal punto esto ha hecho mella en la conciencia occidental que, incluso en nuestros días bajo el concepto de “naturaleza” se incluyen mares y ríos, bosques, selvas y desiertos, vegetales, animales y minerales... pero se excluye completamente al ser humano. Asimismo, en todas las versiones del Contrato, este se realiza entre quienes, a partir de su celebración, se constituyen en ciudadanos. Quedan, por lo tanto, fuera del Pacto quienes no son ciudadanos: además del resto de la naturaleza, quedan excluidos también el ámbito doméstico y los esclavos. La

⁴³ Utilizaremos de modo indistinto la expresión *Contrato o Pacto* con mayúscula inicial para referirnos al mítico acuerdo originario de marras.

mujer, los esclavos, la naturaleza, pasan a ser tres peligros de los que hay que defenderse, así como los tres principales recursos a explotar. Queda así consolidado el trípode sobre el que se asienta la estructura de dominación moderna: falorriocentrismo, capitalismo de devastación e imperialismo⁴⁴.

Ante la crisis de los modos de legitimación tradicionales, el mito del Contrato resultó harto funcional para legitimar las nuevas relaciones de poder, por lo que se aceptó sin mayores críticas hasta que, a inicios del siglo XX, comenzó a dar señales de agotamiento. En efecto, en las primeras décadas del siglo pasado, la convergencia de una serie de acontecimientos pone en jaque esta creencia, lo que da lugar al nacimiento de ideologías que amenazan toda forma de vida digna. Innovaciones técnicas en energías, comunicaciones y materiales motivaron profundas mutaciones sociales. Los cambios de escala en la producción industrial hicieron necesario contar con muchos más operarios, intensificando el proceso de concentración poblacional en las ciudades. Películas como *Metrópolis* o *Tiempos Modernos* dan cuenta del impacto de estos cambios. Pero, quizá, quien mejor supo encontrarles nombre a las nuevas realidades haya sido Ortega y Gasset: *La rebelión de las masas*. Hasta ese entonces, el concepto de *pueblo*, constitutivo de la idea misma de democracia (*demos kratos*) estaba directamente asociado al de ciudadanía. Hasta la irrupción de las masas, en los países regidos por el sistema democrático liberal, el clivaje principal pasaba por definir quiénes integraban el pueblo, o sea, quiénes eran considerados ciudadanos y, por ende, quiénes tenían derecho a elegir o ser elegidos: si solo los varones propietarios o también las mujeres, los trabajadores, etc. Se discutía quiénes eran ciudadanos, pero no la identificación entre pueblo y conjunto de los ciudadanos⁴⁵. Pero la entrada en escena de las masas como actor principal trastoca abruptamente ese cuadro, y entra en crisis la idea de pueblo hasta entonces vigente.

A la par, entró también en crisis la autoridad: cayeron imperios que parecían inmovibles, como el austrohúngaro, heredero del Sacro Imperio Romano Germánico, la Rusia de los zares o el Reich alemán. Se cuestionaba por doquier la legitimidad monárquica. La política demoliberal no acertaba a atender con eficacia los problemas derivados de la

⁴⁴ No es ocioso señalar, aunque más no sea como un mero comentario al pasar, la importancia de estos tres pilares, a fin de evitar la tentación de creer que, con resolver los problemas derivados de uno solo de estos se resolverán los demás. Así como en el siglo XX había quienes pensaban que, acabando con el capitalismo, se resolverían también los problemas ecológicos, se acabaría el patriarcado y toda otra forma de explotación, hoy encontramos quienes creen que alcanza con descolonizar el pensamiento o con derribar el patriarcado, olvidando que, necesariamente, el problema debe ser abordado en modo integral.

⁴⁵ Giovanni Sartori (1990). *Teoría de la democracia. El debate contemporáneo*. Editorial REI.

Primera Gran Guerra ni de la Gripe española. La obra de los grandes teóricos de la política de entonces, como Pareto, Michels o Mosca, expone crudamente los infortunios del sistema democrático, obra que, como veremos, nos recuerda que no estamos hablando de una historia totalmente pasada, sino que guarda hoy dramática vigencia.

Por último, los fundamentos mismos de la vida en común entraron en crisis, y pusieron en entredicho las bases de existencia del Contrato Social. El desempleo, el hambre, las crisis económicas, los *cracs* financieros fueron llenando los espíritus de desesperanza y desesperación.

Ahora bien, la política tiene horror al vacío, y el vacío que dejan el pueblo, la autoridad y el fundamento tenderá a ser llenado por, respectivamente, el populismo⁴⁶, el autoritarismo⁴⁷ y el fundamentalismo⁴⁸. La conjunción de populismo, autoritarismo y fundamentalismo constituye el suelo fértil para que florezcan los fascismos. Dado que hace un siglo el centro de la escena estaba ocupado por las masas, esta trilogía constituyó el terreno propicio para el desarrollo de los fascismos de masas, tanto del fascismo verticalista o supremacista en Alemania o Italia como del igualitario en la URSS y sus satélites.

Tal como entonces, la dirigencia democrática contemporánea encuentra serias dificultades para afrontar los desafíos generados por el impacto de las nuevas tecnologías y,

⁴⁶ Siguiendo a Kusch y a Scannone, entendemos por *pueblo* una entidad relacional, no sustancial, que se va construyendo históricamente a partir de un núcleo ético-mítico (cfr. Ariel Fresia (2020). *Estar con lo sagrado. Kusch-Scannone en diálogo sobre pueblo, cultura y religión*. Ediciones CICCUS) mientras que, para el populismo, el pueblo es una construcción discursiva ahistórica que surge como reacción a un antipueblo que no es capaz de satisfacer una cadena equivalente de demandas y que se articula en torno de un líder (cfr. Ernesto Laclau (2011) *La razón populista*. FCE). Conforme a nuestra concepción, puede haber un momento populista dentro de la historia de un pueblo, pero no puede haber pueblo sin historia. Por ejemplo, el pueblo judío se articula en torno a Moisés a partir de una serie de demandas insatisfechas por el Faraón (momento populista), pero se asume como pueblo en razón de participar de un núcleo ético-mítico (Abraham, Israel, etc.) y un devenir histórico.

⁴⁷ Cabe recordar que el término *autoridad* deriva de *augere*, que significa *aumentar*, *hacer crecer*. A partir de esto, entendemos que cada cual tiene autoridad en un área sin necesidad de imponerla por la fuerza: por ejemplo, el profesor de historia tiene autoridad cuando les explica a sus estudiantes las guerras napoleónicas, pero estos tienen autoridad cuando le explican a aquel cómo utilizar una tecnología informática. Unos y otros van creciendo sin coacción ilegítima. Idealmente, la norma general, la ley, debería ser asumida del mismo modo: el caso del ladrón que acepta la existencia de la ley. Él sabe que, si roba y lo descubren, sufrirá las consecuencias; no quiere la derogación de la ley e incluso, pedirá su aplicación si alguien le robara a él.

⁴⁸ La diferencia entre quien acepta un fundamento y un fundamentalista no es tanto conceptual, sino de actitud. El primero asume el carácter siempre incompleto e inestable de los acuerdos que permiten la vida en común (*fundamento* entendido como de reglas de juego y, como tales, siempre susceptibles de ser discutidas y reformuladas) y quienes creen conocer su fundamento incommovible y se asumen con derecho a imponerlo a quienes lo ignoran. Obviamente, cada uno de estos tres conceptos (pueblo, autoridad y fundamento) amerita estudios mucho más profundos que estas meras menciones. Para un abordaje crítico de esta temática, ver Oliver Marchart (1993). *El pensamiento político posfundacional*. FCE, y Armando Poratti (1993). *Diálogo, comunidad y fundamento*. Biblos.

consecuentemente, de las nuevas subjetividades. También hoy entran en crisis las nociones de pueblo, de autoridad y de fundamento. Claro que los nuevos populismos⁴⁹, los autoritarismos y los fundamentalismos no habrán de adquirir las formas de los fascismos de masas, sino de un nuevo tipo: en lugar de las masas, el actor contemporáneo es un sujeto egoísta y narcisista, por ende, el fascismo que florece es el individualista.

Una compleja amalgama de factores tecnológicos, culturales, políticos y económicos convergentes motivan la conformación de un nuevo tipo de subjetividad: la del individuo que, a la vez que está hiperconectado, no puede mantener relaciones duraderas ni en el trabajo, ni en la vecindad, ni siquiera dentro del espacio doméstico, tal como hemos visto con detalle en los capítulos anteriores. Están dadas las condiciones para que, tal como hace cien años, se vacíen de todo contenido los conceptos de pueblo, autoridad y fundamento. En efecto, se hace difícil que la gente se asuma como parte de un mismo pueblo cuando no interactúa más que superficialmente con sus vecinos o con sus compañeros de trabajo. A la vez, cuando a una proporción importante de la población le resulta casi imposible mejorar su condición de vida con el fruto de su esfuerzo, como ocurrió en la época de sus padres o abuelos, la legitimidad del sistema y de la autoridad que lo rige es puesta en entredicho. Por último, cuando no se entiende qué beneficio trae vivir con los demás, cuando, por el contrario, los demás son de algún modo causa de la propia insatisfacción, se pierde el sentido profundo de vivir con los demás.

Otra vez la crisis del pueblo, de la autoridad y del fundamento dan lugar a la emergencia del populismo, el autoritarismo y el fundamentalismo. Basta que aparezca un líder capaz de encontrar un chivo expiatorio adecuado para que se activen el odio y el desprecio a esos supuestos culpables de tanta frustración y de tanto malestar. Basta una chispa para que se encienda de nuevo la llama terrible del fascismo⁵⁰. Claro que ahora no se tratará de un

⁴⁹ Al respecto, Julio Echeverría traza una distinción esclarecedora entre el populismo clásico y el contemporáneo, explicando que, a diferencia del populismo clásico, el actual no opone al pueblo a una “oligarquía”, sino a la representación institucional, caracterizada como “partidocracia” (o “casta”, diríamos en Argentina). “El neopopulismo se sirve de la antipolítica y de su lógica de erosión institucional”. El nuevo populismo apela a la política como una acción demiúrgica, no como institucionalidad que gobierna un proceso de transformación, sino como acto fundacional de un nuevo orden. Cfr. Echeverría, J. (2006). *La democracia difícil. Populismo y antipolítica en Ecuador*. Disponible en <https://www.flacso.edu.ec/portal/modules/umPublicacion/pndata/files/docs/antdemecheverria.pdf>

⁵⁰ Conforme a la posición que estamos exponiendo, no todo populismo es fascismo, así como tampoco lo es todo autoritarismo o todo fundamentalismo. Es necesaria la conjunción de los tres factores más la atribución de todos los males a un chivo expiatorio que debe ser aniquilado por cualquier medio. Del mismo modo, en sentido estricto, no se pueden calificar como fascistas dictaduras como la de Pinochet en Chile o la de Videla en Argentina, por faltar el componente populista.

fascismo de masas, pues ya no tienen estas la centralidad de antaño. Estamos en presencia del surgimiento de un fascismo individualista que levanta como bandera una libertad entendida como ausencia de límites y regulaciones, despreocupado por la devastación del ecosistema, promotor de aporofobia u odio al pobre, de violencia contra los inmigrantes, cancelación del diferente y rechazo de toda normativa que tienda a la redistribución de la riqueza. Según esta concepción, si mi libertad termina donde comienza la de los demás, los demás no son más que un estorbo para el pleno desarrollo de mi libertad. Es la libertad del león en la selva: así como Mussolini decía que era mejor ser león por un día que oveja por cien años, también estos fascistas hodiernos⁵¹ reivindican al león como su símbolo en varias latitudes pero, mientras que el león solo va a depredar hasta el límite de sus propias necesidades alimentarias, el ser humano es capaz de hacerlo hasta el límite de su propio deseo: es decir, ilimitadamente.

Sin embargo, estas mismas amenazas suscitan una preocupación en sentido contrario. La misma época que ve disolverse los lazos sociales que daban fundamento al Pacto es también la época que ve emerger los cuestionamientos más serios a ese Contrato por haber dejado fuera al resto de la naturaleza, el espacio doméstico, a los no-ciudadanos. En efecto, en esta misma época se produce el replanteo del lugar de la humanidad en el marco de la biosfera por el pensamiento ecologista; el feminismo saca a la luz que lo doméstico es político, y se profundiza la lucha por el reconocimiento de quienes, por razón de su orientación sexual, etnia, creencias, etc., no gozan de la plenitud de los derechos ciudadanos. En términos de David Sánchez Rubio: "... aparecen colectivos que quedan fuera del Contrato, como sucedió con las mujeres y las denominadas 'razas' de color no blanco y los colectivos gays, lesbianas

⁵¹ Sobre el vínculo entre el fascismo individualista contemporáneo y el mussoliniano, cabe recordar las palabras del propio Benito Mussolini poco antes de acceder al poder, que le granjearon la simpatía de buena parte de los sectores productivos de Italia, hartos de la ineficacia estatal: "En economía, somos declaradamente antisocialistas. No me arrepiento de haber sido socialista. He cortado lazos con el pasado. No tengo nostalgia. No se trata de entrar en el socialismo, sino de salir. En materia económica, somos liberales, porque entendemos que la economía nacional no puede ser confiada a entes colectivos y burocráticos. Después del experimento ruso, basta de todo eso. Yo restituiré los ferrocarriles y los telégrafos a la economía privada, porque el actual dispositivo es monstruoso y vulnerable en todas sus partes. El Estado ético no es el Estado monopólico, el Estado burocrático, sino el que reduce sus funciones a lo estrictamente necesario. Estamos contra el Estado económico. Las doctrinas socialistas han colapsado, los mitos internacionalistas han caído, la lucha de clases es una fábula porque la humanidad no puede dividirse", dijo en *El programa del fascismo*, discurso pronunciado en el Teatro Augusto de Roma el 8 de noviembre de 1919. En esos tiempos también proclamó: "Basta de Estados trabajando a expensas de todos los contribuyentes y agotando las finanzas de Italia. Que no se diga que el Estado se empequeñece recortado de esta forma. No, sigue siendo muy grande, ya que le queda todo el vasto campo del espíritu, mientras renuncia a todo el campo de la materia". Mussolini propuso poner todos los servicios públicos en manos de la iniciativa privada, de modo que el tendero se sienta descargado de impuestos y liberado de la tutela del Estado, como describe Angelo Tasca (1969) en *Los orígenes del fascismo*. Ariel, p. 123.

y de personas trans, junto con la Naturaleza que hoy se reclama como sujeto”⁵². En este marco se plantea la necesidad de pensar seriamente las estrategias para afrontar los desafíos de la relación con la otredad: estas estrategias serán disímiles, pero todas tienen análogo propósito. Se trate de abordar la cuestión desde el paradigma de la interculturalidad, de las políticas multiculturales o de la inculturación, con las distintas variantes que se dan al interior de esos mismos paradigmas, el denominador común es la actitud de respeto y cuidado a la otredad y a la diferencia, respeto y cuidado hacia uno mismo, hacia los demás y hacia el resto de la casa común, actitud radicalmente opuesta al narcisismo consumista. En última instancia, la alternativa es devastación o cuidado.

Precisiones conceptuales

Decíamos que, quizá, el fracaso de los intentos de relegitimar al derecho, a la ley y al Estado a través de las múltiples versiones de la democracia deliberativa, guarde relación con el hecho de no tener en cuenta el carácter ineludiblemente fraterno de la vida en común. Conviene, pues, recordar que, de algún modo, las distintas corrientes que bregan por la inclusión de lo marginado por el Contrato Social hacen explícita o implícita referencia a la fraternidad. En efecto, la ecología nos recuerda que somos hermanos (*fratres*) del buey y del asno, del agua y del aire; el feminismo con su crítica al patriarcado (si hay un *pater*, no somos todos hermanos; no hay *pater*, ergo, hay fraternidad) nos recuerda la necesaria horizontalidad de las relaciones humanas y, por su parte, la interculturalidad nos recuerda que ninguna cultura puede arrogarse el papel del padre o de la madre “educadores” o “civilizadores” de las otras. En definitiva, nos hablan del carácter fraterno de la vida en común. Pero esto requiere algunas precisiones conceptuales.

Si se entiende la vida en común en función de un Pacto, obviamente, se asume que existe un sujeto capaz de pactar. Por ende, la discusión girará en torno a quién es el sujeto del Pacto o, lo que es lo mismo, el sujeto de la historia, de la política, etc. Si es el individuo, entonces, el valor supremo será la libertad. En sus formas más extremas se llega a negar la existencia de la sociedad (Margaret Thatcher solía afirmar que solo existen el individuo y la familia, y la sociedad es una mera abstracción sin existencia real). En cambio, si se niega la individualidad del sujeto, si se considera (radicalizando la célebre sentencia de Marx) que no

⁵² David Sánchez Rubio (2023). *Miradas críticas en torno al derecho y la lucha social: confluencias con América Latina*. Dykinson.

existe la conciencia individual, sino que toda conciencia es siempre conciencia social⁵³, entonces, la clave de comprensión y legitimación de toda acción política estará dada por la búsqueda de la igualdad, y llega, en las manifestaciones más extremas de esta postura (Stalin, Ceaucescu, etc.), a negar los más elementales derechos y garantías individuales pues, en última instancia, lo que se niega es la importancia del individuo. De una postura se derivan el liberalismo clásico, el neoliberalismo y el libertarismo antiestatal. De la otra, los socialismos y comunismos de diverso calibre. Entre uno y otro, de ambos extremos se ubican el liberalismo social, el socialcristianismo, la socialdemocracia, etc. Quizá, la propuesta de democracia deliberativa que se señaló al inicio sea el último y más acabado intento de salvar las instituciones en el marco del paradigma ideológico brindado por el mito del Contrato Social, y su fracaso, quizá, se deba a que ya pasó la época en que este mito tenía vigencia.

Cuando el sistema funciona, la consideración en torno a este es escasa. No se piensa en el suelo hasta que sobreviene un terremoto. Por eso son las grandes crisis las que convocan a las más profundas reflexiones sobre la regulación de la vida en común, en definitiva, sobre el derecho y el Estado. En última instancia, se trata de recordar la observación darwiniana sobre la importancia de la ley en el progreso de las sociedades, citada al inicio de este texto.

Repensar la vida en común

Nuevas formas de constitución de la subjetividad, de sociabilidad y de distribución del poder requieren nuevas formas de regular y ordenar la vida en común. ¿Cómo repensar, entonces, nuestras instituciones regulatorias de la vida en común? ¿A qué categorías de análisis podemos acudir para pensar el derecho y el Estado en estos tiempos y desde América Latina?

El carácter fraterno de la política y el derecho nos advierten que no sirve imponer instituciones ni categorías cual lecho de Procusto, a las que deba adecuarse la realidad. La tarea consiste, más bien, en traducir realidades en conceptos que permitan discutir con mayor precisión qué instituciones se necesitan y para qué. Con este presupuesto retomaremos la propuesta enunciada por Scannone de un nuevo punto de partida para la filosofía latinoamericana⁵⁴, teniendo siempre como horizonte de comprensión las tres esferas o

⁵³ “No es la conciencia de los hombres lo que determina su ser, sino, por el contrario, es su existencia social lo que determina su conciencia”, dice Carlos Marx en su célebre *Prólogo a la Contribución a la crítica de la economía política* en 1859.

⁵⁴ Cfr. Juan Carlos Scannone (1990). *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*. Editorial Guadalupe, sin olvidar que este autor retoma la temática en numerosas oportunidades. Esta constituye uno de los ejes de su pensamiento filosófico.

principios planteados por Dussel referentes a la institucionalidad política: el principio *material* o contenido de la acción, el *formal* o procedimental y el de *factibilidad* o legitimidad para ejecutar los contenidos⁵⁵. Adaptando esas esferas a nuestras necesidades expositivas, diremos que la esfera *material* nos recuerda que el sentido último de las instituciones consiste en garantizar la continuidad de la vida: el alimento, el vestido, la vivienda, y otros bienes que permiten que los seres humanos desarrollen una vida digna de ser vivida, pero esta esfera material también se refiere a la continuidad de las otras formas de vida más allá de la humana. La esfera *formal* nos plantea la importancia de respetar un sistema normativo, aunque a veces no sea el deseado. Como bien sabemos los argentinos, cuando se denigró la democracia formal por no satisfacer demandas de justicia, se allanó el camino a la dictadura más atroz que hubimos de padecer: la diferencia que va de la democracia formal a la democracia sustantiva es una cuestión de vida digna o indigna, pero la que va de la democracia formal a la dictadura es una cuestión de vida o muerte. Por último, el principio o esfera de *factibilidad* nos advierte acerca del peligro de quedarse sin nada por quererlo todo. Alcanzar logros políticos implica necesariamente negociar, pactar; claro que a veces hay que acordar cosas que no son las ideales. No creo que sea necesario pactar con el Diablo, como dice Weber⁵⁶, pero sí que a veces es necesario tragarse más de un sapo e, incluso, algún cocodrilo. La *phronesis* o *prudencia* nos indica en cada caso el límite, hasta dónde es legítimo y hasta dónde no es legítimo negociar, sin existir una norma abstracta y universal al respecto.

La realidad social no tiene una existencia sustancial susceptible de ser conocida a partir de un marco categorial dado, sino que esa realidad está siendo construida constantemente y el marco categorial con el que se analice ese proceso es, también, parte fundamental de esa construcción dinámica y siempre inconclusa. Para Scannone, el eje que articula el modo de comprensión/construcción de la realidad puede expresarse en el modo en que cada época y cada cultura conciben el principio originario o *arché*. Esto lo lleva a una escucha atenta de las voces de los pueblos. En este sentido, el *corpus teórico* scannoniano arroja un resultado bastante sencillo de comprender. Sin embargo, como para llegar allí se requiere desmontar el sentido común hegemónico, Scannone realiza una operación compleja y ardua, por lo que es necesaria una dosis de paciencia y de lectura atenta de sus textos filosóficos y teológicos; esto

⁵⁵ Enrique Dussel (2006). *20 Tesis de política*, Siglo XXI, [Tesis 7.25], p. 54.

⁵⁶ Cfr. Max Weber (1998). *El político y el científico*. Alianza, pp. 115, 168. Un interesante análisis crítico de la tesis weberiana se puede leer en el artículo de Luciano Noretto, “Max Weber y el concepto de lo político. La ética guerrera y la necesidad de la culpa”, en *Revista de Estudios Políticos*, Universidad de Antioquía (Colombia), pp. 179-196.

es lo que hace que su pensamiento sea poco apto para una aproximación liviana o superficial. Los párrafos que siguen son un intento de resumir los principales aportes scannonianos en esta intrincada tarea de deconstrucción, en diálogo con los aportes de su amigo y socio intelectual, Rodolfo Kusch. El lector no interesado en este ejercicio de deconstrucción puede pasar directamente al siguiente acápite sin problema pero, si está en la duda, le recomiendo que no dé ese salto, pues vamos a ver uno de los aportes más interesantes de Scannone a la comprensión de nuestro tiempo.

En líneas generales, cabe afirmar que la cultura étnica blanca, desde la Grecia clásica y hasta los albores de la modernidad, se caracterizó por entender la realidad a partir de una prelación de la sustancia sobre la relación, otorgando a la sustancia las notas o rasgos de 1) universalidad; 2) identidad; 3) inteligibilidad autotransparente y 4) necesidad y eternidad⁵⁷. Todo ente tiene una sustancia, ya sea que esta se encuentre en un mundo de las ideas al modo platónico o que resulte de abstraerla de las cosas mismas al modo aristotélico. En todo caso, todo árbol tiene su sustancia, su “arboreidad”, que es idéntica a sí misma (identidad) en cualquier tiempo y lugar (universalidad) y no necesita ser explicada, pues es esta la que hace que un árbol sea un árbol (inteligibilidad autotransparente) y existe como tal desde siempre y hasta siempre (eternidad).

El cambio de concepción de la realidad operado en la modernidad puede ser explicado a partir de esos mismos cuatro principios, solo que, en lugar de ser atributos de la sustancia, serán ahora atributos del sujeto que celebra el Contrato Social. En efecto, estas cuatro notas pasarán a ser asumidas por el sujeto moderno como atributos de sí pues, de algún modo, él mismo pasa a ser el *arché*. A diferencia de la sustancia, que denota algo firme, asentado, como queda de manifiesto en la etimología latina *sub-stare*, donde *stare* es un estar firme como el guardia (o como en la traducción de la expresión *bienes raíces* al inglés: *real state*, es decir la *res*, la cosa, que está implantada —*stare*— en la Tierra), el hombre moderno, por el contrario, se siente arrojado a la existencia. Ese hombre vive en una época en la que se derrumbaron todas las certidumbres: en menos de una generación cambia el modo de asignación de poder y prestigio dentro de su comunidad, la religión católica deja de ser la única religión oficial en toda Europa; el mundo es esférico; hay otros seres humanos; la Tierra no es el centro del universo; las certezas filosóficas, la pintura, la música, la arquitectura, todo muta dramáticamente. Este hombre (no así la mujer) siente que él es algo así como la sustancia, ya

⁵⁷ Juan Carlos Scannone (2005). *Religión y nuevo pensamiento*. Anthropos, p. 238.

que solo está seguro de su propio yo, incluso con independencia de su cuerpo, mera *res extensae*: el yo sería algo que estaría “por debajo” de su cuerpo y de su vida, algo más íntimo y profundo. Esa cartesiana *res cogitans* se asume como algo similar a la sustancia, pero con una diferencia: no se halla firme en la existencia, *stare*, sino que se siente “arrojado”, *jectum*; se autopercibe no como *sub-stare* sino como *sub-jectum*, no como sustancia, sino como sujeto. Este sujeto que se identifica con su conciencia (yo pienso, luego yo existo) siente que la vida en común es resultado de una decisión, que podría vivir aislado, aunque en condiciones miserables, es decir, que voluntariamente pacta con los demás: sujeto moderno y pacto social son dos caras de una misma moneda.

Así, la metafísica de la sustancia da lugar a la metafísica del sujeto; este se autopercibe como *universal*, *idéntico* a sí mismo, *inteligible* y, en cierto sentido, *eterno* y *necesario*.

1) Es *universal*, es decir, el mundo es como él lo ve y, si los demás (los negros, los indios, o quien fuere) no lo ven así, es porque son incapaces de entender cómo son las cosas. Así, su cultura es “la cultura”, sus instituciones son “las” instituciones, su filosofía es “la” filosofía, etc.

2) Es *idéntico* a sí mismo, entendiendo la identidad como la igualdad de lo mismo; le resulta sumamente problemático incorporar la diferencia. Es capaz de decir: “Yo soy dueño de mi cuerpo y de mi vida”, como si ese *yo* fuera un ente susceptible de existir en forma independiente de su cuerpo y su vida, que vive en sociedad porque decide voluntariamente “asociarse” a través de un contrato o pacto social.

3) Es *inteligible*; no hay misterio *de* ni *en* lo humano que no haya sido ya develado o que pueda develarse con el progreso de las ciencias.

4) Por último, si bien no se aplica a sí mismo los rasgos de *necesidad* y de *eternidad*, sí lo hace con respecto a la naturaleza y a las instituciones, pensando que todo puede ser explotado como “recurso natural” eterno e inagotable, y que el capitalismo financiero no puede ser superado: el fin de la historia implica creer que se puede acabar el mundo, pero no el capitalismo, según reza la frase habitualmente atribuida a Frederic Jameson.

Mas las certezas derivadas de ambas metafísicas fueron minadas por los cambios económicos, políticos y culturales acaecidos tras la Revolución Industrial y la Revolución Francesa, y fueron, consiguientemente, cuestionadas desde diversos ángulos del pensamiento.

En efecto, las llamadas por Ricoeur “escuelas de la sospecha” (Marx, Nietzsche y Freud), los estudios culturales, los pensadores habitualmente englobados en las categorías de estructuralismo y posestructuralismo, las distintas corrientes posmodernas y un largo etcétera dejaron sin fundamento, sin *arché*, la sustancia y al sujeto. Ello ha llevado a buena parte de la filosofía occidental a pensar nuestra época como una etapa posmetafísica, en la que “la misma razón humana descubre su facticidad y contingencia”⁵⁸.

Claro que esto no es gratis: al entrar en crisis el sujeto, no solo entra en crisis el sujeto individual, sino también el colectivo: no se habla más de pueblo, se desvanece la autoridad, desaparece el fundamento de la vida en común, lo cual deja esos vacíos que, cabe reiterar, se llenan con el populismo, el autoritarismo y el fundamentalismo, condiciones propicias para el surgir de los fascismos⁵⁹.

Así las cosas, encontrar una alternativa a esta crisis no es un mero ejercicio intelectual destinado a la autosatisfacción académica. Muy por el contrario, es tarea urgente y necesaria. En la filosofía europea, la conciencia del agotamiento de la metafísica del sujeto ha dado lugar a un nuevo “giro” al modo con el que operó al pasar del paradigma de la sustancia al del sujeto. Así, “Heidegger realiza una *Kehre* (vuelta o viraje) y superación de su pensamiento; los filósofos del lenguaje se refieren al *linguistic turn* (giro lingüístico); Levinas habla del humanismo, pero no del *yo* sino del *otro hombre*; Habermas plantea una nueva racionalidad: la *comunicativa*”⁶⁰.

En esa línea, Scannone, tomando el concepto de “nuevo pensamiento” de Rosenzweig⁶¹, propone repensar el *arché* a partir de un principio aún más original. Así como Heidegger va a encontrar vínculos entre su búsqueda de ese principio en algunas filosofías orientales⁶² y Rosenzweig lo hará en la filosofía judía, Scannone pondrá en diálogo estas tradiciones con la filosofía latinoamericana. Cabe advertir que, cuando hablamos de filosofía

⁵⁸ Scannone, J.C. cit., p. 23.

⁵⁹ Entiendo por *fascismo* todo régimen que se basa en pretender resolver los problemas sociales a través de la eliminación violenta de los supuestos culpables, en el marco de un sistema populista, autoritario y fundamentalista. Si bien en sentido propio el término solo puede ser aplicado al régimen de Mussolini en la Italia del siglo XX, es obvio que por analogía cabe su utilización en otros contextos en razón de su potencialidad descriptiva.

⁶⁰ Ídem, pp. 85-86.

⁶¹ Franz Rosenzweig (2005). *El nuevo pensamiento*. Adriana Hidalgo Editora.

⁶² Para un estudio de la vinculación entre Heidegger y la filosofía asiática, cfr. Antonio Morillas, “El encuentro de Martin Heidegger con el pensamiento asiático” en *Proyección* LIX (2012), pp. 325-342.

latinoamericana, lo hacemos en el sentido que emplea Kusch: “[...] en materia de filosofía tenemos en América, por una parte, la forma oficial de tratarla [...] la que aprendemos en la universidad y que consiste en una problemática europea traducida a nivel filosófico y, por el otro, un pensar implícito vivido cotidianamente en la calle o en el campo”⁶³. Ese pensar implícito, producto de una historia común que se inició a fines del siglo XV y que aún hoy se mantiene (como queda de manifiesto en la sincronía de procesos relevantes tales como el período de las guerras de independencia, las guerras civiles, las dictaduras, las restauraciones democráticas, etc.) es la matriz de un modo de pensar que permite hablar de “filosofía latinoamericana” en singular, aunque bajo otros aspectos quepa mentarlas en plural. Es que este pensar implícito se da de modo concomitante y dinámico con una confluencia entre diversas tradiciones como las andinas, las guaraníes, las africanas, las europeas, las semitas y las asiáticas. Por cierto, esta confluencia no siempre produce resultados coherentes ni está exenta de conflictos, mas conserva un “aire de familia” fácilmente perceptible. En todo caso, esa filosofía “podría tratarse de nuestra raíz o fundamento. Es posible que esto del fundamento no sea más que un arquetipo [...] pero aunque lo popular y americano sea un arquetipo [...] al menos podría corregir el exceso de retórica, la aparatoso brillantez de las ideas adquiridas, el modelismo evasivo de tantos dirigentes, el eficientismo importado de tantos otros y podría embarcarnos, al fin, en un examen riguroso de nuestras verdaderas raíces. Porque es indudable que tiene que haber raíces. Siquiera como supuesto”⁶⁴.

Si se pudiera condensar ese fundamento en una sola expresión, esta sería “estar” o, quizá, con mayor propiedad, “estar siendo”. Ya en el Encuentro Fundacional de la Filosofía de la Liberación, en el marco del II Congreso Nacional de Filosofía que tuvo lugar en Córdoba en 1973, Kusch planteó una ponencia cuyo título es todo un programa: “El ‘estar siendo’ como estructura existencial y decisión cultural americana”. Esto lleva a Scannone a afirmar que, desde el punto de vista metafísico, el estar precede al ser⁶⁵, lo que nos habilita para retomar el concepto de “giro” pero, desde nuestra América, pensarlo como el paso del paradigma de la subjetividad al paradigma de la estancia. Así como del *ser* entendido en el sentido fuerte de los idiomas indoeuropeos se deriva la idea de esencia (en Platón) o sustancia (Aristóteles), del *estar* se deriva el concepto fundante de *estancia*.

⁶³ Rodolfo Kusch (1977). *El pensamiento indígena y popular en América*. Hachette, p. 15.

⁶⁴ Ídem, p. 10.

⁶⁵ Scannone, J. C. *Op. cit.*, p. 234, nota.

Si, con Scannone, retomamos los rasgos de la metafísica de la sustancia y del sujeto, pero para leerlos ahora en clave de *estancia*⁶⁶, advertimos, en primer término, que no somos un sujeto autónomo, sino que necesariamente estamos siendo en relación: con relación a nosotros mismos, a los demás (incluyendo a nuestros ancestros y descendientes) y al resto del cosmos.

En este marco, pensar en términos interculturales es una exigencia epistemológica, como se desprende del análisis de los cuatro caracteres:

1) La *universalidad* deja de ser la visión particular del vencedor impuesta como si fuera la única y universal posibilidad de ver “las cosas tal cual son”. Pero, sin resignar la pretensión de conocer lo universal, preferimos hablar de universal situado, concepto que tomamos prestado de Mario Casalla, aunque con otros matices. La situacionalidad se diferencia de la perspectiva en que esta se refiere a *ver* o conocer lo que es perceptible desde el punto de vista del observador pero, si se quiere conocer lo universal y no solo lo que entra en el campo visual, se hace necesario *escuchar* a quienes ven desde otras perspectivas, desde otras situaciones, sobre todo escuchar a las víctimas, pues los vencedores dejan monumentos y documentos⁶⁷ que pueden ser vistos y leídos, mientras que las víctimas dejan su testimonio. Como dice el poeta: “Si la historia la escriben los que ganan/eso quiere decir que hay otra historia /la verdadera historia. /Quien quiera oír que oiga”.

2) La *inteligibilidad* pasa a ser ampliada: la cultura europea tiende a moverse entre los límites del racionalismo o del irracionalismo pero, desde la metafísica de la estancia, asumimos la inteligibilidad como fruto de una razón sentipensante. La filosofía (diría Levinas) no solo como amor a la sabiduría, sino también como sabiduría del amor, en el doble sentido del genitivo.

3) La *necesidad* deja lugar a la novedad y a la gratuidad. Para las lógicas europeas, todo está contenido en el inicio, desde el concepto aristotélico de desarrollo (*des-arrollo*: desplegar el rollo) hasta la dialéctica hegeliana, donde la antítesis ya está contenida en la tesis y, por ende, la síntesis no es sino el “desarrollo” lógico de aquellas. En cambio, en América sabemos que esto no es así: no había nada “en” la historia de América que permitiera suponer que su desarrollo natural o su despliegue dialéctico iba a incluir la invasión europea.

⁶⁶ Cit., pp. 82 y ss.

⁶⁷ Lito Nebbia, *Quien quiera oír que oiga*.

Recíprocamente, no estaba contenido en ningún origen que América irrumpiera en Europa como lo hizo con el oro, la plata y todos los elementos materiales e ideológicos que cambiaron radicalmente la historia de aquella península occidental de Asia.

Asimismo, para las lógicas europeas, lo que no es necesario es azaroso o contingente. En cambio, para otras lógicas (como la judía o como la latinoamericana), hay cosas que no son ni necesarias ni azarosas, sino gratuitas. Así, para la filosofía judía (y su herencia cristiana), el cosmos entendido como “creación” no es fruto del azar, ni tampoco de una necesidad: existe por decisión del Creador. Gratuitamente. Por eso se le debe gratitud. Análoga comprensión se da, por ejemplo, en el mundo andino, como queda de manifiesto en las ceremonias de agradecimiento a la Pachamama.

4) *Lo igual a sí mismo* pasa a ser entendido como identidad en y con la diferencia. Si pensamos en cómo éramos cada uno de nosotros hace unos años, advertimos que, aunque conservamos nuestra identidad, no somos iguales: hemos cambiado. Esto que vale diacrónicamente vale también sincrónicamente: no somos iguales a nosotros mismos ni siquiera en este mismo instante. Sin embargo, esto no significa que tengamos una crisis de identidad, sino todo lo contrario: somos capaces de advertir que nuestra identidad se constituye en la diferencia y con la diferencia. La diferencia no es lo opuesto a la identidad: la diferencia es lo opuesto a la indiferencia. Esto que vale para la identidad individual vale también para nuestra identidad como nación. Por último, *diferencia* no implica jerarquías o verticalidades: la fraternidad nos habla de relaciones horizontales entre diferentes, como son diferentes los dedos de una mano, sin que haya necesariamente una jerarquía entre estos.

Desde allí cabe pensar, entonces, en alternativas posibles de superación de la realidad caracterizada por la injusticia y la opresión, el “absurdo social” en términos de Scannone. A esto debemos sumarle otra diferencia entre el pensamiento americano y el europeo, que obedece a la tradicional desconfianza de la intelectualidad europea hacia las instituciones en general y hacia el Estado en particular, desconfianza que proviene de haber tenido que habérselas con absolutismos y totalitarismos de diversa laya durante siglos. Claro que, si en nuestras tierras nos hacemos tributarios de esas desconfianzas (como pasa con ciertas izquierdas progresistas o derechas libertarias), estaremos imposibilitados de afrontar con eficacia los desafíos estructurales que demandan necesariamente la acción del Estado y otras instituciones. No todo Estado es patriarcal, como proclama cierto progresismo. No toda intervención estatal en economía inicia un camino de servidumbre, como sostiene alguna

derecha libertaria. La condición fraterna implica que la construcción institucional es dinámica y relacional; pueden (y deben) adaptarse las instituciones a las necesidades de cada lugar y de cada tiempo.

Estado y derecho

Para una mejor comprensión de la aplicación de la metafísica de la estancia al derecho y al Estado, puede servirnos hacer una breve referencia a los grandes debates que se dieron hace un siglo en la entonces muy convulsionada Europa. Seguimos, así, el ejemplo de los miembros de la generación fundadora de la filosofía de la liberación que, en su momento, abrevaron en buena medida en la filosofía europea de las décadas del veinte y del treinta del siglo pasado, estableciendo un diálogo maduro con esa tradición. Así como ellos, procuramos mantener ese diálogo que también se extiende a la filosofía andina, tupí-guaraní, judía, bantú, etc. No se trata de desechar por eurocéntricos todos los aportes de la filosofía étnica blanca, pues eso sería como tirar al bebé con el agua sucia por la ventana. Se trata, en cambio, de apropiarse, es decir de hacer propio y de hacer apropiado lo que pueda rescatarse de cada tradición intelectual. Asimismo, se trata también de aprender de lo que nos puede enseñar la historia, asumiendo que las situaciones nunca son idénticas, pero a veces son análogas. Es tan erróneo creer que, si algo funcionó bien en el pasado, necesariamente puede volver a funcionar en el presente como creer que nada de lo acontecido puede sernos de utilidad para entender mejor nuestra situación actual. Partiendo de esas premisas, veamos este esbozo que puede resultar de utilidad para una primera aproximación.

En aquella Europa entre la Primera y la Segunda Guerra Mundial, todo estaba en cuestión y, a la vez, todo parecía posible: tan factible podía ser establecer un régimen parlamentario, como uno nazi o comunista e, incluso, acabar con todo lo establecido y gestionar anárquicamente la vida en común. En ese marco se produjeron debates que, por su radicalidad, conviene visitar en estos tiempos en los que tampoco la dirigencia política de los países occidentales pareciera estar a la altura de las circunstancias y en los que aparecen voces proponiendo alternativas tan inquietantes como en aquel entonces.

Una de las mayores controversias se dio en torno a la cuestión del derecho y del Estado⁶⁸ entre Kelsen, Schmitt y Heller. En medio de aquel caos, Hans Kelsen había

⁶⁸ Para una explicación del paso de la Teoría del Estado al estudio de los sistemas políticos como eje de la preocupación de las ciencias políticas, es recomendable el texto de Julio Echeverría (1997), “La teoría del sistema político”, primer capítulo de su obra *La democracia bloqueada*. Letras.

postulado su *Teoría Pura del Derecho*, un sublime intento de salvar el sistema normativo, preservándolo de la política, de la metafísica y de la religión, suponiendo que, al aislarle de esas fuentes de conflicto, podría quedar en pie al menos esa forma de regulación de la convivencia que es el derecho. En respuesta, Carl Schmitt va a señalar que el derecho no es ni puede ser algo “puro”, sino que siempre es la expresión del poder y, por ende, es fruto de una decisión dictada por quien, a su vez, puede suspender su aplicación mediante el estado de excepción. Es decir, el derecho no es ni puede ser independiente de lo político sino que, por el contrario, es siempre generado por lo político, es dictado por el Estado, que es un ente político por antonomasia. A su vez, las categorías políticas más importantes no son tampoco categorías “puras”, sino que son categorías teológicas secularizadas⁶⁹.

Creemos que en ese entonces quien planteó una posición superadora fue Hermann Heller, a quien podríamos imaginar diciendo: “No debe olvidarse que la categoría central en todo esto es la categoría de *pueblo*. Es verdad que el derecho es dictado por el Estado, como dice Schmitt, pero también es cierto que el derecho legitima el Estado, como postula Kelsen, mas solo lo legitima si el pueblo es capaz de entender y de asumir que ese derecho es legítimo”. Por cierto, Schmitt había advertido que la ley, para ser legítima, requiere estar conforme a la Constitución, y que esta, a su vez, basa su legitimidad en el pueblo soberano⁷⁰. Por eso todas las constituciones inician invocando al pueblo, ya sea en forma directa (“*We the people*”, como inicia el preámbulo de la Constitución de Estados Unidos), asumiendo su representación (“Nos, los representantes del pueblo”, según reza el inicio del nuestro) o como sea, mas siempre está allí el pueblo. Pero agrega lúcidamente Heller que, para que haya democracia, hay que tener mucho cuidado con la concentración del capital, pues “la fuerza cada vez más intensamente concentrada del capital dispone, de un modo virtualmente libre, de un número siempre creciente de medios económicos. [...]. El poder del capital les permite dirigir la opinión pública de modo indirecto, valiéndose de la caja de los partidos y de los periódicos, de la radio, el cine y de otros muchos medios de influir en las masas [...]. O el poder del Estado ha de lograr la posibilidad de emanciparse de los influjos económicos privados mediante una sólida base de poder económico propio; o la lucha de los dirigentes de la economía ha de obtener, al menos, el éxito previo de que sea eliminada en su beneficio la legislación democrática”⁷¹. Cabe consignar que, a diferencia de la tradición alemana que

⁶⁹ Cfr. Carlo Galli (2011). *La mirada de Jano. Ensayos sobre Carl Schmitt*. FCE.

⁷⁰ Carl Schmitt (1982). *Teoría de la Constitución*. Alianza.

⁷¹ Hermann Heller (1942). *Teoría del Estado* México. Fondo de Cultura Económica, p. 153.

reivindicaba la centralidad del pueblo a partir de una concepción romántica del *volk*, Heller aborda el concepto desde múltiples aspectos, dando cuenta de la complejidad de este, sobre todo en discusión tanto con quienes lo negaban, como con quienes lo sustancializaban⁷².

La segunda gran discusión que se dio en la Europa de aquellos tiempos tuvo lugar entre el campo marxista, que ponía el eje de su reflexión y propuesta de acción en la emancipación del proletariado, y el campo weberiano, que basaba su esperanza en el desarrollo del capitalismo como coronación de la modernidad⁷³. En medio de estos dos polos, aparece Marcel Mauss poniendo el foco en la *nación* como actor o sujeto primordial de la historia contemporánea⁷⁴. Contrariamente a lo que algunos decían en aquel entonces (y también hoy en día) respecto de que la idea de nación conduce a la guerra y a la exclusión del diferente, Mauss piensa que, por el contrario, la idea de nación conlleva al don, al intercambio, a la reciprocidad. No es la nación, sino el imperio (o, con más propiedad, los imperialismos, ya que hubo imperios que establecieron paz y progreso por largos períodos) el que desata las guerras. Las guerras se dan entre imperios o entre naciones que buscan independizarse de ellos. Claro que, como advierte Mauss, para que esto sea así, la nación “no debe ser dirigida por capitalistas rapaces, de los que otras naciones temerían el imperio económico; una nación no puede ser pacífica más que si sus ciudadanos están verdaderamente en posesión del control democrático de la política interior, y si ella no teme nada tanto como ese atentado contra la vida humana que es la guerra”⁷⁵.

Cabe aquí, entonces, consignar una distinción entre nación y Estado que permite, entre otras cosas, resolver problemas no susceptibles de abordar dentro de los estrechos límites del concepto de Estado-nación moderno: un excelente ejemplo lo constituye el Estado Plurinacional de Bolivia. Este caso ejemplar podría servir de modelo en otras latitudes, como en España. Si no fuera porque a tantas gentes de aquellas playas les cuesta tanto abrirse a lo universal, se darían cuenta de que la vía boliviana les resultaría sumamente útil para pensar

⁷² Para un estudio de la recepción latinoamericana de estos y otros debates, así como de la evolución del Estado en nuestro continente, cfr. Pablo Bulcourn y Nelson Cardozo (2021). “Comprendiendo al Estado en América Latina: una aproximación a su historia y análisis”. *Tras las huellas del Leviatán*. Canales Aliende, Delgado Fernández, y Romero Tarín (eds.). Comares. pp. 101-160.

⁷³ Se habla de “campo marxiano” y de “campo weberiano” en lugar de citar a Marx o a Weber, pues lo que acá interesa es la utilización política de sus ideas y categorías más que el estudio riguroso de estas. A partir de la conocida frase del viejo Marx: “Si ellos son marxistas, entonces yo no soy marxista” cabría suponer que, si Weber hubiese vivido unos años más, podría haber dicho: “Si ellos son weberianos, entonces, yo no soy weberiano”.

⁷⁴ Marcel Mauss, M. (2013). *La nation*. Presses Universitaires de France.

⁷⁵ *Op. cit.*, p. 61.

modos eficaces de atender los conflictos planteados por los nacionalismos vascos o catalanes ante el centralismo madrileño.

Ya tenemos, entonces, por un lado, el rescate de la idea de pueblo⁷⁶ y, por otro, el de la idea de nación, ambos resignificados en función del paso de la metafísica de la sustancia a la de la estancia y, por ende, liberados del riesgo de transformarse en esencias identitarias excluyentes de la diferencia. Por último, tenemos el perspectivismo relacional del que parte la sociología del conocimiento de Mannheim. Recordemos que Mannheim vive en esa Europa en la que se pone en crisis la correspondencia entre cosmovisión y clase social. De modo sintético: mientras que para el marxismo vulgar (no es tan claro que haya sido así para el propio Marx) la conciencia está determinada por la clase social y, si no, lo que queda es la falsa conciencia o conciencia desgraciada, es decir, esa falsa percepción de la realidad que, por ejemplo, impide al trabajador darse cuenta de cuáles son sus verdaderos intereses y, por ende, es capaz de votar al partido de la patronal, Mannheim va a advertir que el asunto es más complejo. Va a señalar que en una misma familia, perteneciendo todos a una misma clase social, puede haber un hermano liberal, otro socialista, aquel anarquista y aquel otro nazi, no por una cuestión de falsa conciencia, sino por otros factores. En el análisis de estos otros factores va a tener mucha influencia su esposa, la psicoanalista Julia Lang, que supo brindarle una serie de herramientas teóricas para superar los reduccionismos de diversa laya. Con estos elementos, Mannheim ha de profundizar la crítica al concepto hegeliano de lo universal (crítica que ya había comenzado a efectuar en su tesis doctoral) y propondrá que todo conocimiento se hace desde una perspectiva dada por una situación particular, no solo condicionada por la clase, sino también por la generación a la que se pertenece, el lugar geográfico donde se nace o se vive, etc. Con este principio de que lo que todo lo que conozco lo hago en función de mi perspectiva, elabora los fundamentos de lo que será una de las ramas

⁷⁶ Rescate que, en general, no se tiene en cuenta al pensar los programas de maestrías, doctorados y especializaciones en derechos humanos, en los que, con escasas excepciones, se estudian principalmente (cuando no únicamente) pactos, convenciones y sentencias judiciales. Como si los derechos humanos fueran cosa de abogados, de jueces o de diplomáticos. En cambio, quienes pensamos la cuestión a partir de la centralidad del pueblo sabemos que los jueces, los diplomáticos, los abogados intervienen cuando los derechos humanos ya fueron violados. Por eso planteamos que el problema básico de los derechos humanos es la organización de una comunidad que promueva la adquisición de derechos e impida su violación, no solo por parte de los Estados, sino también de las empresas. Obviamente, no criticamos la enseñanza de la normativa jurídica y su aplicación, sino el lugar tan privilegiado que se le asigna a estas áreas en los programas de enseñanza en desmedro de otros aspectos como, particularmente, de la reflexión acerca de modos de organización comunitaria o de métodos de acción directa no violenta. Una excelente aproximación a esta perspectiva crítica la encontramos en David Sánchez Rubio (2007). *Repensar los derechos humanos. De la anestesia a la sinestesia*.

más fecundas de las ciencias sociales: la sociología del conocimiento⁷⁷. En el plano del derecho y del Estado, va a advertir tanto los riesgos de un poder ilimitado como el que sufrió Europa bajo los totalitarismos como el de una libertad sin límite que lleva a la hiperconcentración de riqueza que, paradójicamente, a la larga acaba con la libertad de las mayorías.

En efecto, el perspectivismo permite entender que, cuando los siervos no pueden ser propietarios, entonces, combatir por la libertad es sinónimo de luchar por la posesión de una parcela que le permita a su propietario dejar de ser siervo, no depender de ningún señor. Pero, cuando la libertad es ilimitada, la concentración de capital es inevitable y, por lo tanto, la misma libertad se diluye para las mayorías. Mannheim tiene ante sus ojos al capitalismo que, agitando el fantasma del desempleo, genera una nueva esclavitud, la esclavitud del asalariado: la de aquellos que, para poder sobrevivir, entregan las horas y días más valiosos de su vida realizando tareas casi siempre ingratas y muchas veces insalubres... a cambio de dinero. Mas también tiene a la vista los peligros de abolir la propiedad privada: el régimen soviético tampoco da lugar a la libertad de las mayorías. Propone, entonces, Mannheim una ecuación compleja, con los polos libertad y poder por un lado, y planificación y democracia por otro, y queda la planificación democrática como alternativa⁷⁸. Desde la filosofía latinoamericana retomamos su legado, pero lo releemos con las claves que nos brindan puntos de apoyo caros a nuestro pensamiento, como el de universal situado o el pensar desde las víctimas, así como los de geocultura, interculturalidad e inculturación.

Aquí es donde cobra sentido retomar la distinción estudiada al inicio entre *metafísica del sujeto* y *metafísica de la estancia* para pensar situadamente los conceptos de *pueblo*, de *nación* y de *universalidad*. En efecto, frente a una filosofía de matriz europea que desconfía de estas categorías por los riesgos implicados, si se leen desde la *metafísica de la sustancia* (desde la que es fácil caer en una concepción fascista de estas nociones), nuestra filosofía de la liberación no les teme pues, al leerlos desde la *metafísica de la estancia*, esos riesgos quedan aventados. Aquí radica la potencia del nuevo pensamiento al que refiere Scannone retomando a Rosenzweig. No es “nuevo” en el sentido de que sea una creación de escritorio elaborada por dos o tres mentes iluminadas, sino que es “nuevo” por partir desde otro lugar: no solo desde Atenas, sino también desde el Cusco y desde Jerusalén. Al partir de ese otro

⁷⁷ Karl Mannheim (1958). *Ideología y utopía. Introducción a la teoría del conocimiento*. Aguilar, pp. 166 y ss.

⁷⁸ Karl Mannheim (1982). *Libertad, poder y planificación democrática*. FCE.

lugar, se recuperan categorías y conceptos aplicando uno de los aportes más importantes de la filosofía latinoamericana: el método anadialéctico. Este método (desarrollado por Dussel a partir de Scannone) permite superar tanto las aporías de la dialéctica presentes en las lecturas usuales de la dialéctica hegeliana o marxiana (consistentes en que, por un lado, no incorpora la novedad, pues todo está ya contenido en la tesis inicial; la historia es un mero desenvolver lo que ya está contenido en el inicio y, por el otro, la síntesis, al ser igual a sí misma, tiende a ser el momento del poder y de la absolutización), así como de la analogía y su dificultad para incorporar la negatividad del mal histórico⁷⁹. Mientras que la dialéctica identifica ser y pensar, la anadialéctica considera que el ser sobrepasa al pensar, pues el ser siempre está siendo, siempre “se escapa” al concepto. Dicho en términos del Papa Francisco: la realidad es superior a la idea, y el tiempo (“estar siendo”) es superior al espacio. Se asume, así, que *pueblo* y *nación* no son, sino que están siendo. Por ende, estamos afirmando que pueblo y nación son conceptos relacionales y no sustanciales, dejando lejos el peligro de una apropiación fascista de estos.

De algún modo, esto nos recuerda la distinción que hace Simone Weil entre el concepto impuro o “romano” de amor a la patria y el concepto puro de ese amor. Dadas la profundidad y vigencia de sus reflexiones al respecto, cabe detenernos a compartirlas detalladamente: “En el primer caso, se ama a la patria por considerarla una sustancia eterna y poderosa, pero también la podemos amar precisamente por lo contrario: porque está siendo, pero puede dejar de ser, porque es débil, pequeña y, si no la cuidamos, se nos muere”. En palabras de la gran pensadora en tiempos de la Francia ocupada por el nazismo: “Ese sentimiento de punzante ternura por una cosa bella, preciosa, frágil y perecedera, tiene un calor distinto al de la grandeza nacional. La energía de la que procede es muy intensa y perfectamente pura. ¿Acaso un hombre no es capaz de heroísmo para proteger a sus hijos o a sus padres ancianos, los cuales no se asocian comúnmente al prestigio de la grandeza? Un amor perfectamente puro hacia la patria tiene afinidades con los sentimientos que le inspiran a un hombre sus hijos, sus padres ya mayores o una mujer amada. La idea de la debilidad puede inflamar el amor tanto como la de la fuerza, pero se trata de una llama con una muy distinta pureza. La compasión por la fragilidad va siempre unida al amor de la auténtica belleza, pues sentimos vivamente que las cosas verdaderamente bellas deberían tener asegurada, y no la tienen, una existencia eterna. Se puede amar a Francia por la gloria que parece asegurarle una

⁷⁹ Cfr. Juan Carlos Scannone (2012). “Nuevo pensamiento, analogía y anadialéctica”. *Strómata*, Año LXVIII, N.º 1/2, pp. 33-56.

existencia desplegada a lo largo del tiempo y el espacio. O como a algo que, por ser terreno, puede ser destruido, y cuyo valor es por ello tanto mayor. Son dos amores distintos; quizá, probablemente, incompatibles, aunque el lenguaje los confunda”.

Tengamos en cuenta que *compasión* no es sinónimo de *lástima*, sino que es la emoción la que nos mueve a estar cerca de quien sufre para darle fuerza. Aclarado esto, sigamos leyendo a Simone Weil, que explica que el amor a la patria no es un amor ciego, ignorante o ingenuo: “... por otro lado, ese amor puede abrir los ojos, sin disimulos ni reticencias, a las injusticias, las crueldades, los errores, las mentiras, los crímenes y las vergüenzas contenidas en el pasado, el presente y los apetitos del país sin verse disminuido por ello; simplemente, se ha tornado más doloroso. Para la compasión el crimen mismo es una razón no ya para el alejamiento sino para la aproximación; para compartir no ya la culpa sino la vergüenza. Los crímenes humanos no han disminuido la compasión de Cristo. Así, la compasión abre los ojos al bien y al mal, y halla en ambos razones para amar. Es el único amor verdadero y justo de aquí abajo”. Asimismo, dado que ningún país es plenamente dichoso, sino que en todos hay dolor y sufrimiento, este tipo de patriotismo no se opone en absoluto a la universalidad de la compasión: “... tal compasión puede franquear sin problemas las fronteras, extenderse a todos los países desdichados, a todos los países sin excepción; pues todas las poblaciones humanas están sometidas a las miserias de nuestra condición. Mientras que el orgullo de la grandeza nacional es por naturaleza excluyente e intransferible, la compasión es por naturaleza universal; únicamente es más virtual para las cosas lejanas y extranjeras y más real, más carnal, más cargada de sangre, de lágrimas y de energía eficaz para las cosas próximas”.

Entiendo que no es casual que haya sido una filósofa judía, aunque conversa al cristianismo, la que discierna con tanta claridad la diferencia entre un concepto de nación y otro, así como la importancia de esta distinción para evitar la desgracia de involucrar al pueblo en cualquier aventura bélica, pues resuena en este párrafo algo del concepto bíblico del Pueblo de Dios: “Un patriotismo inspirado en la compasión confiere a la parte más pobre del pueblo un lugar moral privilegiado. [...]. El pueblo no puede sentirse a gusto en un patriotismo fundamentado en el orgullo y la gloria. Se siente tan extraño como en los salones de Versalles, que, por otro lado, constituyen su expresión. [...]. Por el contrario, si la patria se les presenta como algo bello, precioso, pero por un lado imperfecto y por otro muy frágil, expuesto a la desgracia, algo que hay que amar y preservar, se sentirá más cerca de ella que el resto de las clases sociales. Pues el pueblo tiene el monopolio de un conocimiento, quizás el

más importante: el conocimiento de la realidad de la desgracia. Por ello comprende mucho más vivamente cuán preciosas son las cosas que merecen ser sustraídas a la desgracia, cuán obligado está cada uno a amarlas y a protegerlas. [...]. Sólo la compasión por la patria, la angustiada y tierna preocupación por evitarle la desgracia, pueden darle a la paz lo que la guerra tiene lamentablemente por sí misma: algo entusiasmante, conmovedor, poético, sagrado. Sólo esa compasión puede hacernos recuperar el sentimiento perdido tanto tiempo ha —y, por otro lado, tan raramente experimentado a la largo de nuestra historia— que expresaba Théophile en aquel hermoso verso: *La santa majestad de las leyes...*⁸⁰.

Una de las objeciones más frecuentes al empleo de las nociones de *pueblo* y de *nación* en el análisis político radica en la dificultad para definirlos. Si entendemos por *definir* lo que su etimología indica (esto es, poner fin, delimitar), es obvio que nada importante puede ser objeto de una definición indiscutida: ni la libertad, ni el tiempo, ni la belleza, ni la justicia, ni el amor. Sin embargo, si nos salimos de metafísica del ser y en lugar de preguntarnos, por ejemplo, *qué es* la justicia o el amor, pensamos desde la vida (más asequible desde la metafísica de la estancia), cualquiera que haya padecido una injusticia entiende qué significa demandar justicia, y quien haya sufrido una pena de amor sabe de qué se trata el amor. En la vida, a la inversa de lo que ocurre en la academia, solemos entender de qué se trata algo a partir de experimentar su ausencia. En cambio, para el talante derivado de la metafísica de la sustancia, las definiciones se establecen por género y por diferencia específica, lo que nos lleva a construir una suerte de pirámide en cuya cúspide está el ser: así, si el hombre se define como animal (género) racional (diferencia específica), esa definición requiere a su vez definir “animal”; así, el animal se define como un viviente (género) semoviente (diferencia específica) y, por su parte, el viviente como un ser (género) que crece, se reproduce y muere. Siempre terminamos en el *ser* coronando lo existente. Pero, si en lugar de pensar en términos de *ser* pensamos en términos de la primacía existencial del *estar siendo*, entonces, en lugar de buscar una definición sustancial, procuraremos entender un concepto a partir de aquello que se le opone. Así, para una rama de una filosofía del “estar siendo” como la judía, la paz se entiende mejor si la asumimos como lo opuesto al exilio; es en la experiencia del exilio donde mejor se conoce lo que vale la paz. Del mismo modo, podemos entender la nación como aquello que trata de ser negado por el imperio y al pueblo como el núcleo ético-mítico que

⁸⁰ Simone Weil (1996). *Echar raíces*. Trotta, pp. 139 y ss.

configura un ethos opuesto al individualismo meritocrático⁸¹. El pueblo se fundamentaría sobre un núcleo ético-mítico que configura un *ethos* desde el que se organiza la esperanza colectiva.

Corresponde precisar que, cuando se habla de relación, siguiendo otra vez a Scannone, cabe distinguir entre cuatro tipos: relación *con*, *hacia*, *entre* y *cara a cara*. La relación *con* y la relación *hacia* constituyen dos modos básicos y necesarios de relación para que haya pueblo pero, si nos quedamos con esos dos modos, no habría mayor diferencia con el pueblo en sentido fascista, ya que bien pueden ir todos unos *con* otros, *hacia* donde indica el dedo del Duce. Pero, si incorporamos la relación *entre* y la relación *cara a cara*, nace la posibilidad de entender al pueblo y a la nación organizadamente⁸². Asimismo, al ser el Estado un ente relacional y no sustancial, su soberanía no merma, sino que se acrecienta en virtud de su relación con otros Estados. Queda claro que, para que ello se dé, el vínculo debe ser en razón del beneficio mutuo y no de la sumisión de uno a los intereses de otro⁸³. Entre otras razones, esto es de vital importancia en un contexto en el que “el fuerte posicionamiento de poderes privados transnacionales que han entrado a jugar un rol determinante no solo en las dinámicas económicas sino también en las sociales y políticas, desfigura cualquier posibilidad de aproximarnos al análisis de nuestros tiempos bajo los paradigmas de la sociedad liberal clásica”⁸⁴, ya que pocos Estados tienen la capacidad real de garantizar por sí mismos y en soledad el respeto a los más elementales derechos humanos, por lo que la vinculación entre estos es indispensable para asegurar su efectiva vigencia. Como recuerda Botero, “la asimetría en la que se producen varios de los más graves casos de violación de derechos humanos por parte de empresas multinacionales se debe a dos factores centrales: un contexto detonante de

⁸¹ Entiendo por individualismo meritocrático aquella postura que sostiene que cada cual ocupa el lugar que tiene en la sociedad y posee lo que posee en función de sus propios méritos, sin deberle nada a nadie. En cambio, el pueblo está integrado por quienes reconocen que la salud, la educación, el trabajo o la seguridad a la que cada cual puede acceder tienen que ver con una estructura social que permite que el esfuerzo individual rinda sus frutos. Ninguna de ambas posturas niega la importancia del esfuerzo individual, solo que la primera lo considera como el único factor mientras que la segunda reconoce la existencia de múltiples factores que facilitan o dificultan el logro de esos propósitos por parte de cada miembro de la sociedad. En tal sentido, lo que define al pueblo no es la clase social de pertenencia de sus miembros, sino el modo en que estos se relacionan con los demás.

⁸² Por eso llega a decir Scannone que “lo éticamente prohibido consiste entonces en no abrirse a la rectitud del cara a cara, respondiendo responsablemente al otro y a los otros y, en, a través y más allá de ellos, al in-finito en los finitos”, en Scannone, J.C. *Religión y nuevo pensamiento*, cit. p. 241.

⁸³ Para un desarrollo de las consecuencias teológico-políticas derivadas de la distinción entre el Estado como Dios en la Tierra (según la conocida definición de Hobbes), según se trate de un Dios Trino (y por ende, relacional) o de un Dios Uno y único, ver *Ineludible Fraternidad*. cit. pp. 176 y ss.

⁸⁴ Santiago Botero, “Neoliberalismo, globalización y empresas transnacionales: una revisión de sus implicaciones en materia de derechos humanos”, en *Revista Latinoamericana de Sociología Jurídica*, N.º 2 (2021), p. 47.

la conflictividad que es el asentamiento del modelo y del discurso neoliberal, y otro elemento dinamizador de dicha conflictividad que es la globalización y, dentro de ella, el realce que han cobrado las grandes empresas transnacionales; variables críticas éstas que demandan otro tipo de análisis y de respuestas”⁸⁵. Quizá, valga la pena tomar más en serio la compasión a la que hacía referencia Simone Weil como una categoría política susceptible de tener impacto en el derecho, ya que nos permitiría concebir un Estado que se relaciona con otros Estados a partir del sufrimiento común, un Estado que, al relacionarse con otros Estados, sea posibilitador de la conformación de una comunidad organizada, que incluya a todos los sufrientes, no solo humanos. Una comunidad de vida transmoderna, que se diferencie radicalmente de la comunidad premoderna, en que esta es una comunidad excluyente, mientras que la transmoderna es una comunidad en la cual se integran todos los pueblos, los vivientes, la Casa Común, ya que lo importante de este concepto radica en aquel tesoro contenido en su etimología: *com-munus*, no tanto en el *com* de lo común, de lo compartido, sino en el *munus*, en el cuidado.

⁸⁵ Ídem.

Fraternidad o barbarie. Conflicto, antagonismo y deseo en el capitalismo globalizado

Escena cotidiana de viernes por la tarde: los hermanos llegan de la escuela. Mientras la mamá les sirve la merienda, se pelean por el programa que quieren ver en la televisión. Gritos, empujones, llanto, algún coscorrón. La leche termina derramada por el piso y la madre, al borde del ataque de nervios, les espeta: “¡Basta de pelear! ¡No parecen hermanos!”. ¿No parecen hermanos? ¿Acaso pelearse no es propio de los hermanos?

Rómulo y Remo, Caín y Abel son algunos de los tantos ejemplos que nos brinda la mitología de que los hermanos se pelean e, incluso, se matan. Sin embargo, cuando queremos significar que nos queremos con alguien entrañablemente, decimos que, más que un amigo, es un hermano.

¿Cómo podemos explicar esta contradicción? Ocurre que la hermandad o fraternidad puede entenderse en dos sentidos distintos: o bien como aquello que efectivamente es o como aquello que querríamos que fuese. En el primer caso, la lucha entre hermanos nos pone frente a un dato de la realidad: las relaciones horizontales estimulan el conflicto. En el segundo caso, estamos frente a un anhelo: si pudiésemos evitar el conflicto todos seríamos más felices.

Si extrapolamos el concepto de fraternidad del ámbito doméstico al terreno político, cuando hablamos de fraternidad universal, podemos hacer referencia o bien a la condición originaria de la sociedad: fuera de casa no hay padre ni madre, por tanto el conflicto está siempre ahí, en forma manifiesta o latente; o bien podemos referirnos a una realidad a construir, a un fin inalcanzable pero que nos atrae como un imán: una sociedad armónica en cuyo seno cada cual pueda desplegar libremente todas sus potencialidades. La fraternidad sería así bifronte como Jano: con una de sus caras mira esperanzada hacia el futuro que deberíamos construir, y con la otra mira alerta al pasado en el que hemos ido construyendo este presente. Una cara dicta un mandato, la otra describe un dato. Paradójicamente, el dato (lo “dado”) es que nada está dado: la vida en común es una construcción, la que a veces es resultado de luchas; otras, de consensos; y otras, de una mezcla de ambas.

Toda extrapolación de lo privado a lo público tiene sus inconvenientes. En la familia los padres establecen la verticalidad que tiende a disolver el conflicto. En cambio, en el ámbito público no hay padre ni madre: no hay persona ni grupo que pueda detentar “naturalmente” la función paterna de establecer la ley, ni hay una sociedad-útero en cuyo seno maternal todo antagonismo se disuelve. La fraternidad universal nos advierte que la vida en

común es una construcción que depende de nosotros. Realidad originaria e ideal por alcanzar: en la tensión entre estos dos extremos se juega la existencia colectiva, existencia que no deja lugar a ingenuidades o a banalizaciones. El potencial crítico que contiene el concepto de fraternidad universal, tanto entendida en su significación originaria o eminentemente política como en su significación finalista o eminentemente ética, es insoportable para la estructura de dominación. Por esta razón, este concepto ha sido ocultado, olvidado y —sobre todo— banalizado desde su acuñación por parte de Aspasia, la brillante hetaira de Pericles, para la cual “nosotros y los nuestros, todos hermanos nacidos de una sola madre, no creemos que seamos esclavos ni amos unos de otros, sino que la igualdad de nacimiento según naturaleza nos fuerza a buscar una igualdad política según ley, y a no ceder entre nosotros ante ninguna otra cosa sino ante la opinión de la virtud y de la sensatez”.

Por cierto, no se trata de denunciar diabólicas conspiraciones por parte de los poderosos para mantener ocultas durante milenios las implicaciones de esta idea. La cuestión es mucho más simple: nadie presta la misma atención ni recuerda con la misma intensidad aquello que no le conviene. ¿Quién es capaz de leer con idéntica pasión la sección deportiva del lunes cuando su equipo perdió que cuando ganó? ¿Quién recuerda con la misma precisión los méritos del delantero contrario que los errores del defensor o el arquero propio cuando su escuadra recibe un gol? La fraternidad incomoda por igual al pensamiento jerárquico de las derechas reaccionarias como a las vanguardias iluminadas de las izquierdas revolucionarias. Pero incomoda también a la extrema nadería de un centro que confunde indefinición con sensatez: si no hay padre ni madre, no caben posturas cómodas ni la demagogia fácil de adular a “la gente” que no se involucra en nada a la espera de que “alguien haga algo”.

Como vemos, el concepto de fraternidad es un concepto que se las trae, y bien vale la pena que le dediquemos unos minutos a reflexionar en torno a este.

Conflicto y horizontalidad

Decíamos que podemos hablar de fraternidad en dos sentidos distintos, en tensión pero también complementarios, como origen del cual no podemos evadirnos o como finalidad a alcanzar. Este último es el sentido más frecuente: es de desear que los *fratres*, los hermanos, se quieran, se lleven bien; entonces, es de desear una sociedad en la que todos se amen, aunque está claro que este es un ideal a alcanzar que nunca se realizará plenamente. Pero también podemos pensar la fraternidad universal como una suerte de metáfora de la sociedad:

si somos todos hermanos, es porque no hay un padre que imponga la ley ni una madre-útero que nos contenga a todos en armonía.

Todos los que tenemos amigos o parientes con varios hijos chicos sabemos que los hermanos tienden constantemente a pelearse. Las mitologías también muestran lo mismo: pensemos en Rómulo y Remo, Caín y Abel, Jacob y Esaú, Manco Capac y sus hermanos, Set matando a Osiris, y tantos otros ejemplos de que la fraternidad implica al conflicto, el que incluso puede derivar en la muerte, en la eliminación física del hermano. En este sentido, la fraternidad nos recuerda que la sociedad es el resultado de vínculos que no elegimos (como uno no elige a sus hermanos), pero no tenemos más remedio que reconocer, aun cuando no lo quiera aceptar, así como Rómulo o Caín no aceptaron a sus hermanos. Nos recuerda que no hay padre ni madre y que, por lo tanto, no hay un fundamento de lo social ni de lo político externo a la propia relación entre las personas.

Decir que somos todos hermanos equivale a decir que el conflicto es constitutivo e irradicable de la vida social. Ello se debe a que las relaciones horizontales incentivan al conflicto, mientras que las verticales tienden a disuadir al de abajo. El hijo solamente se enfrenta al padre cuando este se lo permite, salvo —claro está— a partir de la adolescencia pues, entonces, el hijo comienza a dejar de ser solamente hijo. El sargento puede odiar al teniente, pero no lo va a enfrentar; lo mismo vale para el cura con el obispo o el empleado con su jefe. En cambio, los hermanos se pelean porque no hay jerarquías y todos quieren miméticamente el mismo objeto: hay un caramelo sobre la mesa desde hace días; basta que un hermano lo quiera para que el otro también quiera justo ahora *ese* caramelo; no otro exactamente igual, sino ese mismo. En este sentido, la fraternidad nos dice que no tiene sentido pensar una sociedad sin conflicto, porque el conflicto está siempre presente, y también nos dice que, así como los hermanos pueden pelear a muerte por un objeto, son capaces de unirse en pos de un objetivo.

La fraternidad, a diferencia de la libertad y de la igualdad, nos recuerda la ubicuidad del conflicto; por ende, tiene menos atractivo que aquellos otros dos términos. Mientras la libertad y la igualdad nos permiten soñar con un mundo feliz, la fraternidad nos despierta a la dura realidad. En efecto, algunos liberales —para los que la libertad es la clave de bóveda de toda interpretación de lo social— pueden pensar que, el día en que la mano invisible del mercado regule todos los intercambios, no habrá más conflicto social y, por lo tanto, vale la pena que hoy pasen hambre multitudes si ese es el sacrificio necesario para

llegar a ese paraíso. Algunos socialistas —cuyo eje teórico pasa por la búsqueda de la igualdad— pueden creer que, una vez que hayamos erradicado la propiedad privada, se acabarán los conflictos sociales y, entonces, está justificado el sacrificio de millones hoy si ese será el premio mañana. Pero la fraternidad nos dice que siempre habrá conflicto; no vale la pena sacrificar a nadie por ese mundo ideal, pues no existirá jamás. Por lo tanto, de lo que se trata es de encontrar los modos de que no sea la lucha a muerte la que regule la lógica social. Volviendo al ejemplo de los hermanos y el caramelo: la lucha se da por un objeto presente, pero la política puede canalizar esa energía en pos de un objetivo futuro compartido; se trata de superar la violencia mimética que nos pone a jugar un juego de suma cero en el que, por lo general, no solo nadie gana, sino que todos pierden, y pasar a un juego en el que todos ganan. El desafío es que dejemos de pelear por un *objeto* y pasemos a luchar juntos por un *objetivo*.

Con esta mira, analizaremos cómo se entiende el conflicto según nuestra perspectiva esté dada por la concepción que sostiene 1) la preeminencia del individuo sobre la sociedad, 2) la de la sociedad sobre el individuo o 3) la relación como constitutiva del individuo, la sociedad y el resto de la naturaleza. Como sabemos, las definiciones y concepciones que resultan más aceptadas no son resultado de elucubraciones intelectuales, sino que suelen responder a intereses políticos y a juegos de poder concretos. De estas dependerá, entre otras cosas, la justificación ética de conductas e instituciones. Esta constatación puede dar lugar a una actitud cínica (el bien es lo que el poder define como tal) o escéptica (todo da igual), pero también a una actitud humilde: debo partir de asumir que esta convicción que defiendo con tanta firmeza, de la que estoy tan seguro de que no me molesto ni siquiera en tomar seriamente un argumento en contrario, quizá, no sea más que la recepción de una idea impuesta y haría bien en revisarla si es que no quiero ser un mero instrumento de la ambición de otros. En rigor, advertir que las ideas tienden a ser el disfraz de los intereses, no debe llevar al escepticismo sino, por el contrario, a reconocer una verdad fundamental para la vida en común: puedo estar equivocado, puedo ser víctima de un engaño. Claro que todos nos sentimos muy inteligentes e inmunes a la mentira. El problema es que esto nos puede llevar a creer que quien piensa distinto o es tonto o es malvado: o es un tonto incapaz de ver la realidad tal cual es (es decir: tal cual la vemos nosotros) o es un malvado que ve “las cosas como son”, pero miente para defender su interés inconfesable. El fanático es precisamente quien se considera conocedor de la verdad e incapaz de entender al otro y, por lo tanto, incapaz de un diálogo sincero, se refugia en el insulto y denigración de quien piensa distinto.

Dicho esto, sostengo que la perspectiva relacional es la más adecuada para pensar la vida en común. Sobre esta concepción baso la idea de erigir a la fraternidad como eje de una reflexión filosófico-política, no como un modo de superación de la antinomia sociedad/individuo, sino como una explicitación de esa tensión permanente. Las otras dos posturas parten de una visión esencialista: o existe esencialmente el individuo y la sociedad es una mera agrupación de individuos yuxtapuestos, o existe esencialmente la sociedad, y el individuo es tan solo un componente de esta. Pero, si pensamos que la relación no es una categoría de “segundo nivel” que requeriría que primero existan las cosas que se relacionan, sino que partimos de pensar que las cosas son en sí mismas el fruto de una serie de relaciones, podemos considerar que el individuo existe en tanto que es en relación con los demás y con el cosmos, y que, por ende, también la sociedad existe en tanto que es la articulación de esas relaciones. Creo que esta concepción nos permite buscar la justicia (aun sabiendo que su concreción plena es una utopía) sin por eso anular al individuo y sus derechos fundamentales, asumiendo que las relaciones constitutivas del individuo y la sociedad no son necesaria ni naturalmente armónicas, sino que implican la existencia de expectativas e intereses diversos y muchas veces contrapuestos.

Queda claro que esto no es un mero ejercicio intelectual, sino que “una mejor comprensión de la existencia humana es útil no solo en sí misma, sino también porque tiene influencia sobre los objetivos que la sociedad le fija a su desarrollo. Por causa de ciertas concepciones antropológicas subyacentes, se dice que la meta de la existencia es, por una parte, la expansión del individuo, la realización propia; o, por otra parte, el progreso de la sociedad, aun cuando este implica el sacrificio de ciertas ventajas para el individuo. Pero estas dos versiones del ideal humano participan en una misma concepción del hombre, que lo representa en antagonismo con su medio social, y donde escoger se vuelve necesario: o el hombre o la sociedad. Ahora bien, siempre hay que volver a esto: no existe un sí mismo anteriormente constituido, como un capital que se transmite por herencia [...]. El sí mismo solo existe en y por las relaciones con los otros; intensificar el intercambio social significa intensificar el sí mismo. La meta de la existencia no podría ser uno u otro, más sí mismo o más sociedad, sino ‘en las horas del milagro’, para hablar como Saint-Exupéry, una ‘cierta calidad de las relaciones humanas’”⁸⁶. Claro que intensificar el intercambio social nos expone a la herida del otro; pero no hay forma de “intensificar el sí mismo” sin correr ese riesgo.

⁸⁶ Todorov, T. (2008). *La vida en común*. Taurus, p. 207.

Valga como ejemplo la cantidad de estudios que demuestran el estrecho vínculo entre aislamiento social y trastornos de la salud mental.

Hablar de hermandad universal significa aceptar que el otro está ahí; que no es una cosa de la cual disponer, ni un niño al que proteger, ni un padre al que temer. Al entender que el otro está ahí, apreciamos que ni la libertad ni la igualdad son metas que se consiguen de una vez y para siempre, sino que son *procesos* que exigen lucha y vigilancia constantes.

La fraternidad, la ética y los motivos del actuar

Uno de los problemas más serios que plantean la mayoría de las posturas éticas surgidas con la modernidad es que no son capaces de darnos un buen motivo para actuar éticamente. El precio pagado para liberarnos de toda imposición dogmático-religiosa de la idea de bien nos ha hecho constituir una pesada hipoteca: nos quedamos sin idea de bien. Entonces, si no vamos a actuar para conseguir aquello que pensamos que es bueno para nosotros, ¿qué pautas han de guiar nuestra acción? Si no importa (o no puede saberse) lo que es bueno para cada uno o, lo que es lo mismo, si no tiene sentido buscar la felicidad (dirán los modernos), la ética deja de tener relación con lo que debemos hacer para vivir una vida plena. Se queda en el camino olvidando la meta: se queda considerando lo que debemos hacer, pero no sabemos bien para qué debemos hacerlo. Se consagra la lógica del deber por el deber mismo.

Ahora bien, como señala Stefano Zamagni al hablar de la ética de los negocios, si no es bueno para uno mismo comportarse de un modo ético puesto que puedo quedar en desventaja con respecto al que no lo hace, ¿por qué no voy a hacer lo que es bueno para uno en lugar de hacer lo que recomienda la ética? Por otro lado, si es bueno para uno ser “ético”, ¿qué necesidad hay de dar incentivos o aplicar castigos para incentivar a las personas a que hagan lo que es beneficioso para ellas? Además, ¿quién tiene derecho a ponerse en el lugar del padre, definir qué está bien y qué está mal y, en función de eso, repartir premios o castigos?⁸⁷

En clave fraterna, la solución pasa por “la capacidad de superar la contraposición entre el interés propio y el interés por el otro, entre el egoísmo y el altruismo. Esta contraposición no nos permite aferrar lo que constituye nuestro propio bien. La vida virtuosa es la mejor no sólo para los otros, como sostienen las distintas teorías del altruismo, sino también para nosotros mismos. Esta es la razón última para ser *éticos*. [...]. La solución al

⁸⁷ Zamagni, S. (2013). *Por una economía del bien común*. Ciudad Nueva, p. 200.

problema moral del sujeto no está en ponerle restricciones ni en ofrecerle incentivos para que actúe en contra de su propio interés, sino en ofrecerle una comprensión más completa de su propio bien”⁸⁸. Esta comprensión, claro está, no es propiedad de un experto en ética, sino que se va construyendo en el marco de la vida en común.

Retomando el esquema que venimos planteando, podemos clasificar los modos de abordaje de la cuestión ética en tres grandes posturas, según cuál sea la clave de acceso de preferencia: la libertad, la igualdad o la fraternidad.

1) Aquellos que entran a la cuestión a partir de la primacía de la libertad, en general adhieren a la idea de la preeminencia del individuo sobre la sociedad, por lo que tenderán a reducir la ética a una cuestión de decisión individual: así, el ladrón debe ser castigado con todo el rigor de la ley sin atender a las situaciones estructurales que pudieron haberlo llevado por ese camino. También los problemas del mundo se deberían a decisiones individuales de sus actores más relevantes: la crisis del 2008 habría ocurrido por la excesiva codicia de algunos operadores financieros; la falta de respuesta de las democracias obedecería a la corrupción de los gobernantes individualmente considerados, etc. Suele preocuparlos más que un gobernante tenga una relación extramatrimonial que si ordena bombardear a miles de personas en un territorio lejano.

2) Por su parte, los que sostienen la preeminencia de la sociedad sobre el individuo tienden a dar una explicación estructural: la culpa siempre la tiene el sistema. Nada se puede conseguir con reformas tendientes a mejorar la educación, el transporte, la salud o la seguridad pública, sino que la única solución real y efectiva sería eliminar el sistema imperante y sustituirlo por el imaginado. En esto encontramos concordancias entre viejos marxistas que responsabilizan de todos los males al capitalismo, feministas ultra para quienes la raíz de todos los males está en las estructuras patriarcales, y otros reduccionismos que entienden a la persona como un mero epifenómeno de las estructuras sociales. No importa cuál sea la causa de todos los males: en lo que coinciden no es en el diagnóstico o en la propuesta, sino en la visión determinista. Está claro, para quien lee este texto, que no todo marxismo o feminismo cae dentro de esta bolsa. Estoy hablando de las posturas reduccionistas que terminan negando al ser humano un mínimo de libertad de elección y de acción, pues lo consideran totalmente determinado por las estructuras.

⁸⁸ Ídem, p. 142.

Lo paradójico es que con harta frecuencia escuchamos a los mismos que sostienen la postura de 1) afirmar que con gusto pagarían debidamente sus impuestos o abonarían salarios justos a sus empleados si no fuera porque perderían competitividad: o sea, una explicación estructural para una falta individual. Y también escuchamos a los defensores de la postura de 2) condenar con toda energía al camarada que deja a su pareja para unirse a alguien mal visto por el Partido o a la compañera feminista que concede un reportaje a un medio “enemigo”, como si fueran decisiones individuales tomadas por la libérrima voluntad de esos viles traidores que habrían actuado sin ninguna determinación estructural⁸⁹.

En cambio, si accedemos a la cuestión empleando como llave la fraternidad, habremos de concebir al individuo y la sociedad como relación, lo que nos permitirá apreciar que hay cuestiones estructurales que condicionan las acciones y conductas, pero sin llegar a eliminar la libertad de cada persona. Asimismo, podremos apreciar que hay acciones y conductas contracorriente capaces de generar condiciones de transformación de las propias estructuras. La valoración ética se torna, así, más amplia y prudencial, sin por eso caer en relativismos, sino comprendiendo mejor las motivaciones que inciden en esas acciones y conductas⁹⁰.

En última instancia, de lo que se trata es de pensar la ética en términos de medios o de fines, de estar “más arriba” o “más abajo”, de utilidad o de felicidad. La utilidad se define en función del vínculo entre el sujeto y los objetos, incluyendo a los otros individuos como objetos, pues la utilidad privilegia las relaciones posicionales entre las personas: hago algo con el fin de adquirir una cosa y/o de posicionarme mejor que otros en la consideración social. En cambio, la felicidad se entiende en función de la relación que uno sea capaz de mantener consigo mismo y con los demás en tanto que ellos lo constituyen. Por cierto, utilidad y felicidad no se contraponen, sino que, por el contrario, si se piensa en términos de relación entre medios y fines, siempre son necesarios los medios útiles para obtener el fin: estar feliz (no *ser* feliz, pero eso es otro tema) pero, en general, el pensamiento político y el económico

⁸⁹ Para una exposición más detallada de la cuestión, cfr. Romero, A. (2010). “Ética y política a derechas e izquierdas: expresiones de una cultura predialéctica”. Alzuru, J. (comp.). *Fragmentos de un hacer*. Bid&co editor, pp. 181 y ss.

⁹⁰ Para un desarrollo exhaustivo de la ética de las instituciones y de la conducta de las personas en las instituciones (o sea: la ética de las *reglas de juego* o de las estructuras y la ética de las *jugadas* o de la decisión personal) como siempre, conviene acudir a Scannone, en especial al capítulo titulado “Elementos para una teoría filosófica de las instituciones” de su obra clave *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas* (Anthropos, 2009).

tienden a ignorar a la felicidad o a ubicarla en un lugar subordinado o, en todo caso, complementario. Pero, si partimos de asumir nuestra condición fraterna y, por ende, relacional, pondremos la búsqueda de la felicidad en un lugar tan, o incluso, más relevante que la utilidad. Claro que, cuando hablamos de felicidad, no estamos refiriéndonos a la alegría del animal sano, sino que, al plantear la cuestión relacional, y siendo la relación con uno mismo la más importante, muchas veces la búsqueda de la felicidad nos puede llevar al extremo de la negación de la propia existencia para poder guardar la necesaria coherencia con nosotros mismos. Antoine de Saint-Exupéry, al tratar de entender por qué él, teniéndolo todo, dejaba todo para arriesgar su vida por su patria durante la ocupación nazi, se interrogaba acerca de que todo ser viviente, a excepción del ser humano, hace siempre todo lo posible para seguir viviendo. Lo que pasa —concluye— es que nuestra vida no vale por sí misma, sino por los lazos que nos atan a la vida. El autor de *El principito* no podría haber sido feliz sabiendo que sus amigos estaban jugándose la vida por la liberación de Francia mientras él disfrutaba de su buen pasar en América. Sócrates podría haber evitado la cicuta, pero el precio hubiese sido un corte de la relación fundamental consigo mismo. Asimismo, al vincular la felicidad al actuar, a la decisión, no se hace referencia a “ser feliz”, estado que quizá sea imposible de alcanzar y cuyo anhelo lleva por lo general a la frustración, sino que se hace referencia a “estar feliz” con lo que se está haciendo, o con la decisión tomada.

Hechas estas aclaraciones sobre nuestra concepción de la felicidad (que, por supuesto, no vamos a definir, porque es algo demasiado importante como para entrar en los estrechos límites del concepto), veamos, por ejemplo, qué pasa con la educación. En una sociedad como la nuestra, si alguien estudia una carrera universitaria en términos de utilidad, su finalidad será conseguir un título habilitante para ejercer una profesión que le otorgue una mejor *posición* en la escala social, que le permita comprar más cosas que aquel que no estudió y que le brinde mayor reconocimiento social que a otros: a esto me refiero cuando digo que la utilidad se define en términos de adquisición de bienes (relación con los objetos) y de ubicación social (relación *posicional*). Probablemente, para esa persona, el estudio sea un sacrificio y se sentirá frustrada si, una vez obtenido el ansiado título, descubre que otros que no han seguido ninguna carrera ganan mucho más dinero que ella.

En cambio, el que estudia teniendo en cuenta la felicidad goza estudiando por el mero placer que da el saber (relación consigo mismo) y por la satisfacción de capacitarse para ejercer bien su profesión (relación con los demás). El esfuerzo arduo que implica estudiar será

eso: esfuerzo, no sacrificio. Se asemeja al esfuerzo que hace el montañista cuando escala una alta cumbre o cuando alguien entrena duro para poder jugar en plenitud los noventa minutos de un extenuante partido de fútbol. Luego, si el estudiante, una vez obtenido el título consigue ganar mucho dinero ejerciendo su profesión, mejor aun, pero no será ese el objetivo. El médico que salva la vida del paciente, la ingeniera que construye el puente, el abogado que evita la comisión de una injusticia, el psicólogo que le devuelve la sonrisa a ese adolescente encontrarán en su misma actividad la principal recompensa. Ese profesional procurará ganar dinero para vivir bien, pero no le hará perder su alegría el ganar menos de lo que ganan otros que no pudieron o no quisieron estudiar una carrera universitaria.

Utilidad y felicidad, reitero, no tienen por qué oponerse sino que, como con respecto a tantos otros aspectos de lo humano, se trata de no poner los medios en el lugar de los fines. La utilidad hace referencia a los medios idóneos para conseguir la felicidad. Sin embargo, cuando se entiende la utilidad como un fin en sí mismo, la felicidad puede desaparecer. Ya que estamos hablando de educación, pensemos en la danza y en el juego: actividades gozosas por naturaleza. Sin embargo, cuántas veces escuchamos docentes de danza interpelar a los alumnos porque no realizan los movimientos con toda la precisión requerida. “¡Esto es danza, no es diversión!”, escuché decir en un pasillo de una escuela de danza. Y cuántos padres exigen a sus hijos de menos de diez años que se sacrifiquen (literalmente, *sacrificio* significa hacer *sacer*, entregar a lo sagrado, entregar la vida al dios, sea este dios el Dinero o a la diosa Fama) entrenando para ser futbolistas, tenistas, o lo que sea, dispuestos a todo con tal de ganarles a los otros a cualquier precio, en lugar de enseñarles a perder, lo que tantas veces les va a ocurrir en la vida. En lugar de decirles que lo importante es disfrutar, se les taladra la cabeza afirmando que lo importante es competir. “*Second place, first loser*” reza la leyenda inscrita en las camisetas, mentes y corazones de muchos de esos pobres chicos, condenados a la infelicidad perpetua en marcos de alta competencia en la que solo algunos pocos y en algunas contadas ocasiones pueden obtener los primeros lugares. Contemporáneos repetidores de aquello de que “la letra con sangre entra” transforman a sus pobres hijos en víctimas propiciatorias de su propia frustración. Padres y educadores que encuentran un goce secreto en exigirles a aquellos que están bajo su responsabilidad que se posicionen por sobre los demás, aun a costa de su felicidad. Cuando se junta al imperativo

categorico del deber con la perversión del dolor, cuando se unen Kant con Sade en nombre de la utilidad, la felicidad no tiene espacio posible⁹¹.

En síntesis: la fraternidad invita a pensar el mandato ético a partir del dato ontológico; el deber ser no puede ser escindido de lo que es. En materia ética, esta perspectiva nos libera de la noción ligada a las ideas platónicas de que hay un bien existente por sí mismo, que debemos conocer para ir extrayendo de allí nuestras pautas de conducta. Una ética que hunda sus raíces en la noción de fraternidad universal estará más cerca de Aristóteles y su concepción de la virtud: el bien es algo que acontece, que se va realizando mediante nuestro obrar en común.

Tipología del conflicto

Con la libertad o con la igualdad como clave de interpretación de la vida en común, es posible imaginar un escenario social no conflictivo, lo que en principio no sería más que un error o un caso de tantos de desacople entre alguna teoría y la realidad. El problema es que muchas veces, al intentar llevar estas ideas a la práctica, acontece que, por negar la ubicuidad del conflicto, el conflicto vuelve como síntoma.

Para decirlo de un modo muy simplificado: los liberales ultraindividualistas que privilegian la libertad sobre todas las cosas creen que buena parte de los problemas más acuciantes que enfrenta la humanidad se van a resolver por el libre juego del mercado; si esto genera pobreza, exclusión y condena al hambre a millones, es un mero efecto colateral producto de la falta de cultura e iniciativa de los mismos pobres a los que, si molestan mucho, no quedará más remedio que reprimirlos hasta que, gracias a una buena educación, todos aprendan a adaptarse a las reglas. Incluso, algunos llegaron a saludar tan alborozada como precipitadamente “el fin de la historia” cuando, tras la caída del Muro de Berlín, pareció que el capitalismo de mercado y la democracia liberal se asentaban en el mundo entero, y

⁹¹ Como explica Reyes Mate, “el conocimiento ya no se mide por su correspondencia con la realidad, la verdad deja de ser adecuación del intelecto y la cosa. La característica fundante de la filosofía moderna es que el conocimiento queda sometido a las condiciones subjetivas de posibilidad. Esta quiebra de la complicidad entre el ser humano y la naturaleza afecta también a la ética que ya no podrá asociarse a la idea de armonía o bienestar, sino al esfuerzo, al deber [...] la puesta en práctica del imperativo categorico duele y tiene que ver más con el sufrimiento que con el placer, con el sacrificio que con el sosiego, con la acción que con la contemplación”. (Cfr. Mate, R. (2011). *Tratado de la injusticia*. Anthropos, p. 113).

entrábamos por fin en una era sin conflictos, en la que el desarrollo de todas las gentes sería posible gracias a “los dividendos de la paz”⁹².

Los que privilegian la igualdad por encima de todo, por el contrario, en lugar de asumir el conflicto como un elemento constitutivo e inherente a la vida social, entienden la sociedad como una lucha a muerte de los explotados contra los explotadores pero, cuando esta dialéctica se resuelva por el triunfo de aquellos, desaparecerá “la madre de todos los conflictos” y, por lo tanto, viviremos en una sociedad donde seguirá habiendo conflictos y antagonismos, pero de otro calibre y tenor. Vale insistir en que me refiero a muchas de las plasmaciones empíricas del liberalismo y del socialismo, pues ni Adam Smith, ni David Ricardo, ni Marx, ni Engels plantearon las cosas en estos términos. Sin embargo, al dogmatizarse y absolutizarse, las ideas de unos y otros dieron lugar a esas simplificaciones, simplificaciones que, por cierto, han tenido mayor incidencia en la realidad política que las teorías que las originaron, ya que esas teorías, por lo general, han tenido mucha más relevancia en el ámbito académico que fuera de este.

Mas al introducir la fraternidad, aparece el conflicto como constitutivo de la política. Como señala Luigino Bruni, la libertad y la igualdad “requirieron el sacrificio de la fraternidad, porque la afirmación de ellas se produjo mediante la expulsión de la relación de fraternidad de la esfera pública. La libertad y la igualdad pueden quedar —e históricamente a menudo quedaron— como experiencias de *immunitas*; la fraternidad no. He aquí por qué la fraternidad es siempre experiencia de alegría y de dolor, de vida y de muerte”⁹³.

En lugar de detenerme a analizar las distintas definiciones de conflicto, prefiero tomar como base algunas de las principales reflexiones en torno a este y elaborar una tipología que nos será de utilidad para seguir avanzando:

C	Protagonismo	Canalizable
		(Articulable)
O	Antagonismo	Litigio
N		
F		

⁹² La expresión “los dividendos de la paz” estuvo de moda en los tiempos de la inmediata posguerra fría, para designar esa vana ilusión conforme a la cual todo el dinero que antes se destinaba a defensa y seguridad internacional ahora podría ser destinado a educación, salubridad, etc.

⁹³ Bruni, L. (2010). *La herida del otro. Economía y relaciones humanas*. Ciudad Nueva, p. 162.

L I C T O	Diferendo
--	-----------

La palabra *protagonismo* proviene del griego *protos*, primero, adelante, y *agón*, lucha. El protagonista es el que lucha hacia adelante, con un objetivo propio e inmediato. Por oposición, el antagonista (del griego *anti*, contrario, oposición) es aquel cuyo objetivo inmediato es oponerse al protagonista. Lo común a ambos es el *agón*, la lucha, pero mientras uno tiene como interés o móvil primario conseguir un fin, el antagonista tiene como móvil impedir que lo consiga. Tomando metafóricamente estos papeles, podemos pensar el conflicto como *protagonismo* cuando las partes en conflicto encuentran un objetivo, un móvil común, y como antagonismo cuando el móvil inmediato es derrotar o eliminar al otro.

Entonces, hablaremos de conflicto como *protagonismo* cuando las partes pueden llegar a algún tipo de acuerdo. Es *canalizable* cuando el acuerdo se da en pos de un objetivo común para *todas* las partes en conflicto. Este es, por caso, el sentido que le da Dahrendorf⁹⁴ al término, cuando a fines de la década de los cincuenta plantea como ejemplo el conflicto entre patronos y obreros en la Europa del Estado de Bienestar, cuya adecuada canalización posibilitó que los trabajadores ganaran el salario más alto posible trabajando el menor tiempo posible y de tal suerte se imprimió a la economía el saludable efecto que hoy conocemos como “los treinta años de oro”. No solo encontramos estas ideas en Dahrendorf. Más aún: en buena parte de las tradiciones teóricas liberales y socialistas, esto está presente, y sería indudablemente injusto adjudicar, al liberalismo o al socialismo como tales, ese reduccionismo al que me referí más arriba. Pero, en muchas prácticas políticas derivadas de esas ideologías (pensemos en los regímenes neoliberales latinoamericanos de los noventa, en Reagan, Thatcher y en teóricos con gran influencia sobre esos regímenes como Fukuyama por un lado, o, por otro, en los “socialismos realmente existentes” como la Unión Soviética, Rumania o Yugoslavia), se actuó como si fuera posible eliminar la raíz del conflicto social.

⁹⁴ Dahrendorf, R. (1979). *Las clases sociales y su conflicto en la sociedad industrial*. Rialp.

Entiendo por *protagonismo articulable* la situación que se da entre sectores subalternizados que articulan sus demandas frente a un enemigo común. En el cuadro, lo pongo entre paréntesis porque el protagonismo se comparte entre ciertos actores, asumen entre sí un objetivo común, pero ese objetivo consiste en antagonizar con otros o canalizar el conflicto, según sean las condiciones objetivas o las opciones estratégicas. El problema es que, en general, entre estos sectores suelen darse contradicciones muy difíciles de superar.

Las vivencias de Flora Tristán, uno de los personajes más fascinantes del siglo XIX, nos permitirán entender esto con más claridad. Flora nació en París en 1803, hija natural de don Mariano Tristán, un coronel peruano emparentado con la más rancia oligarquía del entonces Virreinato del Perú, y de Anne-Pierre Lisnay. Tuvo una primera infancia llena de lujos y comodidades, pero su vida cambió dramáticamente tras la muerte de su padre, cuando Flora apenas tenía cuatro años. Tras once años en el campo, entró a trabajar en un taller de litografía, donde pudo experimentar la degradación de la condición humana a que eran sometidos los trabajadores en el marco del capitalismo más salvaje. Su patrón, André Chazal —un individuo deleznable por donde se lo mire—, le propone matrimonio y ella, atendiendo el consejo de su madre y sus compañeras, termina aceptando y casándose a los diecisiete años. A partir de entonces conoce también las penurias de la condición femenina, sujeta a los vejámenes constantes de su marido con el que tiene tres hijos. No cesaron sus penurias ni al tomar la decisión heroica en aquellos tiempos de irse de su casa con los dos hijos que sobrevivieron. Perseguida por Chazal, desesperada, viaja a Arequipa a encontrarse con su riquísimo tío, don Pío Tristán, para pedirle la herencia que —suponía ella— le correspondería por ser hija de don Mariano. En el trajinado viaje pasa por Sierra Leona, descubre los horrores de la esclavitud. Si bien aún no tiene plena conciencia de que la denigración a que eran sometidos los negros es denigrante para toda la especie humana, queda profundamente impactada por lo que ve. Tanto es así que años después escribirá recordando aquellos días: “No veía aún que todos los hombres son hermanos y que el mundo es su patria común”⁹⁵.

Luego, ya en Arequipa, toma nota de la exclusión de los indígenas y de los mestizos. Fracasa en su intento de conseguir la herencia, ya que, jurídicamente, no le cabe derecho por ser hija natural, y regresa a Francia para iniciar una lucha formidable. Así, al hilvanar la serie de injusticias que fue conociendo, hubo de tomar conciencia de que hay entre

⁹⁵ Tristán, Flora. *Peregrinaciones de una paria*. Cap. II-La Praia. En http://sisbib.unmsm.edu.pe/bibvirtual/libros/literatura/pereg_paria/contenido.htm

estas una conexión tan profunda como difícil de percibir. Va entendiendo que son todas análogas, que la lucha de los trabajadores no es distinta de la lucha de las mujeres: “La ley que esclaviza a la mujer y la priva de instrucción, os oprime también a vosotros, varones proletarios. [...]. En nombre de vuestro propio interés, varones; en nombre de vuestra mejora, la vuestra, varones; en fin, en nombre del bienestar universal de todos y de todas os comprometo a reclamar los derechos para la mujer”, escribirá en *La Unión Obrera*. Pero los trabajadores no la comprenderán, ¿qué tendría que ver su situación con las de la mujer?, ¿qué era eso de que la mujer no debía estar sometida al varón? Tampoco la comprenderán ni varones ni mujeres de Francia cuando vincule su situación con la de esclavos, indígenas, hijos naturales y otras víctimas de injusticias sociales.

Algo parecido va a plantear un siglo más tarde Aimé Césaire —negro nacido en la Martinica— en su carta de renuncia al Partido Comunista francés: los trabajadores comunistas franceses no eran capaces de percibir la relación entre su lucha emancipatoria y la de los negros del África o de las Antillas. Ellos, los franceses blancos, ¿qué pueden tener en común con los negros?

Sin embargo, entre todos ellos había (hay) algo en común, algo analógico: el analogado principal dado por la situación de injusticia. La analogía no excluye la dialéctica interna, pero permite pensar en una suerte de “traducción” tanto de las demandas como de las experiencias de unos y otros, lo que genera una fraternidad transicional frente a la estructura de dominación que basa en esa injusticia su propio poder. Los autores de la llamada “izquierda lacaniana”, como Jorge Alemán, Chantal Mouffe o Ernesto Laclau, aportan —desde una perspectiva distinta pero convergente— análisis riquísimos para seguir pensando esta articulación. Para estos autores —principalmente, para Laclau—, cada sector plantea una demanda específica que no es satisfecha por el sistema (en especial por el Estado) pero que no solo no tiene nada que ver (al menos en apariencia) con otras demandas, sino que muchas veces son contradictorias entre sí; el desafío es, entonces, construir una cadena de equivalencias que permita articular esas demandas, lo que generalmente se da a partir de un liderazgo, ya sea de una persona o de alguno de esos sectores. Ese liderazgo se obtiene mediante un discurso que en sí mismo no explicita demasiado cómo se da esa articulación, pero que permite que todos se sientan identificados con él: el significante vacío. Un ejemplo que solía brindar Laclau en sus conferencias explica esto con toda claridad: a fines de los sesenta, durante una de las dictaduras instauradas en Argentina para proscribir al peronismo,

una joven va a un hospital a hacerse un aborto. Por supuesto, no consigue su objetivo, sino que es echada de malas maneras por los médicos de guardia; entonces, desde la puerta, se da vuelta y grita: “¡Viva Perón!”. Entre Perón y su intención de abortar no había ninguna relación, pero el “¡Viva Perón!” servía para aglutinar las demandas más diversas en cuanto a la construcción de una hegemonía contraria a las fuerzas entonces dominantes.

Por mi parte, en lugar de entender la articulación de demandas en función de un significante vacío, prefiero hablar de situaciones (más que de *demandas*) análogas (más que *equivalentes*) cuyo analogado principal está dado por la situación de injusticia que padece cada sector⁹⁶. Para poder enfrentar al sector protagónico que sostiene la situación injusta, es necesaria la articulación de esos sectores a fin de generar una fuerza antagónica con el poder suficiente como para instaurar un nuevo protagonismo.

Cuando hay *antagonismo*, el acuerdo no es posible. Este desacuerdo puede darse como *litigio* en el caso en que un sector imputa a otro una falta y el otro puede defenderse pues existe un lenguaje común. Es el caso de las luchas entre obreros y empresarios cuando no hay una intervención estatal que las canalice o el de las luchas por la independencia en América Latina entre las élites criollas y las ibéricas. El litigio no excluye la lucha armada, pero esta debe darse, además, con una legitimación argumentativa que implica una discusión y un reconocimiento del otro, aun como enemigo. El término *litigio*, en este caso, remite a la *litis* judicial, donde los litigantes argumentan y contraargumentan compartiendo códigos y procedimientos, aunque se hagan todo tipo de trampas y chicanas.

Pero no siempre el antagonismo se presenta de ese modo. En ocasiones, los subalternizados (negros, indígenas, discapacitados, desempleados y otras víctimas), directamente, no son escuchados; no es que no tengan voz, sino que, además de invisibilizados, son “inaudibilizados”. Los negros esclavos lucharon desde el inicio mismo de la esclavitud para liberarse, sin embargo, ni siquiera conocemos esa parte de la historia. Recién cuando los abolicionistas blancos comenzaron a criticar la esclavitud, el tema pasó a

⁹⁶ Laclau no admite la analogía, pues entiende que, en última instancia, la analogía remite a un primer analogado que, en definitiva, no sería sino otro nombre de la tan temida “sustancia”. Sin embargo, Scannone y Dussel ofrecen una alternativa al desarrollar el concepto de anadialéctica. Esto merecería un capítulo aparte, en el que cabría explicitar el origen teológico de esta cuestión: mientras Laclau toma como referencia la teología negativa del Pseudo Dionisio Aeropagita, del Maestro Eckhart y de algunas corrientes de la mística judía, para los cuales de Dios nada puede decirse (ni que existe, ni que no existe, ni que es sabio, ni que no es sabio, etc.), mientras que para la teología tomista pueden decirse cosas acerca de Dios en sentido analógico. Esta analogía tomista es la que va a ser revisitada por la filosofía de la liberación y complejizada, resaltando su faz dialéctica.

ser objeto de debate: estamos frente a lo que Reyes Mate, siguiendo a Lyotard, llama el *diferendo*. Es el caso en que las reglas y el idioma del conflicto lo pone una sola de las partes y la otra no tiene la fuerza suficiente como para cambiar las reglas o adaptarse a ese lenguaje, al punto que el daño sufrido por la víctima carece de significación para el victimario. En palabras de Manuel Reyes Mate, “como las significaciones son establecidas por la parte dominante con pretensiones de validez universal, pudiera parecer que lo que la parte dominante establezca como justo o injusto es entendido por todos. Pero no hay que confundir la mudez de las víctimas con la hegemonía de sentido que le dan los dominantes o del sentido dominante. [...]. Entre la experiencia del esclavo y las prácticas abolicionistas hay un abismo, un ‘diferendo’, porque tienen lenguajes incomunicados debido a que el único que vale es el del abolicionista que, en cuanto lenguaje, es el mismo de los partidarios de la trata de esclavos”⁹⁷.

Una concepción fraterna de la política exige que aquellos que pueden ser escuchados ofician de traductores de los que tienen voz, pero no se los escucha. No es solo una exigencia ética, sino que es también una exigencia política: si no se los escucha, los de abajo terminan haciendo crujir toda la estructura. Y, si los de abajo llegan arriba, toman el mismo lugar de sus antiguos amos, sentando las bases de un nuevo conflicto futuro. Como decía Foucault invirtiendo a Clausewitz, *la política es la continuación de la guerra por otros medios*. Desde esta perspectiva, es deseable que el conflicto social se politice pues, de lo contrario, crece el riesgo de que la sociedad caiga en lo que los griegos llamaban *stasis* o *lucha intestina*, es decir, la negación de la política, pues para que haya política es preciso que haya confrontación de ideas y argumentos. Mas, para que haya política democrática, hace falta algo más: una cierta relación de igualdad entre las partes en conflicto. Ya lo sabían los griegos: “Este es el fundamento de la democracia griega: no un pacto de no agresión, sino un equilibrio de poderes. El orden político no resulta de la ausencia de violencia sino de la tensión equilibrada entre violencias diversas. Las relaciones reversibles, simétricas y horizontales sustituyen a la relación unidireccional, asimétrica y vertical del monarca respecto de sus súbditos. Es el triunfo del círculo frente a la pirámide”⁹⁸. Podemos sustituir *monarca*

⁹⁷ Mate, M. R. (2011). *Tratado de la injusticia*. Anthropos, p. 18.

⁹⁸ Ezquerro Gómez, J. (2011). “La pavorosa simetría. Política y ciudad en la antigua Grecia”. En Arenas, L. y Fogué, U. eds. *Planos de Intersección*. Lampreave, p. 314. Para un estudio de la creación del mito de la Polis unida y armónica, cfr. Loreaux, Nicole (2008). *La invención de Atenas. Historia de la oración fúnebre en la “ciudad clásica”*. Katz.

por *los poderosos* para advertir mejor la actualidad de esto. Así, hacer audible el reclamo del subalterno es un requisito necesario —pero no suficiente— en la construcción de una política democrática.

No se trata de ser “la voz de los que no tienen voz”, pues esto implica creerse que uno es el que sabe hablar y lo hace por aquellos considerados como mudos, tontos o recién nacidos. Sin negar toda validez a los argumentos de autores como Gayatri Spivak⁹⁹ acerca de la imposibilidad de que el subalterno pueda hablar, debe reconocerse que los subalternizados tienen voz y dicen cosas, ¡vaya si las dicen!, pero no solo no son escuchados, sino que muchas veces ni siquiera son oídos. De lo que se trata es de pensar el papel del intelectual en términos de fraternidad como una suerte de traductor. Se sabe: *traduttore traditore*. Por más que uno quiera ser fiel al texto traducido, siempre se lo traiciona. Cuando se traduce el reclamo de aquellos que no pueden litigar, se procura transformar el diferendo en litigio, aun sabiendo que es imposible que esto se dé en plenitud. Pero, a diferencia del que se considera “la voz de los que no tienen voz”, el traductor no ocupa el lugar de preferencia, sino al contrario: el traducido figura en la portada y el traductor en los créditos.

Así, el *primer paso* de una política fraterna consistiría en transformar —o, mejor dicho, en intentar transformar— el diferendo en litigio, al modo en que lo hicieron los españoles Bartolomé de las Casas o Fray Antonio de Montesinos, traduciendo el reclamo de los hombres y mujeres que poblaban estas tierras antes de la invasión ibérica; o el indígena Guamán Poma de Ayala, que hizo la traducción del quechua al español de quejas y reclamos, además de escribir la impresionante “Primera Nueva Crónica y Buen Gobierno”, empleando en su argumentación las mismas categorías cristianas del conquistador; o Harriet Beecher Stowe en *La cabaña del Tío Tom*, haciendo visible y audible la injusticia a que eran sometidos los negros esclavos en el Norte de nuestro continente.

El *segundo paso* consistiría en pasar del litigio al protagonismo canalizable. El litigio, en general, es un juego en el que todos pierden, aun los supuestos vencedores. Pierden en términos materiales, pero también en términos de reconocimiento y autorrealización; si se consigue canalizar el conflicto, se pasa de un juego en que todos pierden a otro en que todos ganan. Claro que no es nada sencillo dar este segundo paso.

⁹⁹ Spivak, Gayatri. *¿Puede hablar el subalterno?* Hay numerosas ediciones, incluso digitales. Por ejemplo, www.orbistertius.unlp.edu.ar/numeros/numero-6/traduccion/spivak.

En efecto, cabe pensar que, si cada uno defiende inteligentemente sus propios intereses, entonces, sería posible armonizarlos pues todos advertirían que en el litigio, o bien todos pierden o, en el mejor de los casos, se trataría de un juego de suma cero, donde lo que unos ganan es lo que otros pierden, mientras que, si se canaliza el conflicto, todos pueden salir ganando en una sociedad justa. Esto es correcto como principio de filosofía política, salvo por el hecho de que es muy difícil encontrar a alguien que defienda con inteligencia su propio interés, y esto es por diversas razones:

1) *Unas de carácter sociológico*: Los poderosos siempre tienden a creer que el orden social está estructurado correctamente, siendo “natural” que ellos estén arriba. Como enseñó Pareto, la historia es el cementerio de las aristocracias, pues estas son incapaces de advertir los cambios y presión que pueden llegar a hacer los de abajo para transformar la situación. En otros términos: *todos podemos recuperarnos de un fracaso, pero muy pocos pueden recuperarse de un éxito*. Una vez que una élite tuvo éxito en llegar a ocupar el vértice de la pirámide social, pasa a considerar que ese es el lugar que le corresponde; se instala allí cómodamente y no mira para abajo más que para ordenar reprimir a los descontentos que están moviendo la base de la pirámide.

2) *De carácter religioso*: La sacralización del interés particular o de la propia visión del mundo impide cualquier intento de canalizar el conflicto, ya se trate de lanzar una cruzada para recuperar el Santo Sepulcro, convertir al Islam a los infieles, llevar la democracia liberal y la economía de mercado a Irak o Afganistán, establecer el predominio de la raza aria, devolverle al pueblo elegido la tierra prometida por YHVH o defender la revolución proletaria en Polonia o la ex Checoslovaquia. No es la creencia en Dios lo que lleva al fundamentalismo, sino que es una mentalidad fundamentalista la que lleva a santificar el conflicto dándole carácter de guerra santa, aun cuando se trate de una religión sin un dios personal, como fue el caso de Japón al usar el budismo zen para legitimar la invasión a China, o la religión del Progreso en nombre de la que la bestia rubia masacró a los primeros pobladores de Australia, Sudáfrica o la Patagonia. Toda interpretación reduccionista en este campo —como en casi todos— es errónea: la historia nos brinda ejemplos tanto de convivencia armónica como de guerras a muerte entre creyentes en religiones diversas, entendiendo por religión no solo las que creen en un dios o dioses trascendentes, sino también las que creen en dioses inmanentes como las ideologías modernas: la raza, el Estado, la Nación, la Clase, el Género, el Pueblo, etc. En el contexto específico de las religiones

monoteístas, se puede interpretar o bien que, si Dios es uno solo, las distintas religiones no son sino diversos modos de llegar a Él, como propuso Nicolás de Cusa en el Concilio de Florencia, o bien como lo hicieron sus oponentes: si Dios es uno solo, solo hay un modo verdadero de conocerlo y los demás son inventos malignos para alejarnos de la verdad. Tiene razón tanto Alexander Karamazov cuando dice que, si Dios no existe, todo está permitido como Zizek al afirmar que, si Dios existe, todo está permitido. El dilema es fraternidad o barbarie: o se acepta que los demás son hermanos, con sus ideas, creencias y cosmovisiones, o se los señala como diabólicos o subhumanos.

3) *Otras de carácter antropológico y psicológico*: El deseo capitalista es un deseo ilimitado de bienes materiales. Es la secularización del deseo judío, musulmán, pero sobre todo cristiano: ¿qué le puede importar al creyente la Tierra y cuanto ella contenga, si lo que desea es algo mucho más alto? Es algo que está más allá del todo y de la nada. “Solo Dios basta”, dirá Santa Teresa; “Nuestra alma es un vaso infinito que solo se sacia con la eternidad”, dirá San Agustín. Para el cristiano que anhela serlo todo y tenerlo todo en Dios, no hay bien material o espiritual que lo satisfaga si no es Dios mismo. El capitalista también lo quiere todo; también para él es insuficiente la tierra y cuanto ella contiene. Pero el todo del deseo capitalista no es ese Amado al que todos pueden acceder, sino que es el universo material que está ahí para ser consumido y, una vez consumido, solo queda la autofagia. La cuestión ambiental es un claro ejemplo de cómo el tipo humano capitalista puede ir contra sus propios intereses vitales con plena conciencia. Quiere producirlo todo y consumirlo todo. No se trata de decir: “Perdónalos, pues no saben lo que hacen”. Lo saben y, aun así, lo hacen.

4) *No siempre conocemos cuál es nuestro propio interés*. Tampoco los del medio o los de abajo actuamos siempre conforme a lo que la defensa de nuestros intereses nos aconsejaría, quizá porque saber cuál es realmente nuestro propio interés no es tan simple ni lineal. Un empleado de comercio está ahorrando para comprar su primer auto y aparece un genio que le dice: “Te regalo el auto que estás queriendo adquirir a condición de que le digas a tu cuñado que le voy a regalar una Ferrari *testa rossa*”. Y el empleado prefiere quedarse sin su auto... descubre recién entonces —o quizá no descubre ni aun entonces— que su interés no radicaba tanto en tener el automóvil, sino en ser objeto de envidia/deseo de su cuñado.

Es decir, es verdadero el principio de que, si cada uno defendiera con inteligencia su propio interés, sería posible construir una sociedad justa canalizando los conflictos de tal modo que estos no devengan en antagonismos. Pero el ser humano (al menos en los últimos

miles de años) no ha dado muestras de actuar siempre de un modo muy inteligente ni de conocer cabalmente su propio interés, puesto que estamos en el terreno del deseo, cuyo objeto es siempre oscuro, demasiado oscuro.

Ahora bien, estas dificultades surgidas del orden del deseo no tienen por qué derivar en un inmovilismo, en considerar que, al no poder entenderlo todo, no podemos hacer nada. Es posible hacer algo, y es necesario correr el riesgo de equivocarse.

Dadas las dificultades señaladas para canalizar el litigio, lo más realista, políticamente hablando, es que el *tercer paso* consista en procurar interpretar y traducir las demandas de cada colectivo víctima de una injusticia para poder articular eficazmente sus luchas o, siguiendo con la metáfora geométrica empleada más arriba, para transformar la pirámide en círculo. Para profundizar en esta línea, poca ayuda nos dan los teóricos de la justicia al estilo de Rawls, Habermas o Dworkin, los que, más allá de las diferencias sustanciales que tienen entre ellos, están unidos por un común olvido de la memoria como categoría fundamental para pensar la injusticia. En cambio, sí resultan insoslayables los filósofos al estilo de Benjamin o de Rosenzweig o de los contemporáneos Metz, Scannone o Reyes Mate. Como ya hemos dicho más arriba, si no tomamos en serio la memoria activa, terminamos ignorando el despojo secular que pesa sobre nuestros pueblos originarios, la subordinación cultural de la mujer, la expoliación de los trabajadores o el rigor de la ley aplicado contra los esclavos y, entonces, nos deslizamos fácilmente al absurdo de exigir que todos ellos se comporten en un pie de igualdad con los vencedores de la historia en el terreno de la comunidad argumentativa. Sin la memoria de las víctimas, sin esa lectura a contrapelo de la historia, el nacer en el seno de una familia acomodada o en una favela es nada más que una cuestión de buena o mala suerte, y no consecuencia directa de las injusticias pasadas.

La memoria no puede limitarse al propio sufrimiento del grupo de pertenencia, pues esa memoria limitada solo engendra odio y resentimiento, y con eso nada puede ser construido. Pensemos, por ejemplo, en cuántas veces el conflicto entre hermanos proviene de la memoria de los favores o regalos más lindos que recibió alguno de ellos, lo que es vivido como una injusticia por el otro, que se autopercebe como víctima. Es preciso que el ejercicio de traducción amplíe la memoria al sufrimiento del otro e, incluso, del tercero. La traducción cumple también acá un papel decisivo cuando “acomete contra la sacralización de la lengua

llamada materna, contra su sacralización identitaria”¹⁰⁰, lo cual contribuye a superar lo que Zizek llama la “fetichización de los particularismos”. Hay una suerte de tendencia espontánea en regodearse en la memoria del propio dolor, lo cual es lo que debe ser evitado a través de esta conciencia de la fraternidad dada por el dolor del otro. Aquí encontramos una de las mayores diferencias entre la solidaridad y la fraternidad: mientras la solidaridad se da hacia dentro de un colectivo, la fraternidad es universal. La solidaridad brota entre las víctimas de un mismo lado; tiende a dificultar la percepción de que el victimario también es hermano y de que, posiblemente, el victimario también tenga sus propias víctimas. La memoria de las violencias sufridas por los propios es uno de los principales obstáculos para conseguir la paz en cualquier conflicto prolongado.

En definitiva: se puede ser solidario o no, se puede ser más o ser menos solidario, pero no se puede dejar de ser hermano de los demás. En otras palabras: no puede erradicarse el conflicto social. Si se vive la fraternidad de una manera primaria o inmadura (como la vivieron Rómulo o Caín), el conflicto se habrá de resolver por la eliminación de uno de los hermanos, con el consiguiente peso para el asesino. Pero, si se vive la fraternidad de un modo maduro, si se advierten los beneficios de toda índole que conlleva la vida en común, entonces, se habrá de tomar conciencia de que la unidad es superior al conflicto, pero sin anularlo.

¹⁰⁰ Ricoeur, Paul (2009). *Sobre la traducción*. Paidós, p. 19.

La Casa Común después del Contrato Social¹⁰¹

En el principio era el Burgués. Y el Burgués estaba en el mundo y se creía amo del mundo. Entonces dijo el Burgués: “Separemos el Hombre de la Naturaleza”; y creyó el Burgués que esto era bueno. Pasó así el día primero. Al segundo día dijo el Burgués: “Sepárese la res cogitans de la res extensae”, y creyó el Burgués que esto era bueno. Al tercer día dijo el Burgués: “Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza”. Y creó entonces al sujeto moderno: idéntico, inteligible, universal y necesario lo creó. Y creyó el Burgués que esto era bueno. El día cuarto le dijo el Burgués al sujeto moderno: “Dominarás la tierra y usarás, consumirás y destruirás cuanta existencia humana, animal, vegetal o mineral sea necesario para que el sistema siga funcionando”. Y así siguió la historia, pues el Burgués nunca descansó.

En el relato bíblico, toda la creación tiene un carácter ascendente que se ordena al descanso, al descanso de Dios y al descanso del ser humano como condición necesaria para el encuentro consigo mismo, con los otros, con el cosmos, con lo inefable. En cambio, en el relato moderno se comparte el carácter ascendente, pero todo se ordena a la producción y al consumo. No hay séptimo día.

Pareciera que estamos asistiendo al final de esa historia. Una creciente conciencia del límite nos lleva a considerar la Tierra como nuestro hogar, nuestro *oikos*, y a descubrir que ese *oikos* tiene un *logos* que es preciso respetar. A la vez, descubrimos que nuestro hogar no consiste solamente en las paredes y en los muebles, sino que también nosotros somos parte de ese hogar y, por lo tanto, su *logos* es nuestro *logos*, el *logos* de la Casa Común. Pensar el planeta Tierra como nuestra casa nos ayuda a tomar conciencia de que el problema central no es la destrucción de ese planeta: la Tierra seguirá existiendo, hagamos lo que hagamos, pero ya no será la casa nuestra, pues lo que desaparecerá será la vida humana, junto con la de muchas otras especies. Ante esto, caben dos actitudes: una consiste en pensar que no tiene sentido que persista la humanidad; es, quizá, la ética negativa planteada, entre otros, por Julio Cabrera¹⁰², uno de los desarrollos teóricos mejor fundados de esta postura. La otra consiste en asumir la responsabilidad de las generaciones actuales por la subsistencia de las venideras,

¹⁰¹ Una primera versión de este texto fue publicada en el volumen 55 de la *Revista Perspectiva Teológica*, 2023.

¹⁰² J. Cabrera (organizador), *Ética Negativa: problemas e discussões*. Goiânia. UFG, 2008. Cabe citar acá la controversia entre Cabrera (“Dussel y el suicidio”, en *Dianoia*, vol. XLIX, N.º 52) y Dussel (“Sobre algunas críticas a la ética de la liberación. Respuesta a Julio Cabrera”, en el mismo número de *Dianoia*).

postura que a su vez abre un abanico de interrogantes, algunos de los cuales serán objeto de análisis en las páginas que siguen.

Un cabal exponente de esta última postura fue Antonio Cafiero quien, desde la presidencia de la Comisión de Ecología y Desarrollo Humano del Honorable Senado de la Nación Argentina, solía expresar que la sustentabilidad es la justicia social intergeneracional. Esta sentencia nos plantea varias dificultades; en primer lugar, una de índole teórica: ¿cómo es posible que el futuro sea, de algún modo, fuente de derechos? Como sabemos, el pasado, la tradición, puede ser fuente de derechos, y así lo es en muchas culturas; la modernidad, por su parte, consagró el contrato, es decir, el acuerdo de voluntades y, por lo tanto, el presente, como fuente de derechos. Por cierto, el contrato tiene efectos hacia el futuro, eso es obvio, pero no es el futuro en sí mismo la fuente de esos derechos. Quizá, quede más clara la dificultad si se formula de este modo: ¿cómo pueden ser fuente de derecho generaciones futuras que, por ser futuras, no existen?, ¿cómo algo que no existe puede ser fuente de derechos? Es posible responder, siguiendo a Aristóteles, que el futuro existe, solo que no en acto, sino en potencia, pero el problema es que, si aceptamos la concepción aristotélica, tenemos que aceptar también las otras premisas que van de la mano como, por ejemplo, que el ser humano es naturalmente sociable, y no que la sociedad es resultado de una decisión, de un pacto voluntario, lo que pondría en entredicho el concepto mismo del Contrato Social que, como se sabe, es la fuente del derecho y de las instituciones modernas. Lo mismo ocurre si abordamos la cuestión desde la filosofía judía, para la que las generaciones futuras dan sentido al presente o, si se busca apoyo en las filosofías, que piensan el tiempo como cíclico en lugar de lineal, como lo hacen la mayoría de las filosofías universales desde la China o desde la India hasta el Perú, pasando por África, a excepción de la filosofía étnica blanca o europea. En todos estos casos, debemos repensar al derecho desde premisas distintas a las hegemónicas.

Una segunda dificultad, ya no teórica sino práctica, acuciantemente práctica, la plantean las concepciones en boga que niegan la existencia de la sociedad y, por lo tanto, de la justicia social. Entre estas, se encuentran el neoliberalismo extremo y las amenazas que de esta ideología se derivan también para la sustentabilidad de la vida en la Tierra.

Como se advierte, entender la sustentabilidad como la justicia social intergeneracional no es solo una definición bonita, sino que es el punto de fuga donde convergen las posibilidades, esperanzas y amenazas de la vida en nuestro planeta. Es el punto de fuga que

nos permite elaborar la perspectiva adecuada para ver y, por consiguiente, juzgar y actuar eficazmente. Claro que, como sabemos, el conocido método *ver, juzgar y actuar* no garantiza resultados, pues estamos en el terreno de las acciones y pasiones humanas, y no de las ciencias exactas, mas la incertidumbre del resultado no exime a nadie de responsabilidad.

1. Los derechos de la Tierra

Un modo sencillo de eludir la cuestión teórica consiste en sacar al ser humano de la escena y plantear que la sustentabilidad debe entenderse en términos biocéntricos. La cuestión se reduce, entonces, a salir del antropocentrismo, a dejar de pensar que el único sujeto de derechos es el ser humano: otros seres son tan portadores de derechos como cualquier persona humana, o más aún. La justicia social no juega allí ningún papel y el elemento intergeneracional pierde relevancia, por lo que la idea de justicia social intergeneracional carece de sentido.

Pero esto acarrea aún más problemas de los que pretende resolver. Por ejemplo, si hablamos de derechos, estos, para ser tales, deben ser oponibles *erga omnes*. Sin embargo, no tiene sentido decir que la Tierra tendría derecho a exigir su cumplimiento al resto de la galaxia ante los daños causados por la caída de meteoritos como el que acabó con los dinosaurios. Es tan absurdo como extender los “derechos de los animales no humanos” a las gacelas frente al peligro que les imponen los felinos mayores. Claramente, las expresiones “derechos de la Tierra” o “derechos de los animales no humanos” solo son oponibles a los seres humanos o, dicho de otro modo, hacen referencia exclusivamente a las obligaciones de los seres humanos para con el planeta Tierra y para con los demás seres vivos. Por supuesto, entiendo y comparto lo que se quiere decir por “derechos de la Tierra” y por “derechos de los animales” pero, desde un punto de vista técnico jurídico, son conceptos un tanto problemáticos pues, en última instancia, se estaría concibiendo la Tierra o a los animales como sujetos de derecho, con toda la carga eurocéntrica que conlleva el concepto de “sujeto” (Scannone, 2005). Paradójicamente, si se piensan la Tierra o los animales como “sujeto” se están concibiendo como si fueran humanos. Es decir, se cae en un antropocentrismo aún más fuerte que aquel del que se quiere escapar. No es una situación análoga a las de la persona jurídica, pues esta es creada por el derecho, asumiendo que se trata de una ficción jurídica, mientras que la Tierra y los animales son realidades tangibles y de existencia independiente del derecho.

En otras palabras: obviamente, el derecho puede crear sujetos de derecho; de hecho, esto es lo que ocurre con las personas jurídicas. Ahora bien, una de las características de las personas jurídicas es que son jurídicamente responsables ante otros sujetos de derecho, lo que, evidentemente, es impensable con respecto a la Tierra o a los animales no humanos. Es ridículo pensar en la responsabilidad de la Tierra por los daños producidos por un volcán o en los generados por animales carnívoros en sus víctimas. Tampoco parece muy convincente el argumento de que la naturaleza no humana tendría un *status* jurídico análogo al de un menor o al de un incapaz. En efecto, resulta un exceso de antropomorfismo pensar la Tierra o a los animales no humanos como incapaces y, por otra parte, si los animales fueran personas no humanas, deberían plantearse al menos algunos reparos con respecto al trato que se les da a las mascotas: tenerlas encerradas, comprarlas o venderlas, castrarlas, etc.

Entonces, cabe reformular la pregunta: ¿por qué los seres humanos estaríamos obligados a respetar y cuidar al resto de la naturaleza no humana? No me refiero a la obligación en un sentido exclusivamente ético, pues ello nos llevaría a otras líneas argumentales. Me refiero a por qué sería jurídica y políticamente exigible el cuidado de la casa común.

La operación necesaria requiere tanto salir del antropocentrismo de la modernidad hegemónica como evitar caer en biocentrismos que ignoren la excepcionalidad de la persona humana en relación con el resto de la naturaleza. En palabras del Papa Francisco:

Cuando el ser humano se coloca a sí mismo en el centro, termina dando prioridad absoluta a sus conveniencias circunstanciales, y todo lo demás se vuelve relativo. Por eso no debería llamar la atención que, junto con la omnipresencia del paradigma tecnocrático y la adoración del poder humano sin límites, se desarrolle en los sujetos este relativismo donde todo se vuelve irrelevante si no sirve a los propios intereses inmediatos. [...]. La cultura del relativismo es la misma patología que empuja a una persona a aprovecharse de otra y a tratarla como mero objeto, obligándola a trabajos forzados, o convirtiéndola en esclava a causa de una deuda. Es la misma lógica que lleva a la explotación sexual de los niños o al abandono de los ancianos que no sirven para los propios intereses (LS, 122-123).

Estos desafíos planteados por el antropocentrismo desviado llevan a muchas gentes de buena voluntad a reclamar un orden en el que no se tenga en cuenta la peculiaridad de la persona humana. Por un lado, esto es inviable empíricamente, al menos en sus manifestaciones más radicales: el principal predador de la naturaleza es el ser humano; por ende, está, de hecho, en el centro del problema, y necesariamente de la solución. El ser humano es parte de la

naturaleza, pero esto no significa que no tenga algunos elementos que lo distingue. Distinguir no es separar ni dividir.

Un antropocentrismo desviado no necesariamente debe dar paso a un “biocentrismo” porque eso implicaría incorporar un nuevo desajuste que no sólo no resolverá los problemas sino que añadirá otros. No puede exigirse al ser humano un compromiso con respecto al mundo si no se reconocen y valoran al mismo tiempo sus capacidades peculiares de conocimiento, voluntad, libertad y responsabilidad (LS, 118).

Creemos que la filosofía andina suministra algunos conceptos válidos para evitar ambos riesgos: el del antropocentrismo desviado y el de un biocentrismo que no reconoce la peculiaridad del ser humano. En particular, los conceptos de *Pachamama* y de *Sumak Kawsay* tienen una gran potencialidad para pensar estas problemáticas desde lógicas superadoras de aquella dicotomía. Obviamente, nos encontramos ante estas expresiones con el mismo problema de toda traducción, más aún cuando la traducción no se hace entre lenguas pertenecientes a tradiciones culturales afines (como si se tratara de traducir de una lengua indoeuropea a otra), sino entre conceptos provenientes de tradiciones bien distintas, como la europea y la andina. Por ello, cada concepto, más que una traducción, requeriría una explicación dada por un quechua o por un aymara parlante. No obstante, existe un cierto consenso (no unánime ni pacífico, pero relativamente aceptado) en entender por *Pachamama* un haz de relaciones que componen algo análogo a lo que en Occidente se entiende por *ecosistema*, insistiendo en que se trata de una entidad relacional, y no de una sustancia. Por su parte, el *Sumak Kawsay* se suele traducir como *buen vivir*, entendiendo el vivir no solo de los seres humanos, sino de toda la comunidad de vida que conforma la Pachamama. En palabras de Ramiro Ávila, uno de los más lúcidos estudiosos de estas cuestiones...

[...] algunos elementos que constituyen la Pachamama y el sumak kawsay/sumak qamaña podrían dibujar una utopía andina y una alternativa a la modernidad hegemónica. En un inicio se intentó construir esta utopía desde el saber indígena. Este intento hubiese resultado hartamente restrictivo. La utopía, en tiempos de globalización, no se puede construir desde una localidad y desde un único saber. Además, se caería en algo que se critica: el sueño de un mundo mejor, más justo e inclusivo, no puede ni debe desperdiciar otros saberes ni experiencias. Por otro lado, la misma utopía andina reclama interculturalidad como premisa, y ésta es un diálogo de saberes y un constante aprender y rectificar. [...]. La teoría tradicional y positivista del derecho —la dogmática jurídica— no tiene categorías adecuadas para abordar los temas de la Pachamama y del sumak kawsay, por ello recurrimos a varias disciplinas: filosofía, economía política, sociología, estudios culturales latinoamericanos, antropología (Ávila Santamaría, 2019, p. 8).

2. El Contrato Social: surgimiento, crisis, peligros y esperanzas

Munidos de este instrumental teórico, podemos cuestionar el mito fundante del derecho occidental moderno: el Contrato Social. Merced al oro, la plata y las mercancías que, procedentes de América, fueron cambiando la faz del Viejo Continente, el estrato social conformado por banqueros y por mercaderes había ido ocupando los lugares centrales en el ámbito económico, cultural y social. Pero, ya en pleno siglo XVII, la burguesía les disputaba a la monarquía y a la nobleza el espacio de decisión política. Hacía falta un nuevo modo de legitimación para la asignación de poder y prestigio en el ámbito de la vida en común, pues hasta entonces el principal criterio estaba dado por el nacimiento: el hijo del campesino sería campesino; el del zapatero, zapatero; el del banquero, banquero; el del noble, noble; y el del rey, rey. Las hijas contraerían matrimonio con quienes decidieran sus padres dentro del mismo estrato social. La naturaleza determinaba qué lugar se ocuparía en la sociedad y quién tendría derecho a ejercer el poder público. Era menester, pues, despojar a la naturaleza (recordemos que el término *naturaleza* deriva del latín *natus*, de donde también se deriva la palabra *nacimiento*, es decir que naturaleza y nacimiento se corresponden) de esa atribución de asignar el puesto en la sociedad, para permitir que esa asignación esté dada por el dinero, producto del ingenio y labor del burgués. La primera operación claramente dirigida a tal fin la realiza Thomas Hobbes cuando publica *Leviatán* en 1651, donde introduce el mito del Contrato o Pacto Social como acontecimiento fundante de la sociedad, ya que esta es resultado de ese pacto en virtud del que el hombre supera el “estado de naturaleza”. A partir de entonces, incluso en las distintas formulaciones que realizarán pensadores como Locke o como Rousseau, hubo de imponerse siempre una división tajante entre el ser humano y el resto de la naturaleza. Tan hondo ha calado esta división que aún hoy, cuando se habla de “naturaleza”, se tiende a hacer referencia a bosques, ríos, aves o peces o cuadrúpedos, e, incluso, hasta puede incluirse al cuerpo humano como *res extensae* separada de la *res cogitans*, pero difícilmente se piense en el ser humano en tanto ser social como incluido en ese concepto. Más aún, la superación del estado de naturaleza “prevé su sistemático aniquilamiento. Aunque la finalidad del estado político es la misma que la del estado de naturaleza —esto es, la autoconservación—, su consecución requiere un apartamiento radical de este. Solo si se niega en cuanto tal, y se sustituye por su opuesto artificial, la naturaleza humana puede conseguir su propósito de permanecer con vida” (Esposito, 2020, p. 121).

Ahora bien, en todas sus variantes, el Contrato se celebra entre quienes, a partir de esa celebración, se constituyen en ciudadanos. Por lo tanto, quedan fuera del Pacto el ámbito doméstico y los esclavos, además del resto de la naturaleza. Las mujeres, los esclavos, la

naturaleza pasan a ser peligros de los que hay que defenderse, y/o recursos por explotar. Más aún, mujeres, esclavos y naturaleza quedan fuera del contrato para poder ser expoliados sin retribución alguna. Los varones trabajadores que quedan dentro del contrato podrán ser explotados, pero algo —por mínimo que sea— se les habrá de pagar, mas el capitalismo se desarrolla, sobre todo, en función de la explotación de 1) la naturaleza a la que se le quita todo recurso y se emplea como sumidero de desechos; 2) las mujeres que se habrán de encargar de reproducir y cuidar la mano de obra necesaria para la producción; 3) los esclavos que en América extraerán el oro y la plata y producirán el algodón, el café, el tabaco, el azúcar, el té y todas las otras mercancías que colocarán a Europa en el centro del sistema mundo.

Esta concepción se fue haciendo hegemónica en Occidente hasta que, en el siglo XX, comenzó a dar señales de agotamiento, y dio lugar, por un lado, al surgimiento de distintos fascismos y, por otro, al de alternativas que plantean interesantes vías de superación.

2.1. Los fascismos

2.1.1. Los fascismos de masas

En efecto, desde las primeras décadas del siglo XX, diversas circunstancias van a confluír para poner en jaque esta creencia, y para dar lugar en Europa al nacimiento de ideologías que amenazan toda forma de vida digna: el fascismo o, mejor dicho, los fascismos, ante el fracaso de las dirigencias políticas de entonces para dar respuesta adecuada a los desafíos emergentes de los cambios motivados por la entrada en una nueva fase de la Revolución Industrial. Nuevas formas de obtener energía, profundos avances en las telecomunicaciones, desarrollos en el empleo y producción de materiales (en especial, del acero), tornaron necesario contar con industrias con muchos más operarios concentrados en sus lugares de trabajo. Películas como *Metrópolis* o *Tiempos Modernos* ejemplifican lo que significó la irrupción de estos modos de producción. Con su característica agudeza para poner realidades en palabras, Ortega y Gasset bautizó esta época como la de *La rebelión de las masas*. Hasta ese entonces, el concepto de *pueblo* (fundamental para entender la democracia como el gobierno del pueblo) estaba directamente asociado al de ciudadanía. La ley funda su legitimidad en su concordancia con lo dispuesto en la Constitución, pero esta basa su legitimidad en la soberanía popular. Desde el “*We, the people*” de la Constitución de Estados Unidos en adelante, todas las constituciones fundan su legitimidad en el pueblo, es decir que el pueblo constituye la base de la juridicidad legítima en el marco del Contrato Social. Hasta la

irrupción de las masas, en los países regidos por el sistema democrático liberal —que eran a la vez los más industrializados—, la discusión principal estaba dada por quiénes integraban el pueblo, o sea, quiénes eran considerados ciudadanos y, por ende, quiénes tenían derecho a elegir o ser elegidos: las luchas iniciadas a fines del siglo XVIII y profundizadas a lo largo del siglo XIX por trabajadores y mujeres para obtener ese estatus dan cuenta de ello. Pero la entrada en escena de las masas como actor principal trastoca abruptamente ese cuadro, y pone en crisis la idea de pueblo hasta entonces vigente.

A la vez, entra también en crisis la autoridad: caen imperios que parecían inmovibles, como la Rusia de los zares; el austrohúngaro, heredero del Sacro Imperio Romano Germánico; o el Reich alemán. Se cuestionaba por doquier la legitimidad monárquica. La política demoliberal no acertaba a atender con eficacia los problemas derivados de la Primera Gran Guerra ni de la gripe española, y la mayoría de sus dirigentes partidarios eran vistos como inútiles, corruptos, o ambas cosas a la vez. La obra de grandes teóricos de la política, como Pareto, Michels o Mosca, da cuenta de la profunda crisis del sistema democrático. La atenta lectura de sus textos nos recuerda que aquella crisis del sistema democrático no es tan solo historia, sino que guarda hoy dramática vigencia.

Por último, los fundamentos mismos de la vida en común entraron en crisis, y pusieron en entredicho las bases de existencia del Contrato Social. Las crisis económicas, con su secuela de desempleo, hambre y penurias de todo tipo, fueron llenando los espíritus de desesperanza y desesperación. Por cierto, el fundamento de la vida en común nunca es un suelo firme pero, cuando hay ciertos acuerdos tácitos o explícitos (más tácitos que explícitos) y, sobre todo, ciertas creencias compartidas (el Pacto Social es la creencia más relevante para la modernidad occidental), el entramado relacional sobre el que se asienta la existencia de la sociedad permite prever, planificar, llevar adelante una carrera profesional, un negocio, un empleo. Pero, cuando ese entramado tiende a disolverse, es necesario aferrarse a algo, a lo que sea, a la explicación simple de por qué pasan esas cosas y a un medio sencillo y eficaz de erradicar la causa de esos males: hace falta un chivo expiatorio.

El vacío que queda cuando el pueblo, la autoridad y el fundamento no son más que meros conceptos que dejan de tener sentido para la mayoría, tenderá a ser llenado por, respectivamente, el populismo, el autoritarismo y el fundamentalismo. La conjunción de populismo, autoritarismo y fundamentalismo constituye el suelo fértil para que florezcan los fascismos. Cuando, como aconteció hace un siglo, el centro de la escena estaba ocupado por

las masas, esta trilogía constituyó el terreno propicio para el desarrollo de los fascismos de masas, tanto del fascismo verticalista o supremacista en Alemania o en Italia, así como del pretendidamente igualitario en la URSS y sus satélites.

2.1.2. El fascismo individualista

Tal como ocurrió hace un siglo, la dirigencia democrática contemporánea encuentra serias dificultades ante los desafíos generados por el impacto de las nuevas tecnologías y, consecuentemente, de las nuevas subjetividades. También hoy entran en crisis las nociones de pueblo, de autoridad y de fundamento. Claro que los nuevos populismos, autoritarismos y fundamentalismos no habrán de adquirir las formas de los fascismos de masas, sino de un nuevo tipo: en lugar de las masas, el actor contemporáneo es un sujeto egoísta y narcisista, por ende, el fascismo que florece es el individualista.

La relevancia de este proceso para pensar la sustentabilidad de la vida en nuestra casa común amerita que nos detengamos en el análisis de algunas de sus causas.

En torno a los años setenta del siglo XX, una serie de complejas motivaciones políticas y económicas llevaron a que las potencias occidentales realizaran una fuerte apuesta a favor de las nuevas tecnologías informáticas y comunicacionales, así como de la expansión del crédito para el consumo. Esto va a conllevar profundas consecuencias en todos los órdenes de la vida. Cabe mencionar las tres que tienen mayor impacto en la constitución de este nuevo tipo de subjetividad: en el ámbito laboral, en el residencial y en el doméstico.

1) En el ámbito laboral, ya nadie trabaja toda su vida en el mismo lugar y, si lo hace, sus colegas cambian con frecuencia. Por lo tanto, no es posible conocer en profundidad a los compañeros de trabajo ni ser conocido por ellos. Al no pasar tiempo con el otro, no se habla de temas relevantes. Si alguien llega a su trabajo padeciendo un problema grave, lo más probable es que nadie se entere. Pero, si alguien le pregunta qué le pasa, por qué tiene esa expresión en el rostro, la respuesta, seguramente, será una evasiva. Nadie va a participar a alguien poco o nada conocido de sus preocupaciones y aflicciones más íntimas. Ergo, el espacio laboral deja de ser una instancia central del proceso de socialización y de constitución de eso que llamamos “pueblo”.

2) *En el ámbito residencial*, la persona está obligada (por razones laborales o de *status*) a mudarse varias veces a lo largo de su vida y, como en el caso anterior, si ella no se muda, sus vecinos sí lo hacen. Por ende, tampoco puede conocer ni ser conocido por sus vecinos, como acontecía en el barrio o en la aldea, lo que dificulta la posibilidad de percibirse como parte de un colectivo, de un pueblo. No conoce la trayectoria, las ideas, los gustos de sus vecinos. Solo conoce de ellos lo que ellos muestran. A su vez, ellos solo muestran lo que consumen. No fue la aparición de la televisión lo que nos introdujo en la era de la imagen, ni la publicidad la que nos introdujo en la sociedad de consumo. Ambas, televisión y publicidad, son factores que potencian tendencias más hondas, y consolidan una sociedad de consumo que está en la base de la problemática ambiental.

3) *En el ámbito doméstico*, la mujer debe salir a trabajar para permitir un mayor ingreso de dinero en el hogar, que posibilite la adquisición de más bienes con alto valor agregado. Una familia con diez o doce hijos era funcional cuando las guerras demandaban mucha carne de cañón y la fábrica, mucha mano de obra. Ser mujer era sinónimo de ser madre, y ser varón era sinónimo de ser el proveedor del hogar. Pero el impacto de las nuevas tecnologías modificó esto rotundamente en los sectores medios y altos urbanos que, si bien no son los más numerosos, son los más relevantes en términos de hegemonía cultural por varias razones. Una de las más importantes: son los principales consumidores. Ya no hicieron falta tantos soldados para morir en el frente, como aconteció desde las guerras napoleónicas hasta la guerra de Vietnam. Por otra parte, las nuevas tecnologías aplicadas a la producción industrial hacen que se requiera mucha menos cantidad de operarios y empleados. Podemos decir, simplificando, que los drones reemplazan a los soldados y los programas de computación a los trabajadores. Si bien no es exactamente así, a los fines de esta exposición esa simplificación resulta útil. Ahora el ideal ya no es la familia numerosa, sino los *DINKS* (*Double Income No Kids*) o *SINKS* (*Single Income No Kids*), doble o simple ingreso sin hijos, con todas las implicancias para la conformación de la subjetividad que hemos visto en el capítulo referente a la fraternidad y las instituciones. Una familia con diez o doce hijos difícilmente pueda cambiar la tevé cada cuatro años, el automóvil cada dos e ir al cine o al teatro y luego a cenar con frecuencia. En cambio, sí puede hacerlo la pareja sin hijos o el hombre o mujer que vive solo. La mujer deja de ser exclusivamente madre y el varón deja de ser el padre proveedor. En el modelo anterior, si uno de los miembros de la pareja no estaba a gusto con el otro, no tenía más remedio que soportarlo. Podría ser infiel, pero no encontraba con quién iniciar una nueva relación estable: una mujer que pasaba todo el día atendiendo las

necesidades de sus once hijos y de su marido difícilmente encontrara un hombre dispuesto a hacerse cargo de esa familia y, concomitantemente, el hombre tampoco tenía dónde encontrar una mujer ya que, a partir de cierta edad, todas estaban ocupadas en cuidar su prole. Ergo, el matrimonio duraba “hasta que la muerte los separe”. En cambio, los actuales modelos familiares son altamente inestables, tan inestables como las relaciones que se dan en la oficina o en el barrio. Los modos de sexualidad no reproductiva son aceptados e incluso alentados, y la mujer ya no convoca la atención del varón con el escote (mostrando la parte delantera de su cuerpo, que constituye el símbolo anatómico de la maternidad) sino con la minifalda o con el pantalón ajustado, mostrando las piernas, símbolo anatómico del dinamismo que se le exige a la mujer que debe trabajar fuera de su casa. No fue la píldora lo que permitió que la mujer trabajara, sino que fue la necesidad del sistema de que la mujer trabajara para tener otro ingreso en el hogar y tener menos hijos, lo que llevó a inventar la píldora.

La sumatoria de estos factores facilita la emergencia de un nuevo tipo de subjetividad: la del individuo que, a la vez que está hiperconectado, no puede mantener vínculos estables ni en el trabajo, ni en la vecindad, ni dentro de su propia casa.. Tipo humano que predomina en los sectores medios y altos de las grandes ciudades, que son las que imponen sus propias pautas culturales, sus propios gustos y modos de pensar. Como no hay tiempo para conocer al otro ni para ser conocido por el otro, solo se conoce lo que el otro muestra: cada uno muestra lo que consume y es valorado en función de eso. Más aún: el individuo del capitalismo de consumo no solo muestra lo que consume, sino que se muestra para ser consumido¹⁰³. Es en sí mismo una empresa: se produce para ser consumido. Es el “empresario de sí mismo”, ideal de un mercado que espera que cada cual asuma el riesgo empresarial... siempre que no tenga el poder suficiente como para exigir que el Estado se haga cargo de sus desaguisados, como ocurrió en la crisis del 2008 y tantas otras veces. Claro que una cosa es entender esto en términos intelectuales y otra en términos existenciales. En efecto, ¿cómo puede concebir que “nadie se salva solo” el repartidor de Glovo o de Rappi, o el chofer de Uber? ¿Acaso tienen elementos para sentir que la comunidad hace algo por ellos? ¿No son ellos mismos quienes se ganan el sustento sin depender de nadie, asumiendo ese lugar de empresarios de sí mismos que Foucault (2007) describió tan agudamente en sus cursos del College de France? El fracaso de la política para satisfacer demandas elementales de vivienda, salud, educación o

¹⁰³ Esto explica en parte no solo la prelación del valor de cambio sobre el valor de uso de las cosas, sino la contemporánea subsunción del valor de uso en el valor de cambio. Este tema es clave por su implicancia en la devastación del planeta. (Cfr. Ávila Santamaría 2019, pp. 233-250).

seguridad lleva a muchos a la convicción de que nada se puede esperar de aquello que no sea producto del propio esfuerzo, y solo de eso. En este contexto, los libros de autoayuda o las “religiones de prosperidad” que promueven una épica del esfuerzo personal son mucho más eficaces para afrontar el fracaso, la decepción y el resentimiento.

Tenemos, así, dadas todas las condiciones para que, tal como hace cien años, se produzca un vacío en la concepción del pueblo, de la autoridad y del fundamento. En efecto, se hace difícil que la gente se asuma como parte de un mismo pueblo cuando no interactúa más que superficialmente con sus vecinos o compañeros de trabajo, cuando hay dificultades para vincularse al otro que vienen desde la cuna. Hay crisis de autoridad no solo porque el chico se acostumbra a que nadie le ponga límites, sino porque el concepto de autoridad está ligado al de *auctor*, el que hace crecer. Tiene autoridad quien hace crecer. Pero, cuando la gente percibe que, por más que se esfuerce, no puede acceder a una vivienda digna, a un trabajo que le guste y le permita vivir bien; a que sus esfuerzos rindan frutos, como sí ocurría cuando sus padres o sus abuelos tenían su edad; en definitiva, cuando no se puede crecer con el trabajo honesto, no hay *auctoritas* legítima. Por último, cuando no se entiende qué beneficio trae vivir con los demás, cuando, por el contrario, los demás son de algún modo causa de la propia insatisfacción, entra en crisis la idea de fundamento de la vida en común.

Otra vez la crisis del pueblo, de la autoridad y del fundamento dan lugar a la emergencia del populismo, el autoritarismo y el fundamentalismo. Basta que aparezca un líder capaz de encontrar un chivo expiatorio adecuado (inmigrantes, políticos tradicionales, indígenas, sindicalistas, la Iglesia, da lo mismo quien sea) para que se activen el odio y desprecio a esos supuestos culpables de tanta frustración y malestar. Basta una chispa para que se encienda de nuevo la llama terrible del fascismo. Claro que ahora no se tratará de un fascismo de masas, pues no ya no tienen estas la centralidad de antaño. Estamos en presencia del surgimiento de un fascismo individualista. Un fascismo paradójicamente heredero de dos defensores a ultranza de la libertad como Hayek y Margaret Thatcher, para quienes la sociedad no existe, sino que solo existe el individuo (el individuo... y la familia, como agregaba Mrs. Thatcher, para justificar que la mujer se hiciera cargo en su hogar de las tareas de cuidado de niños, enfermos y ancianos que el Estado abandonaba). Claro que la libertad entendida a partir de esta concepción no es la libertad del liberalismo clásico, sino que es la libertad sin límite, la libertad del león en la selva: al igual que Mussolini, que decía que era

mejor ser león por un día que oveja por cien años, también estos fascistas hodiernos reivindicaban al león como su símbolo en varias latitudes pero, mientras el león solo va a depredar hasta el límite de sus propias necesidades alimentarias, el ser humano es capaz de hacerlo hasta el límite de su propio deseo: es decir, ilimitadamente.

Llegados a este punto, es preciso hacer una distinción crucial entre el liberalismo clásico y el neoliberalismo. Para ello, debemos remontarnos a 1947 cuando un grupo de pensadores convocados por Hayek se dio cita en Mont Pelerin, en Suiza, para discutir el destino del liberalismo tras su asedio por parte de los totalitarismos. Es importante tener en cuenta la fecha, pues así se entienden mejor sus prevenciones con respecto a la política, al Estado y a la solidaridad, así como a su defensa a ultranza del mercado y de una concepción eminentemente egoísta de la acción humana. Por un lado, dado que Hitler y Mussolini ensalzaron la voluntad frente a la razón (recordemos el título de la principal película propagandística del régimen nazi: *El triunfo de la voluntad*, de Leni Riefenstahl), los neoliberales, en un intento de oponer la razón a la voluntad, exaltaron la importancia del mercado en tanto ámbito de las elecciones racionales (ya que para ellos la única racionalidad que cabe ser denominada como tal es la que implica la adecuación costo-beneficio), en tanto que (para ellos) la política sería el ámbito por excelencia de la voluntad y, por ende, donde puede desarrollarse sin obstáculos la irracionalidad de los totalitarismos de corte fascista. Entonces, mientras que para el liberalismo clásico es saludable una cierta paridad entre el ágora y el mercado, entre la política y la economía, el neoliberalismo ve en la política un peligro; por consiguiente, su espacio debe ser acotado al máximo y, siendo el Estado la expresión más acabada de la política, lo mejor es que este tenga la mínima dimensión posible.

Por otro lado, dado que Stalin procuró legitimar su régimen enarbolando la bandera de la solidaridad, los neoliberales le opusieron una antropología egoísta conforme la cual el hombre obra exclusivamente en su propio interés, radicalizando las ideas que estaban ya presentes en Adam Smith, pero sin el componente de simpatía por los demás, presente en su obra *La riqueza de las naciones* y más explícitamente en su *Teoría de los sentimientos morales*. Por último, el liberalismo clásico concibe al mercado, sobre todo, como el espacio de los intercambios, siendo la competencia una consecuencia del intercambio, mientras que el neoliberalismo, al apoyarse únicamente sobre el costado egoísta del ser humano, invierte la prelación: es el mercado el ámbito de la competencia, y el intercambio es una consecuencia de esta. La consecuencia de esta inversión es que, para que haya intercambio, es necesaria una

cierta razón de igualdad entre quienes intercambian, pero la competencia establece ganadores y perdedores. A diferencia de lo que ocurre en las justas deportivas (que comienzan de cero cada encuentro), en el mercado, el ganador llega con una clara ventaja pues, al haber ganado antes, tiene ahora más riqueza, más poder para volver a ganar, por lo que se dará naturalmente una mayor concentración de riqueza. Según los neoliberales, esto no es problema, pues esta mayor concentración habrá de derramarse sobre el resto de la población, lo cual permitirá que incluso los perdedores de la competencia a la larga resulten beneficiados.

Estas ideas, que podrían haber pasado sin pena ni gloria, son retomadas en los años setenta del siglo XX como respuesta a la crisis que entonces debió afrontar el capitalismo, tan bien descrita por Habermas en su libro de 1973, que lleva el revelador título de *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Así, estas ideas van a ser adoptadas y puestas en práctica por Pinochet en Chile a partir de 1974 y poco después por Thatcher en Gran Bretaña y por Reagan en Estados Unidos, desde donde irradiarán al resto del mundo.

Ya en esos tiempos, un liberal clásico como Ralf Dahrendorf advirtió el componente totalitario que encierran estas ideas pues, para los neoliberales, cualquier intromisión de la política en la economía, cualquier medida en favor de la justicia social es vista como el inicio de un *camino de servidumbre*, según el título de la obra más relevante de Hayek. Las medidas económicas que ellos proponen son presentadas como las únicas posibles. Tanto suelen insistir en esto que Margaret Thatcher era llamada *Mrs. Tina* por el acróstico formado por las iniciales de *There is no alternative*, frase que solía repetir como un mantra. Como señalaba Dahrendorf, si se plantea un sistema como único, sin alternativa posible, ese tipo de “capitalismo debe ser combatido con la misma intensidad con que tuvo que ser combatido el comunismo”, pues “todos los sistemas significan servidumbre, incluso el sistema ‘natural’ de ‘una total primacía del mercado’, en el caso nadie intenta hacer otra cosa que seguir las reglas de juego descubierto por una misteriosa secta de consejeros económicos”. Por eso, el liberal Dahrendorf (1991, p. 51) le recuerda al neoliberal Hayek que “el camino de la libertad no es el camino que lleva de un sistema a otro, sino el que conduce hacia los espacios abiertos de infinitos futuros posibles”.

Sin embargo, los primeros regímenes neoliberales no pueden ser calificados de fascistas pues, en el caso de Pinochet, faltaba completamente el componente populista; en los de Thatcher y de Reagan ese componente era débil pero, sobre todo, en estos últimos, el autoritarismo no estaba tan marcado. Su fundamentalismo se limitaba a los aspectos

económicos, y el enemigo, el culpable de todos los males, estaba puesto principalmente fuera de las fronteras del país: eran los tiempos finales de la Guerra Fría, en que la Unión Soviética aún encarnaba el Mal absoluto.

Pero, como veníamos analizando al inicio, ahora sí están dadas las condiciones para que esas ideas sean retomadas para legitimar políticas de devastación del ecosistema, de aporofobia u odio al pobre, de violencia contra los inmigrantes, de rechazo de toda normativa que tienda a la redistribución de la riqueza, a la cancelación de quien piensa diferente y desprecio hacia la diversidad¹⁰⁴.

3. Del Contrato Social a la Fraternidad

3.1. El ocaso del Contrato Social

No es casual que sea precisamente en este escenario donde ha de surgir con fuerza un concepto que hasta ahora no había tenido mayor relevancia en la reflexión y en la acción política: el *cuidado*. El cuidado de sí, de los otros, de la biosfera. Es que, como decía Hoelderlin, *allí donde crece el peligro, anida la salvación* pues, al encerrarse el individuo sobre sí mismo, en algún rincón de sus entrañas presiente que precisa algo más; siente la conciencia de su propia incompletitud. Percibe que no es una sustancia separada y autosuficiente; va intuyendo que todos somos en relación con nosotros, con los demás, con el ecosistema. Por eso, es precisamente a partir de los años setenta del siglo pasado que emerge, primero tímidamente, para ir adquiriendo cada vez más vigor, esa demanda de cuidados. Tampoco es casual que uno de los textos más leídos en lo que va del siglo XXI sea la encíclica *Laudato Sii*, que trata sobre el cuidado de la casa común. El cuidado es lo opuesto a la devastación.

Para entender esta aparente paradoja, es preciso diferenciar *subjetividad* de *sujeto*. La subjetividad es una construcción histórica, en cuya constitución confluyen la política, la economía y la cultura y, por ende, varía en el tiempo y en el espacio. Nuestra subjetividad está compuesta de todo lo que aprendemos, de nuestros deseos, de nuestra circunstancia, pero esto no agota lo más profundo, porque lo más profundo, lo que nos constituye como sujetos es, precisamente, la falta. El sujeto es una estructura invariable, y no varía porque no se asienta

¹⁰⁴ Va de suyo que esta descripción cuadra a las élites políticas populistas neoliberales y no, en general, a sus votantes. Entre las numerosas investigaciones que dan cuenta de los motivos que llevan a tanta gente a votar esta clase de opciones, cabe recomendar la lectura de Semán (2023) y de Dubet (2018).

sobre nada que *es*, sino —en aparente paradoja— sobre algo que *no es*: se asienta sobre la falta que nos constituye como seres humanos, es decir, sobre la carencia, la finitud, la mortalidad, la imposibilidad de vivir sin los demás y por fuera de la Pachamama, de todo lo que nos provee de lo necesario para la vida. Cuando en algún momento de nuestra existencia tocamos esa nada, nos quedamos como absortos, en silencio... y allí pasa el sistema encarnado en ese pariente o amigo que nos dice: “¿Qué te pasa?” y le damos la respuesta filosófica más profunda que podemos dar: *nada*. Me pasa la misma nada. Este es un tema de una enorme complejidad, y las exigencias académicas me obligarían a acudir a citas de filósofos y psicoanalistas de muy difícil comprensión. Sin embargo, prefiero explicarlo sin citas ni razonamientos silogísticos, recordando de memoria un poema oriental de tiempos lejanos en que las ventanas eran meros huecos en la pared, que dice algo así:

La ventana es algo que falta en la pared,

pero sin eso que falta en la pared no veríamos qué hay fuera de la casa.

La ventana es algo que falta en la pared,

pero sin eso que falta en la pared no entraría la luz del sol en la casa.

La ventana es algo que falta en la pared,

pero sin eso que falta en la pared no habría aire dentro la casa.

La ventana es algo que falta en la pared,

pero sin eso que falta en la pared no habría vida dentro de la casa.

La subjetividad es la casa, con todo lo que ella contiene. El sujeto es la ventana. Allí radica esa salvación que nace del peligro: en esta toma de conciencia de que lo que nos constituye es la falta, de que no somos una sustancia aislada. En advertir que nuestra alma es un vaso infinito que solo se sacia con la eternidad, como enseñaba San Agustín.

Si bien la filosofía étnica blanca o europea nos da buenos elementos para pensar estas cuestiones, hay otras filosofías más universales, como la andina o la bantú, que ofrecen mejores instrumentos para enfrentar estos desafíos.

Cabe señalar que, cuando hablamos de filosofía, no estamos pensando en una disciplina académica que, como suele pasar, es practicada por gente que cree que el objeto de estudio de la filosofía es la filosofía y se limita a estudiar lo que dicen los filósofos, generalmente varones blancos occidentales. Nos interesa otro modo de entender y hacer filosofía. Por ejemplo, para las corrientes hegemónicas del pensamiento occidental, el

ecosistema es, o bien una suma de sustancias (un árbol, más otro árbol, más el río, el mar, la montaña, etc.) o bien una megasustancia (se la llame *Gaia* o como se la quiera denominar), de la cual nosotros y el resto del cosmos no somos sino partes. En cambio, para la filosofía andina, el concepto mismo de ecosistema no encaja propiamente, pero sí tiene el de Pachamama. Esta es un haz de relaciones; ella nos constituye, pero nosotros también la constituimos en una relación de reciprocidad y donación. Pasando a otra filosofía, la bantú, se encuentra una enseñanza muy apropiada que dice que, para educar a un niño, hace falta un pueblo entero, del mismo modo que, para que crezca un árbol, hace falta todo un ecosistema¹⁰⁵. El niño hace al pueblo y a la vez es constituido por ese pueblo, tal como el árbol y su entorno. Por algo es que la expresión “El ser es” solo puede ser dicha en lenguas indoeuropeas, pero no en japonés, hebreo, zwahili, quechua o guaraní. Es que para las filosofías más universales, lo lógico es decir: “Lo que es está siendo”¹⁰⁶, sin esencializar al ser.

Otro ejemplo que nos puede aclarar mejor la cuestión: para la filosofía occidental, el ser humano es dueño de su cuerpo y de su vida, como si pudiera existir un yo separado del cuerpo y de la vida, que nos posibilite decir: “Yo *soy el dueño* de mi cuerpo y de mi vida”. En cambio, para otras filosofías, uno *está siendo* su cuerpo y su vida. Claro que, si yo asumo que soy propietario de mi cuerpo, me voy a concebir como una sustancia de algún modo independiente de todo lo demás; ergo, seré yo quien decida vivir con los demás: me asociaré al resto, constituiré una sociedad como consecuencia de un pacto voluntario para vivir mejor. En cambio, si me asumo como un cuerpo viviente, pensaré que existo porque alguien se ha ocupado de elaborar mi vestimenta, de producir mi alimento, de construir mi vivienda. Pero también voy a entender que hay generaciones anteriores que fueron enseñando cómo hilar, cómo cultivar, cómo construir. Y, más aún, voy a advertir que el lino y algodón de mi ropa, las frutas y legumbres que me alimentan, el barro con que están hechos los ladrillos de mi casa son dones de la Madre Tierra. Entonces, no voy a pensar que puedo asociarme o no asociarme a los demás según mi propia voluntad; no voy a pensar la vida en común en términos de “sociedad”, sino que voy a concebir esa vida en común como una red de intercambio de dones, de hacer algo unos por otros. En latín, ese intercambio se llama *munus*. Así, cuando alguien hace algo por mí, lo debo re-munerar. Si tengo dentro de mí el propio cuidado, tengo

¹⁰⁵ Estamos traduciendo del zwahili *mfumo wa ikilojia* como *ecosistema*, según la convención, pero cabe aclarar que, como ocurre con el término *Pachamama*, tampoco este es traducible sin dificultad.

¹⁰⁶ O, quizá, “Siendo se es”, como traduce Cordero (2005) el célebre verso parmenídeo.

in-munidad. Y, cuando tomo conciencia de que existo gracias al aporte del resto de la naturaleza, de mis ancestros y, de algún modo, también de los que vendrán después de mí, voy a concebir la vida en común en términos de “comunidad”. Si siento que soy el dueño de mi cuerpo y de mi vida, puedo creer que mi libertad termina donde empieza la de los demás, por lo que el otro, en última instancia, es un estorbo para mi libertad. Mientras que, si asumo que estoy siendo mi cuerpo y mi vida, el otro es condición necesaria para mi existencia y, por ende, para mi libertad. Advertiré que la historia nos enseña que la libertad se conquista y se defiende en común, junto a otros.

Claro que esto también pone en entredicho el mito del Contrato Social, pero desde un lugar opuesto al de los fascismos. Repasando lo visto, más allá de las profundas diferencias que se encuentran en las formulaciones de Hobbes, Locke o Rousseau, todas estas entienden el Estado y la sociedad civil como resultado de un pacto cuya celebración ha significado el abandono o superación del estado de naturaleza. Por eso, ante la disyuntiva de devastación o de cuidado, es preciso volver sobre las bases mismas de nuestra convivencia, replanteando el Pacto Social, pues a partir de Hobbes “el orden político, surgido de la negación de la comunidad natural, incorpora en sus propios mecanismos la lógica negativa de lo que ha creado. Lo que se afecta y se aniquila es toda relación horizontal entre los individuos, ulterior a la que liga a cada uno de ellos con el soberano” (Esposito, 2020, p. 120) y, claro está, toda relación del individuo con el resto de la naturaleza.

Desde el siglo XVII, la filosofía política moderna de matriz europea ha dedicado sus mejores esfuerzos a estudiar aquello que acontece con el individuo, el Estado y la sociedad civil en el ágora y en el mercado, en el área política, jurídica, económica, etc., pero poco se ha ocupado de lo que queda fuera de sus límites: la Pachamama, la familia, los migrantes ilegales. Por un lado, Estado y sociedad civil se separan de la “naturaleza” entendida como, justamente, todo lo “no humano”: desde los árboles y los mares hasta los planetas y las estrellas, incluso el propio cuerpo humano, todo esto será ajeno a la consideración de la vida pública, y no se tendrá en cuenta sino como peligros a dominar o como recursos a explotar. Por otro lado, Estado y sociedad civil se separan también del ámbito privado: lo doméstico quedará por fuera del espacio público, excepto por el hecho de que, de algún modo, también se verá como recurso por explotar (la familia como reproductora de carne de cañón para los ejércitos y de mano de obra para la industria) y peligro a dominar (la caza de brujas como forma de someter y domesticar a la mujer). Por último, el Pacto deja afuera a los esclavos y,

en general, a todos aquellos que no son ciudadanos, a quienes no tienen derechos, tal como hoy deja afuera a los migrantes sin documentación, a quienes se los llama “ilegales”, como si pudiera existir alguien que sea “ilegal” y también estos son vistos como peligro a aventar y/o como recurso a explotar. Claro que es comprensible que se realice esta separación entre el hombre y la naturaleza, toda vez que, como vimos, se salía de un sistema en el que estaba tan “naturalizada” la existencia que el nacimiento definía irrevocablemente el lugar que se ocuparía en la sociedad. Pero esa escisión no fue gratuita, y hoy la hipoteca ya ha sido pagada con creces.

Vale reiterar que no es casual que sea precisamente en el último tercio del siglo XX (es decir, al mismo tiempo que se dan las condiciones para el surgimiento del fascismo individualista) cuando se alcen también, con mayor vigor que nunca, las voces que denuncian el peligro ecológico, el feminismo pone en cuestión la supuesta apoliticidad de los modos de atender la problemática ambiental y la familiar, mientras que otros movimientos convergentes plantean el derecho a tener derechos. No es tampoco casual que al mismo tiempo la Comisión Mundial para el Medio Ambiente y el Desarrollo, establecida por las Naciones Unidas, defina el desarrollo sustentable como el “desarrollo que satisface las necesidades del presente sin comprometer las capacidades que tienen las futuras generaciones para satisfacer sus propias necesidades”. Más allá de las objeciones y precisiones de las que luego será objeto, se están sentando las bases para dar lugar a la sentencia que tomamos como referencia: la sustentabilidad como justicia social intergeneracional.

Asimismo, emerge un concepto de comunidad que va más allá de lo humano y del aquí y ahora: se comienzan a rescatar filosofías que hablan de una comunidad integrada por el hermano sol, la hermana luna, el hermano asno, pero también por nuestros ancestros, sin que ello implique necesariamente una secuela de la nostalgia romántica de la comunidad perdida¹⁰⁷: una comunidad cerrada sobre sí misma y poco apta para asumir la diferencia y la otredad ya que, en general, en virtud de esa demanda de cuidados, se tiende a entender la comunidad en términos de comunidad de vida, que incluya todo lo viviente, no solo asumiendo la diferencia racial, de género, religión, con otras personas, sino asumiendo también la relación con el resto de lo que los creyentes llamamos *la Creación*, incluyendo a

¹⁰⁷ Un llamativo ejemplo de esto se ve en la difusión de prácticas tales como la biodecodificación o las constelaciones familiares. ¿Quizá nuevos modos de entender los dogmas cristianos de la comunión de los santos o la resurrección de la carne?

nuestros ancestros y, claro, a las generaciones futuras, en lugar de la comunidad orgánica premoderna, la comunidad organizada transmoderna.

En términos filosóficos, asistimos al final del paradigma de la sustancia (lo que está debajo —*sub stare*— y a la vez sostiene) y su correlato moderno: el sujeto individual o colectivo. Por eso es que un andamiaje conceptual como el europeo hegemónico¹⁰⁸ hoy está a la deriva. Y, como la función de la filosofía es la de proveer conceptos para pensar la realidad, cuando estos conceptos no aparecen, se hace difícil pensar los nuevos tiempos. Pero, si miramos otras construcciones conceptuales (como las llevadas a cabo por las filosofías andina, tupí guaraní o bantú), podemos alarmarnos menos y proponer más. Aclaremos que no estamos proponiendo una investigación antropológica o arqueológica acerca de cómo eran esas filosofías en un supuesto estado de pureza, sino que nos referimos a las categorías con las que en la actualidad dan cuenta de la realidad. El estar siendo por sobre el ser (Kusch, 2007), la relación como anterior a la sustancia (Scannone, 2005), la reciprocidad y la complementariedad (Esterman, 1998) son algunos elementos idóneos para pensar estos nuevos tiempos en clave de ver, juzgar, actuar.

En este marco, hablar de derechos y obligaciones en el sentido jurídico occidental carece de sentido. Si el ser humano daña al resto de la creación, se daña a sí mismo en tanto que es en relación con esta. El deber de cuidado no surge de un supuesto derecho de la Tierra o de los animales, sino de asumir que el destino de cada uno está ligado al destino de los demás y de toda la casa común. Más que una exigencia, el cuidado es una necesidad. No es, pues, una mera expresión de voluntarismo ingenuo proclamar, como hace el Papa Francisco, que nadie se salva solo.

3.2. La condición fraterna

Llegados a este punto, cabe esquematizar las concepciones relativas al vínculo entre la persona y el vivir en común en tres grandes posturas.

Dos de estas se derivan de la idea de Contrato Social y, dado que ese contrato solo se celebra entre seres humanos, el problema aquí será el tipo de vínculo entre individuo y sociedad. Partiendo de una lógica sustancialista, la pregunta será “¿Quién es el sujeto del vivir

¹⁰⁸ Corresponde insistir en que nos referimos al pensamiento hegemónico, pues en el marco de la filosofía blanca desde siempre han aparecido voces discordantes y críticas, que es menester tomar en consideración con suma seriedad y atención.

en común?”. Si, además, se tiene en cuenta que, para las corrientes hegemónicas de la filosofía moderna, el sujeto es reducido a su conciencia, entonces, cabe formular esta pregunta en los siguientes términos: ¿es la conciencia individual la que guía la acción del individuo o toda conciencia es conciencia social y, por ende, se encuentra guiada por su posición de clase?

Si se acepta la primera, si lo que existe es el individuo y no la sociedad, la libertad será el valor fundante de la vida en común. Si, por el contrario, se entiende que es la sociedad la que determina la conciencia, ese lugar estará ocupado por la igualdad. Pero, si se sale del paradigma del Contrato a partir de concebir la relación como anterior a la sustancia, se asume que el sujeto es en relación: en relación consigo mismo, con los demás seres humanos, con los ancestros y descendientes, con la Pachamama. Para esta posición, la clave está dada por la fraternidad.

Los primeros, en sus manifestaciones más extremas, entienden la libertad como mera ausencia de reglas y consideran al otro como un estorbo: “Mi libertad termina donde empieza la de los demás”. Es decir que, para ser plenamente libre, debería vivir solo en este mundo, ya que veo al otro como el límite de mi bien máspreciado. Su exponente más conocido fue Margaret Thatcher, quien solía señalar que la sociedad no existe¹⁰⁹.

Los segundos, al suponer que la conciencia está determinada por la estructura social, consideran que basta cambiar de manos los medios de producción para que cambie la conciencia de las personas pero, sin ese cambio, nada es posible. Desde el respeto a la diversidad sexual hasta los problemas del cambio climático, todo se resolverá si se cambia la estructura, y nada se resolverá sin ese cambio. Por consiguiente, en sus formas extremas, llegan a justificar dictaduras aberrantes, siempre que se hagan en nombre de la igualdad.

Para la tercera posición, a diferencia de lo que acontece con la libertad o la igualdad como ideales a conseguir, la fraternidad, por provenir de la misma estructura antropológica, de la propia “naturaleza” humana, no es tanto un ideal a conseguir, sino una realidad que debe ser reconocida. En clave de antropología teológica, se trata de concebir a la persona como imagen y semejanza de un Dios Trino, de un Dios que es relación antes que sustancia. Más allá de las creencias religiosas, la fuerza simbólica que tiene la concepción de un Dios trinitario es muy clara. Cuando el ser humano no se reconoce como hermano de los demás, cuando alguien, por su diferencia de raza, cultura, estatus socioeconómico o lo que fuere, se

¹⁰⁹ Cfr., entre otras fuentes, la entrevista publicada en *Woman's Own* del 23 de septiembre de 1987.

crea que no es hermano de otros, aparecen los problemas. Y, cuando no toma conciencia de su relación fraternal con el resto de la Creación, esos problemas se agravan. Cuando alguien se cree con derecho a imponer a otros sus ideas o exigir que cumplan sus órdenes al modo en que un padre o madre autoritarios pueden hacer con sus hijos pequeños, la convivencia se verá, necesariamente, afectada. No hay padre ni madre fuera del espacio doméstico. De esto se trata la fraternidad como ineludible condición humana.

Obviamente, no estamos haciendo referencia a una concepción ingenua de la fraternidad, sino a una profundamente realista a tono con la expresada por el Papa Francisco en numerosas ocasiones, especialmente en *Fratelli Tutti*. Como el potencial transformador de la fraternidad es demasiado fuerte como para que el sistema lo pueda soportar, a lo largo de los siglos se han adoptado diversas estrategias para neutralizarlo: negarlo o combatirlo, como con Aspasia de Mileto, o banalizarlo, como se procuró hacer con la fraternidad manifestada en los Evangelios con enunciados tales como “A nadie llamarás Padre en la Tierra” (Mt. 23:9). No solo no hay padre, sino que tampoco llama *madre* a su madre, a María. Si no hay padre ni madre, no hay relaciones jerárquicas dadas por la naturaleza; las relaciones entre seres humanos son relaciones horizontales como las que se dan entre *fratres*, entre hermanos. (Hacemos un desarrollo exhaustivo de la cuestión en Del Percio, 2014).

Así como las relaciones verticales tienen efecto disuasorio (el sargento no suele pelear con el teniente ni el cura con su obispo, por más que deseen hacerlo), las horizontales, por el contrario, estimulan el conflicto, sobre todo cuando se pelea por un objeto en ausencia de un objetivo común. Por eso, en todas las latitudes encontramos mitos de origen de la vida en común a partir del fratricidio. Rómulo mata a Remo y funda Roma. Caín mata a Abel y funda Enoc. Los hermanos Ayar se pelean y fundan el Cusco. Pero también en todas partes encontramos madres diciéndoles a sus hijos: “¡Basta ya de pelear, que no parecen hermanos!” o amigas que se aman tanto que “se quieren como hermanas”. Es decir que la fraternidad nos recuerda la doble dimensión de la política, inscrita en su misma etimología: la palabra *política* deriva a la vez de *pólemos*, guerra, y de *polis*, el ámbito de vida en común. Claro que *pólemos* es la guerra precisamente contra los enemigos de la polis; no es la guerra interna, la *stasis*, que disuelve la polis.

Si olvidamos la dimensión armónica de la vida en común y reducimos la política a un enfrentamiento constante entre amigo y enemigo, no hay posibilidad de que haya ciudad ni desarrollo de una vida que valga la pena. Pero, si olvidamos la dimensión conflictiva, si

consideramos que la vida en común es intrínsecamente armónica, cuando surge un conflicto, pensaremos que se da por culpa de aquellos que no son propiamente parte de la sociedad y por eso no son buenos ciudadanos: el dirigente social, el mapuche, el sindicalista, el judío de la Alemania nazi...

En este sentido, la fraternidad nos recuerda que la unidad es superior al conflicto, pero no lo erradica, como enseña uno de los cuatro principios que suele repetir el Papa Francisco.

Asimismo, frente a quienes piensan que la fraternidad es algo a construir por puro “buenismo” o, por el contrario, quienes consideran que hay que imponer la fraternidad, aunque fuera a fuerza de guillotina (Robespierre), el Papa Francisco plantea que la fraternidad no es tanto algo que se construye, sino algo que se reconoce: somos hermanos, y no podemos realizarnos si no actuamos en consecuencia (Mate, 2020, p. 329). Por eso, la justicia social en clave fraterna no se limita a la equidad en los ingresos ni al reconocimiento de los derechos, sino que implica también generar las condiciones necesarias para que cada cual pueda realizarse haciendo algo por sí mismo y por los demás. Quien no tiene un trabajo digno, quien no puede dar lo mejor de sí para transformar el mundo en el marco de sus posibilidades está padeciendo una injusticia. La fraternidad rescata la dimensión de la justicia que Santo Tomás de Aquino llamaba *la justicia general*, como dimensión más elevada que la conmutativa (*do ut des* o justicia de los intercambios) y la distributiva (lo que la comunidad le debe a cada uno de sus miembros por el hecho de ser tal). Así como el liberalismo suele quedarse en el reclamo del reconocimiento de las diferencias y el socialismo en la equidad económica, una postura fraterna exige que se creen las condiciones para que cada cual pueda desarrollar, plena y libremente, su capacidad de brindar sus dones a la comunidad.

Cabe reiterar ahora los versos citados de Hoelderlin pero, quizá, ahora convenga citar también el verso inicial: “Cerca está y difícil es de percibir al Dios / pero donde anida el peligro / crece también la salvación”.

¿Tiene sentido, en el contexto de individualismo consumista que hemos descrito, hablar hoy de fraternidad? ¿O se trata solamente de una expresión de buenas intenciones sin consecuencia alguna sobre la realidad?

Como hemos visto, es precisamente esa necesidad existencial de todo ser humano de seguir el mandato de su estructura antropológica más profunda que, ante el caparazón narcisista que le quiere imponer la sociedad de consumo, se rebela y anhela realizarse,

asumiendo que no puede ser feliz, pero sí puede estar feliz con lo que hace y con lo que está siendo.

Como dice con toda su potencia Afonso Murad (2022):

Afortunadamente, en varias partes del mundo, hombres y mujeres rompen espejos narcisistas, abren ventanas y despiertan a la conciencia planetaria: que somos hijos e hijas de la Tierra, que somos parte de ella y que somos responsables de que el planeta permanezca habitable para nosotros y todos los demás, otros seres, ahora y en el futuro. El grito viene de la Tierra y resuena en los más pobres, más frágiles y desvalidos. Activistas, movimientos socioambientales, educadores, instituciones, empresas, gobiernos y grupos religiosos de diferentes creencias se suman, constituyendo una hermosa y tenue red de contactos, saberes e iniciativas por la justicia socioambiental. Para quienes adhieren a una creencia religiosa, se recrea una espiritualidad con rasgos ecológicos. Se hace un llamado a todos a adoptar un estilo de vida sencillo y alegre que favorezca el florecimiento humano y de todos los miembros de Nuestra Casa Común. Después de todo, los seres abióticos (agua, suelo, aire, energía del sol) y los seres bióticos (microorganismos, plantas, animales y humanos) forman una gran hermandad de cooperación y ayuda mutua.

Creemos que no solo tiene sentido, sino que el Papa Francisco nos marca el camino, pues precisamente “en estos momentos donde todo parece diluirse y perder consistencia, nos hace bien apelar a la solidez que surge de sabernos responsables de la fragilidad de los demás buscando un destino común” (FT 115). Sabernos responsables es la base desde la que asumimos nuestra condición fraterna: soy responsable de mi hermano, de mi hermano hombre, de mi hermana mujer, de mi hermano Sol, de mi hermano asno, de mi hermana Luna. Y esa condición fraterna se expresa concretamente en el servicio, que “es, en gran parte, cuidar la fragilidad. Servir significa cuidar a los frágiles de nuestras familias, de nuestra sociedad, de nuestro pueblo” (Ídem). Es también el cuidado de nuestra casa común y de los derechos de todo ser humano (FT 117).

Reconoce su condición de hermano aquel que contribuye a que cada cual se realice contribuyendo a la realización de los demás, no por “buenismo”, sino porque asume plenamente que nadie se realiza si no es en el seno de una comunidad que se realiza. No una comunidad premoderna que excluya al diferente en nombre de una identidad mal entendida, sino una que constituya su identidad a partir de la diferencia, asumiendo que lo contrario de la diferencia no es la identidad, sino la *indiferencia*. La identidad de lo igual no existe entre seres

humanos, sino que toda identidad se constituye a partir de la relación consigo mismo y con la otredad. El Papa Francisco, en *Fratelli Tutti*, explica esto con mano maestra. Toma la parábola del buen samaritano para analizar la fraternidad no como una imposición desde “arriba”, ni por un impulso sentimental. El samaritano advierte que necesita cuidar a su hermano que está herido al costado del camino para poder completarse él mismo como persona. Supera la distinción egoísmo/altruismo, pues entiende que no puede completarse, realizarse, si no es a partir del cuidado del otro.

En este sentido, no es exagerado entender e interpretar a la demanda de cuidados, tan extendida en todas las latitudes, como un verdadero signo de los tiempos. Como hemos visto, no es casual que uno de los textos más leídos del siglo XXI, la encíclica *Laudato Sii*, comience con la palabra “cuidado”. El cuidado es, precisamente, la actitud que se opone a la depredación leonina; es el resultado de asumir una responsabilidad ante sí mismo, ante los demás, ante la creación entera. Es consecuencia de la escucha atenta del grito de los pobres y del grito de la Tierra. Ante eso, no cabe hacerse el sordo, pero tampoco buscar la solución en respuestas individuales. No es cuestión tanto de ayudar a cruzar el río, sino de construir el puente. La construcción del puente siempre conlleva críticas, pues se tocan intereses: inmobiliarios, de empresas constructores, etc. Es cierto. Pero también es cierto que la fraternidad implica el conflicto, pero no se queda allí: “Hoy estamos ante la gran oportunidad de manifestar nuestra esencia fraterna, de ser otros buenos samaritanos que carguen sobre sí el dolor de los fracasos, en vez de acentuar odios y resentimientos. Como el viajero ocasional de nuestra historia, sólo falta el deseo gratuito, puro y simple de querer ser pueblo, de ser constantes e incansables en la labor de incluir, de integrar, de levantar al caído; aunque muchas veces nos veamos inmersos y condenados a repetir la lógica de los violentos, de los que sólo se ambicionan a sí mismos, difusores de la confusión y la mentira. Que otros sigan pensando en la política o en la economía para sus juegos de poder. Alimentemos lo bueno y pongámonos al servicio del bien” (FT 77).

A modo de conclusión

Más allá de que las conclusiones que pueda sacar cada lector o lectora sean muy probablemente las más ricas e interesantes, proponemos la siguiente: las nuevas realidades exigen elaborar nuevas categorías pero, como señalaba Scannone (2005) siguiendo a Rozenzweig, un nuevo pensamiento no siempre es un pensamiento original, sino que el nuevo pensamiento suele ser el originario. Se trata, entonces, de pensar alternativas a la crisis

contemporánea retomando categorías anteriores a la de Contrato Social surgidas en distintas latitudes. Esto implica un diálogo intercultural que, como tal, no es fácil ni está exento de conflictos, pues es un diálogo necesariamente fraternal, donde ninguna cultura puede sentirse superior a la otra, ni igual a la otra... como pasa entre los hermanos. Un ejemplo de las posibilidades que se abren queda explicitado en este artículo al poner en diálogo los conceptos andinos de Pachamama y de *Sumak Kawsai* con los desarrollos de la metafísica de la relación y la noción de fraternidad universal e ineludible. No se trata de plantear propuestas de laboratorio, sino de buscar las categorías adecuadas para poder pensar mejor las preguntas y, si es posible, encontrar las necesarias respuestas. Pero esta búsqueda no tiene posibilidad alguna de éxito si no se basa en la escucha, en la escucha atenta del grito de los pobres y del grito de la Tierra.

Bibliografía

- Ávila Santamaría, R. (2019). *La utopía del oprimido. Los derechos de la Pachamama y el Sumak Kawsay en el pensamiento crítico, el derecho y la literatura*. Ediciones Akal.
- Cabrera, J. (Coord.) (2008). *Ética Negativa: problemas e discussoes*. Editora UFG.
- Cordero, N. (2005). *Siendo se es. La tesis de Parménides*. Biblos.
- Dahrendorf, R. (1991). *Reflexiones sobre la revolución en Europa*. Emecé Editores.
- Dubet, F. (2020). *La época de las pasiones tristes. De cómo este mundo desigual lleva a la frustración y al resentimiento y desalienta la lucha por una sociedad mejor*. Siglo XXI Editores.
- Del Percio, E. (2014). *Ineludible fraternidad. Conflicto, poder y deseo*. Ediciones CICCUS.
- Dussel, E. “Sobre algunas críticas a la ética de la liberación. Respuesta a Julio Cabrera”. *Revista Diánoia*, XLIX(52).
- Esposito, R. (2020). *Política y negación. Por una filosofía afirmativa*. Amorrortu Editores.

Estermann, J. (1998). *Filosofía Andina*. Editorial Abya-Yala.

Foucault, M. (2007). *Nacimiento de la biopolítica*. Fondo de Cultura Económica.

Francisco. *Laudato si'* (LS) y *Fratelli tutti* (FT) [Encíclicas].

Kusch, R. (2007). *Obras completas*. Fundación Ross.

Mate, M. (2020). “La fraternidad de Francisco, un valor cristiano subversivo”. *Revista Poliedro*, (3).

Murad, A. (2022). *Ecoteología. Ventanas abiertas*. Editorial Poliedro.

Rosanvallon, P. (2006). *El capitalismo utópico*. (1.^a ed.). Ediciones Nueva Visión.

Semán, P. (2023). *Está entre nosotros. ¿De dónde sale y hasta dónde puede llegar la extrema derecha que no vimos venir?* Siglo XXI Editores.

Scannone, J. (2005). *Religión y nuevo pensamiento*. Anthropos Editorial.

El sexo, el derecho y otras instituciones¹¹⁰

Llama poderosamente la atención que mucha gente ponga, en el centro de sus preocupaciones morales, cuestiones relativas a la sexualidad. Este fenómeno es particularmente notable en algunos ambientes cristianos, dado que ni de los Evangelios, ni de la Biblia en general, se deduce fundamento alguno para tal centralidad. Pareciera que temas como los pecados vinculados a injusticias de toda laya o al cambio climático fueran de menor gravedad que algunas prácticas eróticas. Los mecanismos de control parental en internet se activan ante la aparición de un cuerpo desnudo, pero no ante el asesinato a mansalva de centenas de indígenas en los *westerns* de los años sesenta, imágenes disponibles en YouTube sin ningún tipo de restricción. A fines del siglo XX, un presidente norteamericano ordenó bombardear a poblaciones civiles en Europa y en África, pero no generó mayor escándalo, lo que sí ocurrió cuando se supo que había tenido un *affaire* con una becaria en su despacho. Así, podríamos seguir dando infinidad de ejemplos.

Sin duda, Freud, Marcuse y Foucault son tres de los pensadores que brindaron explicaciones plausibles acerca de esta rareza humana. Si hubiese que resumir en pocas palabras la hipótesis central de *El malestar en la cultura*, diríamos que Freud propone que, si los humanos no tuviéramos ningún tipo de límite para hacer lo que nos venga en gana, nos pasaríamos el tiempo buscando nuestra satisfacción sexual. Claro que sería muy posible que C le guste a A, pero C prefiera estar con B, por lo que A tendería a partirle la cabeza a B. De tal modo transcurriría la vida sin que nadie pierda el tiempo en ocupaciones tan poco gratificantes como cocer los alimentos, construir una vivienda, elaborar indumentaria, cazar, cultivar la tierra... pero, entonces, no viviríamos más que unos pocos años y la vida sería solitaria, pobre, desagradable, brutal y breve, según la recordada descripción que hace Hobbes en el *Leviatán*. “Es innegable que el ejercicio de esta función no siempre trae ventajas al individuo, como lo hacen sus otras actividades, sino que por el gusto de un grado de placer excepcionalmente alto, él se ve envuelto por esta función en peligros que exponen su vida y muy a menudo se la exigen”¹¹¹. Por eso la cultura pone límites a Eros y a Tánatos, límites que,

¹¹⁰ Basado en el texto publicado en *Socioscapes. International Journal of Societies, Politics and Cultures*, vol. 4 –1/2 (2023) con el título “*Divergence: Unsettling manifestations of love, sex, law and other institutions*”. Agradezco a los editores de esta revista la autorización para esta publicación en castellano.

¹¹¹ Sigmund Freud (2012). *Introducción al psicoanálisis*. Amorrortu.

obviamente, causan malestar, ya que frenan los impulsos más espontáneos, lo que hace que las gentes no se sientan del todo cómodas en el espacio de la civilización.

En la misma línea, en 1936 Wilhelm Reich escribía *La revolución sexual*, libro en el que critica duramente la moral sexual de entonces y, basándose en investigaciones antropológicas como las de Bronislaw Malinowsky, postula que la represión de la sexualidad que se da a partir de la infancia tiene como propósito producir personalidades obedientes al sistema.

Dos décadas más tarde, Hebert Marcuse dirá en *Eros y Civilización*¹¹² que “para Freud la historia del hombre es la historia de la represión. La cultura restringe no sólo su existencia social, sino también la biológica, no sólo partes del ser humano, sino su estructura instintiva en sí misma. Sin embargo, tal restricción es la precondition esencial del progreso. Dejados en libertad para proseguir sus objetivos naturales, los instintos básicos del hombre serían incompatibles con toda asociación y preservación duradera: destruirían inclusive lo que unen. El Eros incontrolado es tan fatal como su mortal contrapartida: el instinto de la muerte”. Pero, si bien Marcuse comparte esto con Freud, se pregunta por qué hay más represión de la necesaria. ¿Acaso la represión de la masturbación o de las prácticas homosexuales plantean algún peligro para la civilización? ¿Qué tienen de intrínsecamente incompatibles con la asociación y la preservación de la civilización las prácticas “desviadas”? Esta represión sobrante, este “plus de represión” no tendría más sentido que el de someter a la gente en un sentido similar al planteado por Reich. En efecto, señala Marcuse¹¹³ que “el interés de la dominación agrega represión sobrante a la organización de los instintos bajo el principio de la realidad. El principio del placer fue destronado no sólo porque militaba contra el progreso en la civilización, sino también porque militaba contra la civilización, cuyo progreso perpetúa la dominación y el esfuerzo. Freud parece reconocer este hecho cuando compara la actitud de la civilización ante la sexualidad con la de una tribu o una sección de la población ‘que ha obtenido el poder y está explotando al resto para su propio provecho. El temor a una revuelta entre los oprimidos llega a ser entonces un motivo para imponer regulaciones todavía más estrictas’”.

Pareciera que ya está claro cuál es el origen de ese plus de represión: quienes detentan el poder imponen las restricciones libidinales a los oprimidos. En el caso de la sociedad

¹¹² Herbert Marcuse (1983). *Eros y civilización*. Sarpe, p. 27.

¹¹³ Herbert Marcuse. Op. cit., p. 57.

industrial, además, el control de la sexualidad implica que no se disipen energías, que toda la potencia libidinal esté volcada a la producción: “La discusión de esta hipótesis se encuentra enseguida con uno de los valores más estrictamente protegidos de la cultura moderna: el de la productividad [...]. La eficacia y la represión convergen: elevar la productividad del trabajo es el ideal sacrosanto tanto del capitalismo como del estalinismo estajanovista”¹¹⁴. Esto vale para patrones y empleados: todos los miembros del sistema son explotados, aunque, obvio, en distintos niveles.

En los años sesenta del siglo pasado, estas ideas eran hegemónicas en los campus universitarios de Europa Occidental, Estados Unidos y otras latitudes. “Hagamos el amor, y no la guerra” era la consigna *hippie* que conseguía cada vez más adeptos, lo que daba la sensación de que una civilización basada más en Eros que en Tánatos estaba a la vuelta de la esquina. Recomenzar la historia partiendo del triunfo de Narciso y Orfeo sobre Marte y Apolo, la poesía sobre la guerra, la androginia sobre el patriarcado.

Hasta acá, todo parece bastante claro. La represión favorece a los represores; bastaría acabar con esos malvados aguafiestas para que la humanidad pueda ser feliz. Sin embargo, viene Foucault a echar por tierra estos argumentos, pues, en efecto, “bien se sostiene este discurso sobre la moderna represión del sexo. Sin duda porque es fácil de sostener [...] se lo lleva a coincidir con el desarrollo del capitalismo: formaría parte del orden burgués. [...] si el sexo es reprimido con tanto rigor, se debe a que es incompatible con una dedicación al trabajo general e intensiva; en la época en que se explotaba sistemáticamente la fuerza de trabajo, ¿se podía tolerar que fuera a dispersarse en los placeres, salvo aquellos, reducidos a un mínimo, que le permitiesen reproducirse? El sexo y sus efectos quizá no sean fáciles de descifrar; su represión, en cambio, así restituida, es fácilmente analizable”¹¹⁵. Pero hay un problema, y es que esta hipótesis, sin duda, es encantadora, pero no es verdadera, ni siquiera verosímil, porque queda un tema no menor sin responder: si, en efecto, los que dominan imponen esto a los dominados, ¿por qué los que dominan se imponen a sí mismos mayores restricciones sexuales que las que se aplican a los dominados? Si los clérigos ocupan un lugar más alto que los laicos en términos de poder real en las sociedades marcadamente religiosas ¿por qué estos se imponen normas más rígidas, tales como el celibato entre los católicos? Es verdad que no siempre cumplen esas normas, pero acá lo importante no es tanto el cumplimiento de las

¹¹⁴ *Ibíd.*, p. 147.

¹¹⁵ Michel Foucault (2002). *Historia de la sexualidad: la voluntad de saber*. Siglo XXI, p. 12.

normas, sino su misma existencia, y lo cierto es que se autoimponen. Lo mismo acontece con las clases altas: los pobres, los “inferiores” pueden tener una vida sexual sin las ataduras de los sectores dominantes. Por cierto, podría alegarse, en defensa de la hipótesis represiva, que en estos casos entran en juego intereses económicos, cuestiones de propiedad, herencia, que solo afectan a las clases pudientes. Sin desconocer que algo de esto ocurre, pareciera ser una explicación correcta, pero insuficiente, pues, en última instancia, ¿para qué quiere alguien tener dinero si no es para disfrutarlo? En todo caso, si así fuera, ¿qué motiva a esos sectores a sacrificar el impulso sexual en función de preservar el sistema?

Estas sencillas y evidentes cuestiones llevaron a Foucault a replantear el asunto, tomar el toro por las astas y estudiar la historia de la sexualidad desde sus orígenes en Occidente. Propongo que le cedamos la palabra para disfrutar de uno de los fragmentos escritos con esa elegancia y humor que hacen que valga la pena leerlo y releerlo:

Pero tal vez hay otra razón que torna tan gratificante para nosotros el formular en términos de represión las relaciones del sexo y el poder: lo que podría llamarse el beneficio del locutor. Si el sexo está reprimido, es decir, destinado a la prohibición, a la inexistencia y al mutismo, el solo hecho de hablar de él, y de hablar de su represión, posee como un aire de transgresión deliberada. Quien usa ese lenguaje hasta cierto punto se coloca fuera del poder; hace tambalearse la ley; anticipa, aunque sea poco, la libertad futura. De ahí esa solemnidad con la que hoy se habla del sexo. [...]. Después de decenas de años, nosotros no hablamos del sexo sin posar un poco: conciencia de desafiar el orden establecido, tono de voz que muestra que uno se sabe subversivo, ardor en conjurar el presente y en llamar a un futuro cuya hora uno piensa que contribuye a apresurar. Algo de la revuelta, de la libertad prometida y de la próxima época de otra ley se filtran fácilmente en ese discurso sobre la opresión del sexo. En el mismo se encuentran reactivadas viejas funciones tradicionales de la profecía. Para mañana el buen sexo. Es porque se afirma esa represión por lo que aún se puede hacer coexistir, discretamente, lo que el miedo al ridículo o la amargura de la historia impiden relacionar a la mayoría de nosotros: la revolución y la felicidad; o la revolución y un cuerpo otro, más nuevo, más bello; o incluso la revolución y el placer. Hablar contra los poderes, decir la verdad y prometer el goce [...]. La idea del sexo reprimido no es pues sólo una cuestión de teoría. La afirmación de una sexualidad que nunca habría sido sometida con tanto rigor como en la edad de la hipócrita burguesía, atareada y contable, va aparejada al énfasis de un discurso destinado a decir la verdad sobre el sexo, a modificar su economía en lo real, a subvertir la ley que lo rige, a cambiar su porvenir. El enunciado de la opresión y la forma de la predicación se remiten el uno a la otra; recíprocamente se refuerzan. Decir que el sexo no está reprimido o decir más bien que la relación del sexo con el poder no es de represión corre el riesgo de no ser sino una paradoja estéril. No consistiría únicamente en chocar con una tesis aceptada. Consistiría en ir contra toda la economía, todos los “intereses” discursivos que la subtienden ¹¹⁶.

¹¹⁶ Foucault. *Historia de la sexualidad: la voluntad de saber... Op. cit.*, p. 14.

Dejemos por ahora a Foucault (¡como si eso fuera posible!) y atrevámonos a plantear una hipótesis: *La autorrepresión burguesa de la sexualidad responde al goce que les provoca a los miembros de las clases adineradas sentirse legitimadas para ocupar el lugar que, conforme a la estratificación indoeuropea, corresponde al estamento de los orantes*. En palabras más sencillas: la autorrepresión los hace sentirse más puros, más buenos, más... nobles. Pero la condición de noble está dada por la cuna, mientras que el burgués basa su condición en su fortuna, y no en su prosapia. Por lo tanto, necesita legitimarse ante los demás, pero, sobre todo, ante sí mismo. El sacrificio de la vivencia del placer sexual le brinda un goce mayor que el que le brindaría esa vivencia: el goce de creerse moralmente mejor que los demás, de justificar el disfrute de los bienes que le brinda su dinero a través de la ofrenda de las voluptuosidades del sexo. Ahora bien: ¿por qué es la represión sexual lo que los haría sentirse más puros, en lugar de, por ejemplo, el cuidado de los más necesitados (tarea bien vista, pero secundaria: por eso queda librada a las mujeres)?

Me explico: gracias a los estudios de George Dumézil sabemos que la división tripartita de la sociedad que encontramos, por ejemplo, en *La República* de Platón (donde por analogía con las tres partes del alma, la *polis* debe tener en el primer estamento a los sabios, en segundo lugar al de los guerreros y, por último, al de los productores) es una jerarquización arraigada en las culturas de origen indoeuropeo. Así como en la mayoría de las culturas la partición es binaria (quienes están arriba y quienes están abajo, sin perjuicio de que dentro de cada grupo a su vez haya una estratificación, pero respetando la división binaria fundamental), en cambio, en India, la división es en tres estratos bien diferenciados: los *brahmanes* o sacerdotes, los *kshatriya* o gobernantes y guerreros, y los *vaisha* o productores; una cuarta casta, los *shudras* que, en realidad, es una “casta excluida” que no provendría de la misma estructura tripartita, sino que sería un agregado migrante posterior. Esta distinción entre orantes, guerreros y productores caló hondo en el medioevo europeo, donde llegó por diversas vías. Así, en el siglo X, Adalberón de Laon habla de *oratores*, *bellatores* y *laboratores*: los orantes, los guerreros y los productores (campesinos, artesanos y comerciantes), criticando el hecho de que un hijo de *laboratores* pudiera alcanzar la dignidad episcopal. Estos tres órdenes han de perdurar hasta que, en la Revolución Francesa, el Tercer Estado (es decir, el estamento de los productores) tome el poder en reemplazo de los otros dos.

En cuanto a la sexualidad, mientras se espera que los *laboratores* tengan sexo en función de la necesidad de reproducción y los guerreros de modo promiscuo y desaforado en

razón de su carácter más desbordante, quienes ejercen la primera función, los sacerdotes, preferentemente deben ser célibes. Al pasar, vale la pena recordar que el Hierofante o Sumo Sacerdote de la Eleusis era célibe y que, en las cartas del tarot, en sus distintas versiones, el Hierofante es uno de los arcanos mayores, también conocido como *el Papa*... Es decir que la asociación entre celibato y sacerdocio encuentra más fundamento en tradiciones paganas de origen indoeuropeo que en la tradición bíblica y semita. Al respecto, en este diálogo mantenido entre Dumézil y un grupo de los más reconocidos discípulos franceses de Lacan, surge nítidamente el lugar del celibato en la división tripartita:

ALAIN GROSRICHARD. “A pesar de todo estoy sorprendido por los ejemplos que da usted de un poder fundado sobre el celibato o la castración. Por otra parte la mayoría de las veces se trata de la soberanía, un poder de primera función. La castración o la abstinencia eleva a un grado de poder simbólico sin medida común con un poder físico”.

GEORGES DUMÉZIL. “Sí, un poder menos político que religioso, que vale menos para el rey que para el sacerdote. En ‘Júpiter y las víctimas machos’ se trata de Júpiter en calidad de amo de lo sagrado. Y también en tanto que *pater*. Es *pater*, pero de un modo que supera la sexualidad. Conforme a una regla general, sus víctimas son elegidas en virtud de un carácter que se supone tienen en común con él. Ahora bien, está prohibido sacrificarle un macho entero¹¹⁷”.

ALAIN GROSRICHARD. “Pero, sin embargo, el rasgo específico de Júpiter *pater*, es que él es padre, no por ser fecundo, no por producir por medio de una relación sexual, sino al contrario, es tanto más padre puesto que no engendra sino que él crea. Hay algo muy interesante en esa paternidad que crea y que no puede recibir, yo diría en calidad de tal, sino víctimas castradas”.

JOEL GRISWARD. “La libertad de la que habíamos partido, esa libertad del guerrero, los indoeuropeos la entendían también como libertad sexual, expresándose fuera de las leyes que rigen las relaciones de pareja. Entonces ¿sería ir demasiado lejos decir: la sexualidad mientras está reglada, socializada, civilizada, compete a la tercera función, mientras que la sexualidad como desbordamiento violento y sin

¹¹⁷ El macho debe estar castrado. Esto es un elemento muy sólido en favor de nuestra hipótesis, ya que, precisamente, el toro representa por excelencia el elemento masculino.

reglas competaría a la segunda? La sexualidad estaría a caballo sobre las dos funciones”.

GEORGES DUMÉZIL. “El guerrero es un ser que, en toda materia, y no solamente en materia sexual, está siempre en la frontera entre lo lícito y lo ilícito, lo usual y lo excepcional”.

JEAN-CLAUDE MILNER. “De todo esto resalta, según parece, que para la sexualidad, no hay tratamiento de primera función¹¹⁸”.

ALAIN GROSRICHARD. “O que, entre la primera función y la sexualidad la relación es de ignorancia. Está marcada sólo por un rasgo negativo”.

GEORGES DUMÉZIL. “Sí, para un aspecto. Pero Rómulo hace mucho más, Rómulo no es un ancestro, es el fundador”.

ALAIN GROSRICHARD. “Él no tiene hijos, es el padre creador¹¹⁹”.

Más allá del interés que esto, indudablemente, arroja para debatir con mayor seriedad temas tales como el celibato sacerdotal en la Iglesia Católica occidental, lo que acá deseamos plantear es que, entre los siglos XVI y XVIII tiene lugar el proceso de consolidación del capitalismo moderno, merced al cual, por primera vez en la historia del llamado *Occidente*, el estamento de los productores llega a ocupar el poder en sus manifestaciones más importantes: el poder político y el poder de legitimación a través, sobre todo, de la ley (jueces y legisladores establecen lo que es correcto y lo que no lo es) y de la escuela; esto lo logra a partir de que su poder de base, el poder económico, pasa a tener mayor relevancia que el sacerdocio, el abolengo o el valor guerrero. Es decir, el burgués ocupa el lugar tradicionalmente asignado a los *oratores*. Para no sentirse un usurpador, para seguir sintiendo que de algún modo él es superior a los nobles y a los sacerdotes, que ocupa legítimamente los primeros lugares por mérito propio, asume esa primacía ética incorporando el elemento más destacado de la ética sacerdotal: los férreos límites a la sexualidad. Esta renuncia a disfrutar la sexualidad en plenitud produce en su alma un plus de goce derivado de sentirse moralmente superior.

¹¹⁸ La primera función es la de los orantes; la segunda, la de los guerreros; y la tercera, la de los productores.

¹¹⁹ Jesús Jáuregui (ed.). “Conversación con George Dumézil sobre los matrimonios, la sexualidad y las tres funciones entre los indoeuropeos”, en *Revista Debate Feminista*, 1991, pp. 234-260.

Esto da lugar a un doble resultado: por una parte, el burgués se siente superior a las clases inferiores, que practicarían la sexualidad sin frenos ni inhibiciones. Por otra parte, al focalizar la moral en el sexo, el burgués se puede desentender sin ningún tipo de mala conciencia de cualquier supuesta obligación hacia la comunidad. Dejan de ser la justicia o la caridad el eje de la reflexión moral para jugarse la salvación eterna en lo que ocurra en la intimidad de las alcobas. No olvidemos que el préstamo a interés estaba considerado uno de los pecados más graves hasta el siglo XVI.

Por cierto, el estudio del modo en que se realiza esta operación implica una investigación de mucho más largo alcance que el de un artículo como el presente, pero cabe señalar que el orden tripartito (sacerdotes, guerreros y productores) no tiene raíz bíblica, así como tampoco lo tiene la centralidad del sexo en términos de moralidad. Ambos elementos guardan estrecha relación con otro concepto que tampoco tiene presencia en las Sagradas Escrituras: la Naturaleza. El sexo como cuestión moral y la naturaleza como guía de conducta entran en el cristianismo en tiempos del Imperio Romano por influencia del estoicismo en el siglo III, pero serán resignificados siglos más tarde, durante el período que Foucault llama “la época clásica”, es decir, entre las revoluciones burguesas referidas. Ello acontecerá de la mano de la invención del Derecho romano y, concomitantemente, del orden natural en su versión moderna¹²⁰.

El impacto que produce la crisis del ordenamiento tradicional en Occidente motiva que la nueva clase dominante, la burguesía, necesite un ancla firme, un suelo estable, algo que le permita fundar su nueva legitimidad. En efecto, pensemos en la incertidumbre institucional que se produce con la secuela de revoluciones iniciadas con la independencia de Estados Unidos en 1776, continuadas con la Revolución Francesa en 1789, la haitiana en 1805, el posterior proceso de emancipación de América Latina, las convulsiones en Europa entre 1830 y 1848, año en que Marx y Engels advierten que “todo lo sólido se desvanece en el aire”. Al mismo tiempo, la Revolución Industrial se iba consolidando en Europa occidental. Los hacedores y beneficiarios principales de este último proceso, los industriales y los capitalistas,

¹²⁰ Noción moderna que no es la misma que en el medioevo europeo expresa, por ejemplo, Tomás de Aquino, para quien el concepto de *natura* está más cerca del concepto griego de *physis*. La naturaleza moderna tiende a ser vista como eterna, como inmune a los cambios, mientras que la *physis* griega reconocía cambios y continuidades. Así, después del otoño siempre viene el invierno, pero nunca un invierno es igual a otro. Del mismo modo, en todos los agrupamientos humanos hay una organización familiar, pero el tipo de organización puede variar de una época a otra o de un lugar a otro. En todos hay algún modo de administración de la propiedad, pero no en todos la propiedad se concibe de la misma manera.

necesitaban dar forma institucional a las nuevas relaciones de poder pero, claro, no es fácil generar instituciones estables en medio de mutaciones tan profundas. Se acude, entonces, como ya se había hecho en otras ocasiones¹²¹, a un supuesto derecho que habría nacido en Roma y habría perdurado por la fuerza y el vigor de “lo clásico”. En realidad, esto no es sino el resultado de una extraordinaria operación consistente en recuperar la recopilación, efectuada en Bizancio por el emperador Justiniano, de las enseñanzas y dictámenes de algunos juristas de una Roma que ya había dejado de existir hacía siglos¹²². El propio Justiniano no pudo imponer ese derecho bajo su gobierno en el siglo VI, porque la realidad social, económica y cultural bizantina no era apta para ser regida por aquel corpus normativo. Mucha menos relación iba a tener con el siglo XIX europeo, pero sirvió como una suerte de mito legitimador de la propiedad, el Gobierno y, sobre todo, el nuevo derecho gestado primero en el continente europeo y luego en otras latitudes a partir del modelo expresado por el Código de Napoleón.

Junto con esta operación consistente sobre todo en alejar a la historia del derecho¹²³, se realizaron otras dos operaciones similares, cifradas en evitar que la filosofía y las ciencias sociales se ocuparan sistemáticamente del estudio del derecho. Así, en los programas de estudio de las carreras de historia, filosofía o ciencias sociales, casi no ingresa el Derecho como objeto de conocimiento, a pesar de su relevancia crucial para entender la vida en común y a pesar también de que los filósofos más connotados como Hegel o los iniciadores de las grandes corrientes de la sociología, como Marx, Weber o Durkheim, tuvieron una clara preocupación por estudiarlo. Pero con el tiempo, fueron haciendo carrera docentes para quienes el objeto de estudio de la filosofía es la filosofía, o el objeto de estudio de la

¹²¹ “La reconsideración romanista habría asumido, en toda Europa, un carácter peculiar: casi siempre en sus períodos más decisivos —en el siglo XIV, el XV y el XIX— habrían coincidido con la consolidación de innovaciones jurídicas cruciales (siendo que) la más importante para nosotros concierne a las épocas de las revoluciones y codificaciones romanista-burguesas en Francia, Italia y Alemania [...] y a los años en torno a la Primera Guerra Mundial”. Aldo Schiavone (2009). *IUS. La invención del Derecho en Occidente*. Adriana Hidalgo, p. 29.

¹²² Un detallado estudio de la trama compleja que permitió la instauración de un modo de disciplinamiento social tan fuerte como es el Derecho a partir de la “invención” de un Derecho Romano capaz de trascender el tiempo y del espacio, y de su utilización como fundamento de un discurso que consolida una maquinaria jurídica pretendidamente neutral, alejada de la política y con el poder de determinar lo correcto y lo desviado se encuentra en el citado texto de Schiavone.

¹²³ “... la mirada de los romanistas-juristas se disoció radicalmente de la naciente historiografía sobre la antigüedad clásica para no encontrarla nunca más [...]. Entre tradición romanista y conocimiento histórico del derecho romano se determinaba así una incompatibilidad radical, que habría de condicionar a toda la cultura europea”. (Schiavone, *op. cit.*, p. 36).

sociología es la sociología. Entonces, en lugar de estudiar al derecho existente, se dedicaron a estudiar a Hegel, Marx, Weber o Durkheim. Asimismo, en las carreras de abogacía, la enseñanza de la historia del derecho, la filosofía o la sociología jurídica están en manos de abogados, muchas veces sin formación rigurosa en aquellas disciplinas, que suelen reducir la filosofía a un mero análisis lógico formal de las normas, y la sociología a una descripción fenomenológica sostenida en estadísticas acerca del funcionamiento de algún instituto en particular. Pero, como, igual, el peligro de un pensamiento divergente está siempre presente, como surgen docentes que no se conforman con esos programas y procuran ir más allá, para aventar el riesgo que acarrea la posible vinculación de la realidad con la norma, se ha generado una estrategia destinada a considerarlas “asignaturas menores” sin la relevancia de las asignaturas codificadas, en especial del Derecho Público y Privado, que basan su prestigio en ser herederos de aquellos *jus publicum* y *jus privatum* que jamás existieron...

Antes del período señalado de las grandes transformaciones ocurridas en Europa y también en otras latitudes culturalmente tributarias, la encargada de legitimar conductas e instituciones era la religión. A partir de entonces, lo “correcto”, lo “normal” habrá de ser lo prescripto como tal por el derecho, siendo las conductas o instituciones no conformes al mismo, asumidas como “desviadas”¹²⁴. Claramente, lo “correcto” no puede ser cuestionado; debe asumirse como algo natural, como lo que está ahí, cuyo cuestionamiento resulta tan absurdo como plantearse que no es correcto que el océano Atlántico quede al este de América y el Pacífico al oeste, o que Colombia quede al sur de Panamá. En este proceso, resulta clave dar a entender el Derecho romano como una suerte de expresión positiva del orden natural de las cosas. El problema es que el orden de la naturaleza se opone al orden de la libertad: así como no tiene sentido plantear en términos de libertad que la Cordillera de los Andes quede al oeste de Argentina, tampoco tendría sentido plantear en esos términos instituciones “naturales” como el derecho de propiedad privada, la familia monogámica heterosexual, o las sillas en el aula mirando hacia el profesor y hacia el pizarrón. Esto llevará a concebir lo acorde al supuesto derecho natural como lo que debe ser y las conductas contrarias como “desviadas”.

¹²⁴ Analizo el paso de la legitimación religiosa a la legal, con especial detalle en América Latina, en *La condición social. Consumo, poder y representación en el capitalismo tardío*. Baudino, 2010.

Tal es la fuerza que adquiere la norma¹²⁵ en la construcción de la normalidad que aún hoy encontramos gente que procura concebir diversos modos de relaciones humanas según se ajusten o no a lo que “debe ser”, acudiendo a normas de derecho positivo, ya sea estatal, eclesial, o lo que fuere: lo importante es que, en lugar de tratar de entender la realidad, se procura conocer el supuesto “deber ser” contenido en la letra de una norma, un deber ser que tiene la misma fuerza que si se tratara de la ley de gravedad para, a partir de allí, decidir si cierto tipo de relación amorosa, de vivencia de la sexualidad o de convivencia son “normales” o “desviadas”.

El concepto de divergencia pone en entredicho este orden. “En términos generales la divergencia está referida a un proceso dinámico de interacción entre líneas de acción social que mantienen una relación dialéctica, las cuales se expresan formando un campo de separación al distinguirse por las diferencias sobre intereses, creencias o valores existentes entre sus actores, lo que provoca u conflicto y representa una situación de diversidad”¹²⁶ (Silva, 2011, p. 115) No obstante, si bien la relación entre las líneas de acción social es de tipo dialéctica, no se trata ni de la dialéctica hegeliana ni de la marxista, al menos no en sus formulaciones más “escolares”, sino a una relación de índole anadialéctica, pero eso ya es otro tema.

Amor y divergencia

Hablemos de divergencia: el aporte que hace el pensador colombiano Germán Silva a la criminología se extiende mucho más allá del campo de esta disciplina para el que ha sido inicialmente propuesto. Como acontece con casi todo término, la divergencia (o lo que Silva entiende por tal) se comprende mejor a partir de sus oposiciones que mediante una definición por género y especie propia del diccionario. Es que las categorías empleadas para describir la realidad social son, en sí mismas, un elemento clave en la construcción de esa misma realidad. De ahí la importancia de designar de un modo distinto a lo naturalizado tanto por la tradición estructural-funcionalista con el concepto de “desviación”, así como por posturas radicales de la teoría crítica para las que toda conducta no conforme a lo institucionalizado se explica en términos de confrontación dialéctica. Claro que en ambos casos se trata, en última instancia, de emplear las palabras más como armas arrojadas que como instrumentos para tratar de

¹²⁵ Para un desarrollo del concepto de “norma” como sinónimo de ley a partir de la modernidad, ver el capítulo siguiente: “La falacia de los derechos reproductivos”.

¹²⁶ Silva García. *Criminología. Teoría sociológica del delito...* Op. cit., p. 115.

describir y entender la realidad. Conservadores y revolucionarios se asumen como oponentes en una suerte de batalla cultural en la que ganará quien imponga su lenguaje, sin importar demasiado que ese lenguaje se ajuste a la realidad pues, así lo creen unos y otros, es el lenguaje lo que hace a la realidad. Sin ánimo de entrar en esa batalla, sino tratando de entender un poco mejor lo que pasa y lo que nos pasa, me limitaré a dar un ejemplo: como vimos, hubo largos siglos en los que el préstamo a interés estaba prohibido en Europa; no obstante, por más prohibido que estuviese, tanto nobles como artesanos y mercaderes, en ocasiones, no tenían más remedio que tomar un préstamo a interés. Entonces, ¿cómo calificar la conducta de quienes prestaban: se trataba de una conducta desviada o de una conducta revolucionaria? Si aceptamos calificarla como desviada, ¿no podríamos también calificar como desviada a la norma que prohibía el préstamo a interés? Al menos, era desviada con relación a la práctica de quienes tomaban o brindaban el préstamo. Si la calificamos como revolucionaria, ¿en qué sentido lo hacemos?, ¿acaso unos u otros, al prestar o tomar el préstamo, pretendían cambiar el orden establecido? Pareciera que no. Doy este ejemplo porque el tiempo nos permite apreciar mejor la situación pero, en rigor, esto mismo vale para cualquier norma. Pero, si en lugar de desviación o de revolución se emplea el concepto de divergencia, se adquiere mayor precisión descriptiva: el préstamo es tan divergente con respecto a la norma prohibitiva como la norma que prohíbe es divergente con respecto a la práctica de prestar a interés.

Pero no vamos a detenernos a desarrollar las implicancias de este concepto para la criminología por varias razones: porque el propio autor lo hace con pluma maestra, porque hay ya una interesante producción al respecto y, sobre todo, por no ser la criminología tema de mi especialidad. En cambio, quisiera que este ensayo sea continuidad de las conversaciones mantenidas en la acogedora casa de campo de Germán en Anapoima, en las afueras de Bogotá, con colegas de Rusia, Brasil, Panamá, España, Perú, Argentina, Colombia... sin fronteras geográficas o temáticas para esas cautivantes tertulias surgidas de la generosa hospitalidad de nuestro anfitrión.

Es en este clima dialogal que propongo que, ya que veníamos hablando de sexo, sexualidad y divergencia, abordemos un tema relacionado: el amor,¹²⁷ como un buen instrumento conceptual para explicar lo que entendemos por divergencia. Si bien hay que

¹²⁷ Hago referencia sobre todo al tipo de amor que los griegos llamaban *Eros*, no al de amistad (*philia*), al altruista (*ágape*), al de familia (*storge*) o al amor propio (*philautía*).

evitar el error de relacionar estos conceptos de modo demasiado estrecho, como si el sexo debiera ser la continuación del amor por otros medios o a la inversa, también conviene evitar el error contrario: pensar que entre sexo y amor no hay relación alguna. Pocos temas como el amor han sido puestos en el banquillo del acusado de crímenes por demás diversos y contradictorios y en pocos queda más clara la potencialidad descriptiva del concepto de divergencia. Así, es denunciado por conservadores como el causante de conductas “desviadas” cuando sus manifestaciones se han dado fuera de los cánones hegemónicos pero, por otro lado, en su versión romántica, es acusado por el progresismo de mantener el orden social patriarcal heteronormativo, obturando las prácticas y conductas alternativas que permitirían la emancipación respecto a ese orden. No hay cancionero revolucionario en el mundo que no incluya temas ensalzando al amor por su potencia de subvertir todo orden establecido, y tampoco faltan los revolucionarios que cada 14 de febrero se ensañan contra su deriva consumista. A la vez, como señalamos en el primer capítulo de este libro, a pesar de que una parte no menor de los casos que llegan a los estrados judiciales tienen que ver con el amor, tanto en cuestiones de familia o penales (suelen ser los casos más obvios) como de otras ramas del Derecho, a pesar de eso, decíamos, no se habla del amor en las carreras de abogacía, así como tampoco se habla de otras emociones. También es el amor el que permite comprender con mayor claridad y precisión por qué podemos confiar en que ningún sistema comunicacional, ninguna inteligencia artificial o ninguna lógica algorítmica puede (ni podrá) (al menos por un buen tiempo) colonizar por completo nuestro yo más profundo. Que la imposibilidad de agotar un tema tan importante como complejo no nos acobarde para, al menos, esbozar algunas reflexiones que puedan tener alguna utilidad.

Sugiero que iniciemos esas reflexiones a partir de algunas historias pues, si un relato es capaz de mantener incólume una notable popularidad durante varios siglos, ha de ser porque contiene elementos que pueden darnos material para pensar. Sin duda, “El gato con botas” está entre esas historias, razón por la cual vale la pena comenzar este acápite con algunas breves reflexiones en torno a las conductas divergentes de sus dos héroes: el gato y el hijo del molinero. En sus versiones más populares, se cuenta que, al morir un molinero, sus dos hijos mayores se quedan con sus tierras y el molino, y queda para el más pobre tan solo el gato... pero el gato no es solamente un gato: el gato es símbolo de la astucia y, en este caso, de la astucia del pobre, de aquel que debe aguzar esa astucia al máximo pues en ello le va la vida. Un gato que habla y que tiene botas: el lenguaje es sinónimo de inteligencia mientras que las botas representan el camino recorrido, la experiencia, de modo que el gato con botas

simboliza la suma de astucia, inteligencia y experiencia. Recordemos que, al inicio de las aventuras, el gato, empleando una serie de ardidés, consigue comerse al ogro dueño del castillo de la comarca (símbolo del poder) y poner en su lugar a su joven amo, haciéndolo pasar por marqués: usurpación de vivienda, títulos y honores. Sin perder el tiempo, apenas se le presenta la primera oportunidad, el gato, siempre mediante ardidés y engaños y contando con la complicidad de su amo, logra que este seduzca a una princesa que pasaba cerca del castillo, simulando su identidad y ostentando las dignidades y haciendas usurpadas, todo sin el menor escrúpulo ni pudor.

Indudablemente, para las teorías criminológicas de cuño estructural-funcionalista, estas conductas entran de lleno en el ámbito de la desviación. Tampoco faltará el intelectual crítico que condene al relato por consolidar la estructura de dominación monárquica y feudal, pues el gato debería haber utilizado su astucia para organizar a todos los jóvenes pobres para acabar con la opresión. Por cierto, los millones de personas que, a lo largo de los siglos, disfrutaron de este relato, esbozarían una socarrona sonrisa al escuchar alguna de estas explicaciones. Y, creo, tendrían razón. Porque la conducta del gato es una conducta divergente con respecto al orden social establecido pero, a su vez, el orden social es divergente con respecto a la concepción del mundo que tienen el gato y su amo. Es obvio que la intención que persigue el cuento es otra: atiende aspectos muy profundos de la necesidad del niño de sentir que es capaz de realizar grandes hazañas, aun siendo el menos afortunado¹²⁸, identificándose con el joven molinero y aprendiendo, así, a confiar en su propia astucia. Este ejemplo, en su aparente simpleza, nos está señalando una serie de derivas potenciales que cabría seguir a partir del concepto de divergencia. Una de estas es que cada persona humana es divergente en sí misma: el joven suele estar en desacuerdo con lo que le propone el gato, o sea con su propia astucia, lo que también le pasa al niño... y al adulto, pues de esto se trata en buena medida la esencia de lo humano: de ser divergente con respecto a sí mismo sin que ello implique ser incoherente. Pero no nos adelantemos.

Pensemos en las enseñanzas que podemos extraer de otro ejemplo, un poco menos popular, pero igualmente simbólico: la tragedia de Tristán e Isolda, relato que se remonta al menos al siglo XII y que desde entonces viene siendo retomado en distintas versiones. Según una de las más conocidas, la reina Blancaflor da a luz a Tristán poco después de enterarse del asesinato de su marido, el rey Rivalén de Leonís. Tomando al bebé en sus brazos, le dice:

¹²⁸ Cfr. Bruno Bettelheim (2012). *Psicoanálisis de los cuentos de hadas*. Crítica.

“Hijo mío, durante mucho tiempo he deseado tenerte; ahora estoy viendo a la más hermosa criatura que haya nacido de mujer. Triste te doy a luz y triste es la primera caricia que te hago. Por tu causa tengo una tristeza que me matará. Y, como has venido al mundo con tristeza, te llamarás Tristán. Cuando hubo dicho estas palabras, besó a su hijo y, acto seguido, expiró”¹²⁹. ¿Cómo es posible que al mismo tiempo diga que durante mucho tiempo ha deseado tenerlo, que está viendo a la criatura más hermosa... y a la vez diga que por su causa tiene una tristeza que la matará? Nada nos dice la historia al respecto, pero tampoco hace falta. Solo un loco pediría que una madre en esas circunstancias no tenga divergencias con respecto a sí misma. Pasado un tiempo, Tristán, sobrino y vasallo del Rey Marcos, se compromete a traer a Isolda a la corte de Marcos para que este se case con ella y la haga su Reina, pero en el camino toman por accidente un filtro amoroso, y ya sabemos lo que pasa en estos casos. Isolda cumple su palabra; se casa con Marcos y todo el resto de la trama nos plantea las divergencias de Tristán e Isolda con respecto a sus propias emociones, debatiéndose ambos entre la llama de la pasión y el sentimiento de lealtad a Marcos. Así se suceden idas y vueltas que parecieran interminables, hasta que por fin los amantes, en lugar de aceptar su destino y decidir o bien no verse más, o bien correr el riesgo de verse de vez en cuando y a escondidas, no pueden sosegar su deseo de estar unidos del todo y para siempre, pagando con la muerte la ilusión de completitud. Quizá sea en la versión de Wagner donde esto se manifiesta con toda su potencia, cuando en la escena segunda pone en palabras de Tristán: “Así moriríamos para estar juntos, eternamente unidos, sin fin, sin despertamiento, sin temor, sin nombre, rodeados del amor, entregados completamente a nosotros mismos para vivir solamente por el amor [...]. Tú, Isolda; yo, Tristán, ya no soy más Tristán, no Isolda; sin nombre, sin separación”.

Como nos enseña el psicoanálisis, nadie es igual a sí mismo; nadie es una sustancia acabada y completa en sí, ni puede serlo con nadie, por más anhelo de ser uno con el otro, “sin nombre, sin separación”, como pretendió el infortunado Tristán. Esto nos pone a tanta distancia del amor romántico que cree que es posible encontrar esa plenitud en la “media naranja” o la plena realización personal en la familia heteronormada, como de cierto feminismo utópico que postula: “Tú eres tu propia naranja” o “Cásate contigo misma, que ya eres completa”. En ambos casos, conforme a la subjetividad de cada época, se le exige al amor lo imposible: llenar esa falta que nos constituye, olvidando que “el amor es el encuentro entre dos faltas que nunca se puede colmar. Se busca al otro para que acompañe en esa falta y

¹²⁹ Joseph Bédier (2011). *La historia de Tristán e Isolda*. Acantilado, p. 16.

no para que la colme. La pareja es el desafío de soportar juntos algo que no se puede resolver”¹³⁰.

Pero hay una buena noticia: es precisamente esa escisión, esa hendidura constitutiva del ser humano la que impide que la persona sea totalmente colonizada por el sistema y, por ende, lo que garantiza que siempre habrá divergencia: divergencia del sujeto consigo mismo (“Yo no tengo por qué estar de acuerdo con lo que pienso”¹³¹), divergencia del sujeto con respecto a las normas jurídicas positivas, divergencia de las normas jurídicas positivas con respecto a otras estructuras normativas dentro del mismo sistema social (normas de culturas no hegemónicas, modas reactivas, etc.) como las más notorias pero no únicas manifestaciones de aspectos de la vida en común que cuadran dentro del concepto de divergencia.

Esa disonancia con nosotros mismos, esa diferencia ontológica constitutiva de nuestro “yo” más profundo, se vincula directamente con lo que Freud denominó “el inconsciente”. Como explica Constanza Michelson¹³², “lo inconsciente es una política de resistencia al control”. Esto es central para entender por qué es posible anhelar un mundo más justo: lo que nos constituye más cabalmente es aquello que no es, como explica el antiguo poema oriental de la ventana que vimos unas páginas más atrás. Ahí radica la imposibilidad de un sistema social que pueda detentar un control pleno y total sobre cada individuo y, por ende, aquí radica también la permanente posibilidad del cambio. No hay posibilidad de ninguna tecnología *hackee* por completo nuestro cerebro ni lo formatee como si fuera un disco rígido, pues precisamente esa grieta, ese error, hace que siempre quepa la salida divergente. Es que “es en esa grieta donde habita lo singular de cada ser humano, justo en el punto en que podemos decir algo tan extraño como ‘No estoy de acuerdo con lo que pienso’. Si nos preguntáramos cuál es el verdadero yo en ese desdoblamiento, la respuesta es que la verdad de lo humano es justo esa distancia que quiebra la continuidad del ser. Existimos en el desvío de los discursos totales, en el fracaso del intento de la coincidencia plena con cualquier estructura”¹³³.

¹³⁰ Jorge Alemán (2023). *Breviario político de psicoanálisis*. Ned Ediciones, p. 16.

¹³¹ Esta frase pronunciada en una entrevista por un futbolista chileno sirve a Constanza Michelson para efectuar una interesante aplicación de estos conceptos básicos del psicoanálisis a la sociedad contemporánea. Ver Constanza Michelson (2021). *Capitalismo del yo*. Paidós, p. 32.

¹³² Michelson. *Op. cit.*

¹³³ *Ibidem*, p. 34.

Gracias a este instrumental teórico, estamos ahora mejor equipados para continuar con nuestro tema: el amor como fuente de divergencia en el plano social. Permítaseme una última referencia a una historia tradicional europea, previa a la consolidación y expansión del capitalismo o, lo que es más o menos lo mismo, previa a la irrupción de América en Europa: me refiero a los amantes que mueren por no responder a las normas de apellidos y abolengos, como *los amantes de Teruel* o *Romeo y Julieta*. Si bien en estos casos queda claro que, cuando el amor no permite “filtraciones”, cuando se piensa que el amado o la amada, y solo él o ella, puede llenar el vacío existencial, lo que acontece es la anulación recíproca, la mutua fagocitación, la muerte¹³⁴. Pero estas historias también nos hablan de lo difícil que es para el orden constituido enfrentar la pasión de eso que, con toda la polisemia del caso, llamamos *amor*. No deja de llamar la atención su difusión en el marco de un orden estamental, donde el apellido (Capuleto, Montesco) marca la ubicación en la sociedad, establece quién manda y quién obedece, y en torno a lo cual gira toda la vida en común.

La historia de las historias de amor nos muestra que esas divergencias entre las pulsiones amorosas y las costumbres instituidas no son hechos aislados, sino que hacen a la divergencia entre la estructura misma de la pasión y la de la institución. Como en toda divergencia, la relación es recíproca: divergencia de las conductas y acciones fruto de la pasión con respecto al orden instituido y divergencia de este orden con respecto a los dictados del amor. Esto no ha cambiado demasiado a lo largo de los tiempos. En efecto, las novelas, la cinematografía, el teatro y la televisión siguen tomando al amor romántico como ideal, a pesar de su divergencia con la exigencia de que cada cual sea un exitoso empresario de sí mismo. El sistema económico concibe a cada ser humano como un mero recurso e, incluso, muchos se ven a sí mismos como tales. En este ordenamiento, las personas se vinculan explícitamente sobre la base del lucro y del interés; todo vínculo se justifica sobre la base del rédito que se obtenga de este. “En última instancia, los socios comerciales son intercambiables dentro del mercado y las relaciones varían con las circunstancias económicas, mientras que en el marco del amor romántico, la persona que amamos y con la cual nos sentimos unidos es única e

¹³⁴ Es interesante traer a colación las reflexiones de pensadores como Levinas, Jean Luc Marion o Scannone acerca de la importancia del tercero para evitar que el otro sea visto meramente como un *alter ego*, reducido a objeto destinado a completarme en mi narcisismo. El tercero (Dios, el hijo, el o la amante, una causa política) impiden esa cerrazón. Por eso, dirá Greshake que Dios es Trino y solo después es Uno. Dios es idéntico a sí mismo, pero no es igual a sí mismo, tal como nos pasa a los humanos. O, para decirlo con las palabras de Mario Benedetti: “Si te quiero es porque sos / mi amor mi cómplice y todo / y en la calle codo a codo / somos mucho más que dos [...] te quiero porque tus manos / trabajan por la justicia”, donde la justicia ocupa ese lugar del tercero, lo que hace que la pareja dé frutos, genere vida en lugar de autodestrucción. Otra vez la divergencia...

irreemplazable”¹³⁵. Más aún, ante el altar del amor han de sacrificarse todo otro tipo de consideraciones, en especial las de carácter económico. “El amor romántico no es racional sino irracional, no es lucrativo sino gratuito, no es utilitario sino orgánico y no es público sino privado”¹³⁶. Es decir, el amor no se llevaría bien con los ideales que propone el mercado. Y, sin embargo, las industrias culturales que dependen del sistema capitalista siguen generando productos con toda esta carga valorativa contraria a ese sistema. Obviamente, los líderes de las industrias culturales no tienen por objetivo consolidar el capitalismo, sino ganar dinero y, para tal fin, producen lo que los consumidores quieren.

“Contrariamente a lo que ciertas interpretaciones conspirativas proponen, en el sentido de que la industria cultural en general y, en especial, la cinematográfica, son creaciones imperialistas destinadas a imponer el estilo de vida de Estados Unidos, lo cierto es que, vale insistir, el principal objetivo no es político, sino comercial. Una de las productoras icónicas, sin duda, es Disney y, por la importancia que sus películas tienen en la conformación de los ideales de cómo vivir la experiencia del amor en niños y adolescentes, conviene tener presente que “una película de dibujos animados de la compañía Disney está pensada para la venta masiva internacional, incluyendo *merchandising* de muñecos, ropa, mochilas y otros objetos [...]. No se trata de películas experimentales ni marginales y no están destinadas a élites intelectuales de ningún tipo. La compañía produce una por año y le dedica mucho esfuerzo y dinero. Por lo tanto, las ideas que se transmiten en estas películas no son nunca demasiado atrevidas. Por el contrario, en general expresan y enseñan valores que un porcentaje importante del público está de acuerdo con enseñar a sus hijos. Por esa razón [...] reflejan en gran parte los cambios y las fijaciones de los conceptos estadounidenses sobre la familia, la discriminación, la mujer, el heroísmo, las clases sociales”¹³⁷ (Averbach, 2013, p. 467).

Cuando el sistema necesitaba mujeres sumisas encargadas de reproducir la fuerza laboral para las industrias que requerían mano de obra masiva y para reproducir los soldados que iban también masivamente al frente de combate desde la Primera Guerra hasta Vietnam, las heroínas respondían a ese estereotipo: *Blancanieves*, *Cenicienta* o *La bella durmiente* fueron icónicas en tal sentido. Si bien no aparecían los hijos en el film, es evidente que su

¹³⁵ Eva Illouz (2009). *El consumo de la utopía romántica*. Katz, 2009.

¹³⁶ Illouz. *Op. cit.*

¹³⁷ Mágina Averbach (2013). “Las últimas películas de dibujos animados de la Compañía Disney: ¿cambios de actitud?”. Pozzi y Nigra (comp.) *Huellas Imperiales*. Buenos Aires. Ediciones CICCUS, pp. 467-474.

propósito era casarse para ser madres¹³⁸. Pero, cuando por el impacto de las nuevas tecnologías, el sistema ya no requiere tantos trabajadores (pues el programa informático reemplaza al operario) ni tantos soldados, sino que requiere que se consuman productos con mayor valor agregado, conviene que la mujer salga a trabajar, a competir con el varón. De ese modo, en la casa hay dos ingresos y menos hijos, por lo que queda dinero para cambiar el televisor, ir al cine con frecuencia, etc. Por ende, las heroínas centrales de las nuevas producciones son mujeres empoderadas que no están pendientes de que venga el príncipe azul a salvarlas, no tienen mayor interés en la maternidad, no siempre son “buenas”, e incluso, desde *Mulan* (1998) en adelante, el amor de pareja no necesariamente ha de ser el eje argumental¹³⁹. El caso es que se trata ahora de productos dirigidos a padres que nacieron cuando, en Estados Unidos y en el resto del mundo, muchos movimientos proclamaban al amor libre como uno de sus objetivos. Los hijos de aquellos padres crecieron en un ambiente de aceptación o, al menos, no tan represivo como había sido anteriormente.

Claro que el amor libre, entre otras cosas, significa “libre del otro”, de modo que “si en la revolución de los sesenta se pretendía quebrar las fórmulas represivas del capitalismo, la revolución neoliberal logró simplificar las consignas y engancharlas con la subjetividad idónea para el consumo”¹⁴⁰. La sociedad contemporánea, “si bien ha convertido la flexibilidad en una característica que libera al amor de sus formas rígidas, no tolera la dependencia y más bien promueve la autoayuda como solución privada a la falta de seguridad, compromiso, lealtad. Antes que revolución, el amor moderno genera ansiedad”¹⁴¹. La escisión, la hendidura que nos constituye como sujetos, lógicamente, también caracteriza a la gente de nuestra época: al mismo tiempo que se anhela una relación libre del otro, se caen los puentes de París por el peso de los candados que los amantes les ponen como prenda de la duración de su vínculo.

¹³⁸ La idea de maternidad, el nacimiento, lleva a la idea de inicio y este a la de final. La vida y la muerte, Eros y Tánatos, están asociados en nuestro inconsciente. En un tiempo de guerras donde la muerte estaba tan presente en los hogares norteamericanos, es comprensible que ni Mickey, ni Donald, ni casi ningún personaje importante tenga hijos o esposa como un modo de dejar al nacimiento y, por ende, a su contrapartida la muerte, por fuera de las historias.

¹³⁹ Vale señalar al pasar la emergencia del amor fraterno entre Elsa y Anna en *Frozen* o del amor entre nieto y abuela en *Coco*, dos excelentes películas que plantean interesantes reflexiones en cuanto a divergencia (o no divergencia: alerta de *spoiler*) de sus personajes más queribles con respecto a sus mandatos.

¹⁴⁰ Michelson. *Capitalismo del yo...* *Op. cit.*, p. 126.

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 127.

Como siempre, el capitalismo toma esto y lo usa también en su propio beneficio: amor y negocio parecen incompatibles, renegamos del amor romántico... pero el amor romántico es un buen negocio: desde tarjetas y bombones de chocolate con forma de corazones para San Valentín hasta cruceros a lugares exóticos. En líneas generales, en buena medida, el consumo está ligado al ocio y este, a su vez, está ligado al cortejo y la seducción, tanto de modo directo como indirecto. Así, en general, se tiende a identificar el momento o la ocasión romántica con alguna actividad de consumo, como cenar en un restaurante elegante, ir al cine, al teatro o a un recital, vestir a la moda, etc. Pero, además de estos consumos vinculados directamente a la cita romántica, la publicidad también tiene en cuenta el potencial erotizante de otros objetos de consumo, como puede ser un automóvil de alta gama, un reloj o un iPhone.

Quizá, la mejor forma de entender las consecuencias políticas y jurídicas que todo esto tiene, radique en que el amor nos hace ver que no podemos estar felices sin amor, que el amor de Eros, como bien sabían los griegos, nos expone sin protección ante la falta, la falta que nos constituye, la falta que nos impide hacernos los distraídos, que nos exige advertir que nadie se salva solo. De los cinco amores a que hacían referencia los griegos, el de Eros es el que nos mueve con más fuerza, con la fuerza de la pasión, y a la vez es el que nos da la posibilidad de descubrir que, si queremos realizarnos a nosotros y a quien amamos, debemos trascender el dual, evitar el riesgo de la mutua fagocitación, de terminar como Tristán e Isolda o como Romeo y Julieta. El simbolismo de la Trinidad es fascinante: Dios no es igual a sí mismo; la esencia de Dios es ser relación. Si nosotros somos imagen y semejanza de ese Dios, debemos aprender a amarnos pues, sin esa relación primaria con nosotros mismos, sin *philautía*, no hay realización posible. Quien no se ama cree que nada puede hacer, ni por sí mismo ni por nadie, pero quien solamente se ama a sí mismo tampoco nada puede hacer. El amor como *philautía* nos muestra que no somos iguales a nosotros mismos, pues amarse a sí mismo implica una suerte de desdoblamiento, como si nos mirásemos en un espejo; ese amor es necesario, pero insuficiente. Eros, como vimos, nos señala la falta. Pero es gracias a la *philia* que podemos alcanzar otro tipo de felicidad, compartiendo la amistad; es en el amor de familia, *storge*, donde encontramos protección y consuelo, pero es en el *ágape* donde descubrimos la importancia de ser comunidad, donde presentimos que somos eternos, como decía Spinoza y algún otro pensador cuyo nombre estuvo tanto tiempo prohibido en la Argentina.

La falacia de los derechos reproductivos: entre la sangre, la sexualidad y el cuidado¹⁴²

El primero de los vicios del lenguaje se da cuando los hombres registran sus pensamientos equivocadamente, por la inconstancia de significación de sus palabras; con ellas registran concepciones que nunca han concebido, y se engañan a sí mismos.

Thomas Hobbes, *Leviatán*

Presentación

Los seres vivos no se reproducen. No son copia fiel de ningún original, ni resultado de una producción en serie. Menos aún los seres humanos. Llama, pues, la atención el empleo del término *reproducción* para calificar los derechos procreativos o generativos. La historia del concepto muestra su vinculación con lo que Foucault llama “pasar de la simbólica de la sangre a la analítica de la sexualidad”. Veamos: adaptando libremente a Foucault, cabe afirmar que en toda sociedad se da un modo de ejercicio de la soberanía y de regulación biopolítica¹⁴³. En la Europa previa al capitalismo, el soberano (como en muchos otros rincones de la Tierra) ejercía el poder de hacer morir o dejar vivir: “Quizá haya que referir esa forma jurídica a un tipo histórico de sociedad en donde el poder se ejercía esencialmente como instancia de deducción, mecanismo de sustracción, derecho de apropiarse de una parte de las riquezas, extorsión de productos, de bienes, de servicios, de trabajo y de sangre, impuesto a los súbditos. El poder era ante todo derecho de captación de las cosas, del tiempo, los cuerpos y finalmente la vida” (Foucault, 2002, p. 164). La gran transformación que comienza a darse embrionariamente a partir de la irrupción de las riquezas de América en Europa y que se consolida con la Revolución Industrial hace que la sustracción ya no sea la forma decisiva, sino solo una más entre una serie de funciones destinadas a controlar, vigilar, organizar y aumentar las fuerzas que somete: “un poder destinado a producir fuerzas, a hacerlas crecer y ordenarlas más que a obstaculizarlas, doblegarlas o destruirlas” (Foucault, 2002, p. 164). Es decir, un poder que basa su propia subsistencia en su capacidad de reproducir la vida y la riqueza pero, al reproducir, deja de lado lo irreproducible de cada uno. Marx denunció este proceso bajo el nombre de “modo de producción capitalista”; Weber lo

¹⁴² Texto publicado en la *Revista Latinoamericana de Sociología Jurídica*, N.º 1, agosto/2020.

¹⁴³ Sigo en esto una postura más afín a Esposito (2006, pp. 67 y ss.), que no encuentra oposición ni continuidad entre los conceptos de soberanía y biopolítica, sino una compleja y contradictoria implicación recíproca.

hizo focalizando el peligro de la “jaula de hierro” de la razón burocrática; Heidegger, bajo la figura de la hegemonía de la razón tecnocientífica.

La historia del concepto de reproducción, desde sus orígenes a comienzos del siglo XVI hasta su consagración normativa a fines del siglo XX, es una sugestiva guía para acompañar este proceso y pensar, si es que cupiera, la posibilidad de alguna salida. Pero, en lugar de un camino lineal, siguiendo las lógicas de la temporalidad moderna, conviene seguir esta guía como en bucle, comenzando por el punto culminante: la Declaración de El Cairo de 1994. En efecto, allí se consagraron por primera vez, en un texto de esa jerarquía internacional, los derechos reproductivos del individuo, con lo que se produjo un avance fundamental en el reconocimiento de la plena capacidad de la mujer a decidir su propio plan de vida, a dejar de ser considerada por sobre todas las cosas como un aparato reproductor. Asimismo, al hablar de la salud reproductiva en términos de derechos universales, quedó en evidencia la aberración ética de los discursos encubiertamente eugenésicos que proponen erradicar la pobreza limitando los nacimientos en los estratos más desfavorecidos: se trata de un derecho, no de un mecanismo de eliminación de los “inferiores”.

Resuenan hoy, incluso con más actualidad que entonces, las proféticas palabras que pronunció Boutros Ghali en la Sesión de Apertura: “... se necesitan cambios, tanto en el norte como en el sur, pero esos cambios no se producirán a menos que puedan superar la prueba de la democracia. Sólo cuando el pueblo tenga derecho a participar en la conformación de una sociedad tomando parte en procesos políticos democráticos serán políticamente sostenibles los cambios. Únicamente entonces podremos colmar las esperanzas y las aspiraciones de las generaciones que aún no han nacido”¹⁴⁴.

Problemas conceptuales

Tal como hemos adelantado, llama la atención que se haya generalizado el uso de los términos “salud reproductiva del individuo” y “derechos reproductivos del individuo” cuando lo que se reproduce es la especie, pero no los individuos. En efecto, si entendemos que reproducir implica *re-producir* (esto es, producir de nuevo, efectuar una copia fiel de un original), es evidente que ningún ser vivo se reproduce en su individualidad. Ninguna cría de ninguna especie es exactamente igual a otra, ni ningún fruto es copia exacta de otro. Menos aún los

¹⁴⁴ Discurso de Boutros Boutros-Ghali, Secretario General de las Naciones Unidas, en Informe de la Conferencia de El Cairo, ONU, A/CONF.171/13/Rev.1, p. 166.

seres humanos. Pero el principal problema a investigar está dado, precisamente, por la falta de problematización. Lo que más llama la atención es que no haya llamado la atención la aceptación pacífica y universal del término *reproductivo*, que (al menos según la información con la que cuento y que, entiendo, es bastante acabada) no se registra ninguna referencia a algo aparentemente tan obvio. ¿Por qué no hablar, con mayor propiedad, de derechos procreativos o generativos? Más aún: dado que, en general, se refieren al derecho a no tener hijos y a los métodos empleables a tal fin, debería hablarse de “derechos relativos a la procreación”, incluyendo de este modo los derechos a procrear y a no procrear¹⁴⁵. Siendo tan evidente que resulta aberrante asociar el concepto de reproducción al ser viviente en general y al ser humano en particular, es difícil entender esa aceptación¹⁴⁶. Está claro que esta no es una crítica a la falta de perspicacia de nadie. De hecho, yo mismo he sido consultor de Naciones Unidas en los años en que se llevaron a cabo las Conferencias de El Cairo y la de Beijing, en las que este término alcanzó su consagración normativa en el plano internacional; si bien no participé directamente, seguí con atención e interés los debates y jamás en todo ese tiempo se me ocurrió advertir la falacia en cuestión¹⁴⁷. Por ello, esto que planteo no es una crítica a nadie en particular, sino que, naciendo como autocrítica, procura ser también una crítica a un sistema que nos lleva a vernos como meras copias, como meras reproducciones, ante lo cual

¹⁴⁵ Cabe consignar dos precisiones conceptuales: en primer lugar, no hacemos referencia a los derechos sexuales, entendidos como el derecho a vivir una sexualidad plena, sin presiones, violencias ni discriminaciones, pues, si bien suele mencionarse junto con los que acá referimos, no corresponde ningún señalamiento con respecto a esa denominación. Antes bien, queda claro que su mera declaración ya indica una separación entre sexualidad y procreación. En segundo lugar, dado que muchos de los derechos incluidos en el concepto usual de “derechos reproductivos” son en rigor derechos a no tener hijos, con acierto se plantea la expresión “derechos (no)reproductivos” (como lo hace Josefina Brown en varios textos de su autoría) y, por ende, acá podríamos hablar de “derechos (no)procreativos” en lugar de “relativos a la procreación”. Aquí la diferencia es más sutil y responde a una cuestión de lógica formal, basada en el cuadro de oposición aristotélico. Para explicarlo de modo sencillo: si digo: “Eso no es una naranja”, en el lenguaje cotidiano, doy a entender que me refiero a algo parecido a una naranja que podría ser confundida con la misma (por ejemplo: una mandarina) pero, en sentido estricto, todo lo que no es una naranja es abarcado por esa descripción: un limón, un perro, una mesa, un ángel o el planeta Marte no son una naranja. Entonces, dado que estamos aquí tratando de ser lo más rigurosos posibles en el uso del lenguaje, pareciera que la expresión “derechos relativos a la procreación” describe mejor los derechos vinculados a la decisión de tener o no tener hijos por distintos medios, métodos y técnicas. En cambio, siempre en sentido estricto, los derechos (no)procreativos son todos los derechos que no guardan vinculación con la procreación, por ejemplo: el derecho a transitar, a trabajar o a dar a conocer las ideas por escrito, etc.

¹⁴⁶ Una curiosidad: cuando busqué por primera vez en Google “derechos reproductivos”, el 28/02/19, aparecieron 4.760.000 entradas. Cuando busqué “derechos procreativos”, solo aparecieron 43.000, proporción que se incrementó de modo sorprendente en inglés: 123 millones para “reproductive rights” contra apenas 412.000 para “procreative rights”. El 8/5/20, poco más de un año más tarde, los resultados fueron algo distintos y vale consignarlo: “derechos reproductivos” tuvo 3.410.000 entradas; “derechos procreativos”, 64.300; “reproductive rights”, 119 millones; y “procreative rights”, 568.000. Esto no deja de ser una simple nota al pie, pero creo que vale la pena compartir el detalle.

¹⁴⁷ Cabe recordar que una falacia no es una mentira: la falacia es un razonamiento que parece correcto, pero no lo es, mientras que una mentira es una declaración falsa que se hace con intención de engañar.

no cabe encogerse de hombros y seguir como si nada, como si se tratase de un simple error conceptual.

A título de hipótesis, comencemos a explorar planteando esta explicación: cuando el sistema necesitaba muchos hombres para morir en la guerra o para trabajar en la industria, la mujer era una mera reproductora de soldados y operarios, sin derecho alguno a decidir se quería o no ser madre. *Yerma*, la fortísima obra de García Lorca que relata la tragedia de la mujer incapaz de concebir, muestra hasta qué punto llegaba la privación de ese derecho. Ahora bien: tanto el soldado como el operario son indistintos: solo cuentan como número, siendo su personalidad totalmente indiferente para el sistema. A partir de la aplicación intensiva de nuevas tecnologías en el ámbito bélico e industrial, deja de ser necesario que el vientre femenino produzca tantos soldados y operarios. A su vez, esas nuevas tecnologías incrementan de tal modo la producción de bienes y servicios que se hace necesario aumentar drásticamente el consumo masivo de productos con alto valor agregado. El sistema requiere, entonces, que, además del hombre, también la mujer tenga un empleo remunerado para que gane más dinero y tenga menos hijos o ninguno: los *DINKS* (*Double Income No Kids*). Dado que para el sistema, los seres humanos no importamos como seres únicos y diferenciados, sino como meros engranajes; que lo que importa no son los pensamientos ni las acciones de cada cual, sino las conductas en tanto consumidores, entonces, somos meras reproducciones unos de otros: todos deseamos consumir lo mismo; unificados por los mismos anhelos, somos una copia infinita sin voluntad ni inteligencia propia.

Bajo otro aspecto, se puede plantear de este modo: en las comunidades premodernas el principal instrumento de producción es la herramienta, y la de combate, el arma blanca; ambas son una prolongación del ser humano: por ejemplo, el martillo o la espada son prolongación del brazo, por lo que no era igual un carpintero que otro, ni un caballero que otro. En la era industrial, el principal instrumento es la máquina; el operario y el soldado son una prolongación de esta, y es irrelevante su capacidad o talento individual. Hoy, en la etapa de la economía de servicios, ni siquiera somos extensión de la máquina, sino que somos partes de una máquina, engranajes de un sistema.

Aparece, así, una explicación simple de por qué se impone la expresión que nos ocupa: los derechos “reproductivos” fueron conquistados gracias a las luchas de los movimientos feministas, que advirtieron que la mujer era relegada al papel de reproductora de mano de obra para la industria y de soldados para morir en combate, siendo este uno de los

principales obstáculos para que la mujer pueda ejercer en plenitud sus derechos como persona. Cuando, en el último cuarto del siglo pasado, esa base ideológica (feminismo) encontró el sustento material del capitalismo de consumo, merced al cual la mujer ya pudo decidir cuándo ser madre o no serlo (*DINKS*), se habría denominado a esa facultad de decisión como “derecho reproductivo” en honor a la brevedad, pero con el significado de “derecho a no ser una mera máquina reproductora”. Bien. Convengamos que es una explicación plausible... pero no satisfactoria. En primer lugar, porque está designando exactamente lo contrario de lo que debería significar, y no parece una buena técnica sacrificar en aras de la brevedad algo tan fundamental como es la correcta expresión de un derecho. Sobre todo, cuando, a diferencia, por ejemplo, de lo que ocurre con los “derechos humanos” o “fundamentales” que, por la amplitud de lo que designan, resulta asaz complejo encontrar una expresión que abarque la plenitud de su significado, en este caso, sería mucho más simple designarlos como *derechos relativos a la procreación*. En segundo lugar, porque hay una sorprendente correlación entre el surgimiento y empleo del término “reproducción” y los procesos económicos, políticos y culturales que vienen acaeciendo desde que esa palabra fue acuñada a principios del siglo XVI. Pareciera, en este sentido, que los derechos reproductivos dirían lo que quieren decir: que hemos dejado de lado todo lo que nos diferencia; que, aunque nos creamos muy distintos unos y unas de otros y otras, somos como granitos de arena: si tuvieran conciencia de su propia existencia, también se creerían muy distintos unos de otros, pero son todos muy parecidos, redonditos, amarillitos, aburriditos, intrascendentes, se trate de soldados y operarios otrora o de engranajes en nuestros días. Meras copias, meras reproducciones; meramente, el último hombre anunciado por Nietzsche.

Recordemos el pasaje en que Zarathustra llega al mercado y, tras haber anunciado infructuosamente al superhombre, en vista de ese fracaso, le habla así a la multitud reunida a la espera de ver al equilibrista:

Voy a hablarles de lo más despreciable: el último hombre. Es tiempo de que el hombre fije su propia meta, de que plante la semilla de su más alta esperanza. Todavía es bastante fértil su terreno para ello. Más algún día ese terreno será pobre y manso, y de él no podrá ya brotar ningún árbol elevado. [...]. ¡Ay! Llega el tiempo del hombre más despreciable, del incapaz de despreciarse a sí mismo. ¡Mirad! Yo os muestro al último hombre. [...]. La tierra se ha vuelto pequeña entonces y sobre ella da saltitos el último hombre, que todo lo empequeñece. Su estirpe es indestructible, como el pulgón; el último hombre es el que más tiempo vive. [...]. Un poco de veneno de vez en cuando: eso produce sueños agradables. Y mucho veneno al final, para tener un morir agradable. [...]. ¡Ningún pastor y un solo rebaño! Todos quieren lo mismo, todos son iguales: quien tiene sentimientos

distintos marcha voluntariamente al manicomio. [...]. La gente tiene su pequeño placer para el día y su pequeño placer para la noche, pero honra la salud. “Nosotros hemos inventado la felicidad” dicen los últimos hombres guiñando un ojo. [...] en este punto, el griterío y el regocijo de la multitud lo interrumpieron: “¡Danos ese último hombre, oh, Zaratustra! ¡El superhombre te lo regalamos!”. Pero Zaratustra se entristeció y dijo a su corazón: “No me entienden, no soy yo la boca para estos oídos” (Nietzsche, 2014, p. 53).

Aproximaciones históricas

“Nunca es una pérdida de tiempo el estudio de la historia de una palabra”, decía Lucien Febvre. Ahora bien, si esto vale para toda palabra, en el caso de la palabra que nos ocupa, la historia nos lleva por un recorrido particularmente fascinante. El primer dato relevante es que el antecedente de “reproducción” es, obviamente, “producción”, que deriva del latín *producere*. Pues bien: esta palabra no existía en latín clásico, sino que recién aparece a fines del medioevo para traducir el griego *poiesis*, pero corresponde señalar este hecho para advertir que la cuestión tiene cierta complejidad, pues *pro-ducere* significa algo así como poner o manifestar delante, traer a la presencia, producir entendido en su sentido más alto como “la eclosión del traer —ahí— delante, por ejemplo, la eclosión de las flores en la floración” (Heidegger, 2003, p. 45), concepto alejado de la idea de producción en serie de —valga la reiteración— *productos* industriales. Mas vayamos directamente al término que nos ocupa: el concepto de *reproducción* aparece recién en el siglo XVI en Francia. Posiblemente, el primero en emplearlo haya sido Marot en *L'Enfer*, su obra satírica escrita en 1526, en referencia a las flores que podemos reproducir en un huerto¹⁴⁸. El uso documentado en idioma inglés de *reproduction* (así como de *reproductive*) tiene una leve expansión entre los siglos XVI y en XVIII, pero habrá que esperar hasta mediados del siglo XIX para que se difunda su empleo con diversos matices¹⁴⁹. En 1850 se encontraría el primer registro del término en el sentido de hacer una copia exacta del original (Douglas Harper, s. f.); por su parte, en el sentido de producir descendencia en los animales, se habría utilizado por primera vez en el idioma inglés en 1894 (Douglas Harper, s. f.) y, ya pasando directamente a nuestro tema, la apelación “derechos reproductivos” aparece en Estados Unidos en 1970 (Douglas Harper, s.

¹⁴⁸ *Et d'autre part (dont noz jours sont heureux)*

Le beau verger des lettres plantureux

Nous reproduict ses fleurs, & grands jonchées.

¿Hubo leído Heidegger a Marot? ¿Por qué ambos piensan en las flores al referirse uno a la producción y el otro a la reproducción? No parece muy natural esa asociación de ideas. Sin duda, este fascinante paralelismo amerita otro ensayo.

¹⁴⁹ Cfr. las tendencias en el *Diccionario Collins* (s. f.).

f.). Pero será recién en las conferencias de El Cairo de 1994 y de Beijing de 1995 cuando la expresión tome carácter oficial. Un año después nacía la oveja Dolly, primer ser viviente al que le cabe con exactitud la idea de “reproducción” por ser producto de la clonación.

Veamos algunas coincidencias llamativas entre estas fechas y otros acontecimientos ligados a la estructura de producción como base material de las sociedades modernas y contemporáneas:

1) Los inicios

Decíamos que el poema de Marot en que aparece por primera vez la palabra “reproducción” data de 1526, es decir, la época en que se instala la mercantilización de la vida económica en Europa. Si bien son numerosos los factores que contribuyeron a esto, sin duda, la irrupción de América es el principal aspecto a tener en cuenta: sin el oro y plata americanos, no se podría haber monetizado la economía del Viejo Mundo y, sin la generalización del uso de la moneda, no se hubiera consolidado una mentalidad cuantitativista. Como se sabe, la moneda homogeniza la realidad sirviendo como patrón de medida aplicable a casi todas las cosas. En una economía no dineraria, no se podría medir en común palos con naranjas pero, cuando los intercambios se hacen sobre la base del dinero, queda claro que, si un kilo de naranjas cuesta diez pesos y un palo cincuenta, un palo equivale a cinco kilos de naranjas. Esta posibilidad de medirlo todo genera un modo de concebir el mundo que, en su faceta luminosa, fertilizará el genio de un Galileo o un Newton, para quienes la matemática es el lenguaje con el que Dios escribió el libro del Universo. Pero también dará lugar a esa faceta oscura que Marx señalará bajo los efectos de la alienación capitalista; Weber, a través de la imagen del caparazón de hierro; la técnica como consumación de la metafísica en Heidegger (2010)¹⁵⁰ o la reificación en los frankfurtianos, como Horkheimer, Adorno o Marcuse. Cada cual a su modo verá con preocupación la expansión universal de este fenómeno, por lo que habrá de implicar en términos de pérdida de libertad y autonomía del ser humano; en otras palabras, por lo que esto implicará en términos de diferenciación de una persona con respecto a otras: serán pasibles de

¹⁵⁰ Si bien este es un tema que aparece en modo recurrente, cabe consignar el texto de referencia pues, a partir de este, es dable reflexionar que, curiosamente, esta época que se inicia dejando de lado la *analogia entis* medieval (es decir, la concepción de la realidad según la cual todas las cosas guardan cierta similitud), pretendiendo dar a cada cosa su propia individualidad, termina en nuestro tiempo con la realidad como *being digital*, como ser digital (expresión que dio título a la pionera obra de Nicholas Negroponte) como meros logaritmos que reemplazan la inteligencia y voluntad humanas. De la realidad analógica a la realidad digital.

ser reducidas a una mera cantidad, a meros recursos humanos susceptibles de ser reproducidos cual copias.¹⁵¹

2) *La lenta difusión del término*

La etapa posterior, correspondiente a los siglos XVII y XVIII, es decir cuando de a poco se va difundiendo el uso del término *reproducir* y sus derivados (como *reproducción* o *reproductivo*), coincide con el momento en que se va consolidando ese doble movimiento de desarrollo de la razón instrumental concomitante con el de la razón emancipatoria. Vale insistir en que ambos desarrollos corresponden a las mismas causas, en el marco de lo que acertadamente llamaron los frankfurtianos la *dialéctica de la ilustración*. La *communitas* deviene, definitivamente, en *societas*: la *communitas*, el espacio del cuidado común, pasa a ser el lugar de encuentro de los socios; Hobbes es el mejor exponente intelectual de este paso. Poco antes de que se publicase el *Leviatán* (1651), Descartes había escrito el *Discurso del Método* (1637) donde, a la par que contribuye a emancipar al hombre del peso de las tradiciones, sienta las bases para que la estructura de dominación construya un sujeto universal, negador de las diferencias. Como hemos analizado en el capítulo titulado “La espada, la balanza y el cuidado: el Estado en disputa”, son los tiempos en que la ley pasa a ser entendida principalmente como “norma”, con la consecuente homogeneización de las conductas: quien no “reproduce” lo normado es un anormal. Son también, como vimos, los tiempos biopolíticos en que surge la estadística, la ciencia del Estado, que muestra la importancia de contabilizar cuerpos y riquezas; el propósito último de ello es la reproducción de ambos.

En efecto, como hemos visto, en los albores del siglo XVII, Galileo establece las bases para una concepción matemático-numérica¹⁵² de la realidad. Poco después, Descartes dará forma filosófica a esas ideas y, un siglo más tarde, Newton habrá de realizar los

¹⁵¹ Sobre estos procesos, cfr. las citas textuales de Silvia Federici reproducidas en las pp. 56-57 del presente libro.

¹⁵² Corresponde efectuar una aclaración acerca del carácter numérico de esta matemática pues, como explica Heidegger (2010, p. 79), si bien la concepción matemática ya estaba ínsita en la metafísica griega, la matemática no se reducía al número: “Matemática significa para los griegos aquello que el hombre ya conoce por adelantado cuando contempla las cosas o entra en trato con las cosas [...]. Es precisamente porque los números representan del modo más imperioso eso que es siempre ya conocido y, por lo tanto, son lo más conocido de las matemáticas, por lo que el nombre de matemáticas quedó reservado para todo lo tocante a los números. Pero esto no quiere decir en absoluto que la esencia de las matemáticas esté determinada por lo numérico”.

desarrollos necesarios para consumir la matematización del universo. Le corresponde a Kant el mérito de plasmar filosóficamente esos aportes, particularmente con su concepción del tiempo, del espacio y del sujeto trascendental. Es entonces, en medio de esos descubrimientos y cambios de mentalidad, cuando nace la estadística como “ciencia del Estado”¹⁵³, como cuantificación de los recursos del Estado, principalmente de los recursos humanos, en clave de lo que Foucault llamará *biopolítica*. Por cierto, nada autoriza a encasillar a Galileo, Descartes, Newton o Kant entre los adalides del surgimiento y desarrollo de la razón instrumental, de una razón que ve al ser humano como mero recurso, pero la estructura de dominación habrá de hacer un empleo de sus descubrimientos e ideas en beneficio de la hegemonía de esta razón en contra de los nobles ideales que los animaron.

Apuntemos al pasar que hoy pensamos que los ejércitos siempre tuvieron a sus soldados uniformados; sin embargo, el uniforme surgió recién en 1710 por obra de Federico Guillermo de Prusia y, a partir de entonces, se expandió su uso por el resto de Europa. Pero será recién con la Revolución Industrial, a partir de 1805, cuando los uniformes tengan la confección “uniformada” hasta los últimos detalles. Si algo muestra en forma clara y evidente la idea de un ser humano como reproducción de otros, es ver un ejército donde todos están vestidos exactamente igual.

Volviendo a la ciencia galileo-newtoniana y a la estadística, recordemos que en ese tiempo comienza a darse un desplazamiento del sentido de la ley a la norma (Foucault, 2002, p. 174), desde la espada a la escuadra. La ley, asociada generalmente con la espada, es el instrumento por el cual el soberano podía ordenar quitar la vida o la riqueza. En cambio, la norma (palabra que en latín significa *escuadra*) mide, regula, regla conductas e instituciones y, por ende, conforma (con-forma) subjetividades. Así como las leyes matemáticas del universo aborrecen lo que no se ajusta a estas: lo anormal, lo subnormal, del mismo modo, lo anormal y lo subnormal será corregido por las instituciones que surgen o se afianzan a fines del siglo XVIII y a comienzos del XIX. Instituciones que estarán más preocupadas por regular conductas o comportamientos que por promover acciones. La conducta (*con-ductus*: guiado por el conjunto), es lo que habrán de atender las instituciones, más que las acciones. Todos recordamos haber recibido alguna sanción por inconducta al realizar una acción en favor de

¹⁵³ Si bien el término es acuñado en 1749 por Gottfried Achenwall precisamente con el significado expuesto de “ciencia del estado” para designar la colección de datos, principalmente demográficos (reproducción de la vida) y económicos (reproducción de la riqueza), la práctica de llevar adelante esta contabilidad comenzó su desarrollo el siglo anterior.

alguna causa que consideramos justa¹⁵⁴. Una sociedad normalizadora fue el efecto histórico de una tecnología de poder centrada en la reproducción de la vida, legitimada por bellas palabras, tan bellas como abstractas y tan abstractas como esa humanidad en nombre de la cual se ignoró al hombre concreto. Como explica Sandra Martini (2006), los supuestos de la Revolución Iluminista no consiguieron efectivizar políticas públicas capaces de incluir sin excluir. Libertad e igualdad producirán más diferencias y, por lo tanto, más exclusión. Si no se hubiera dejado de lado la fraternidad, sin duda, la historia habría sido muy distinta, pero por eso precisamente fue dejada de lado: el recuerdo de la condición fraterna es tan ineludible como insoportable. En efecto, la fraternidad pone en juego el compartir pactos entre sujetos concretos, con sus historias y diferencias, no con los poderes y beneficios de cada posición social, que ocultan el egoísmo a través de la abstracción, a través del empleo de procedimientos aparentemente neutrales, pero que se esconden detrás del poder de definir, así como de decidir cuáles son las cuestiones de mayor relevancia para instalar en el marco de la discusión pública¹⁵⁵.

3) *La incorporación del término al lenguaje cotidiano*

Llegamos, así, al siglo XIX, en el que el término *reproducción* y sus derivados pasan a formar parte del lenguaje cotidiano. En particular, a partir de mediados de siglo se incorpora como definición en el sentido de “hacer una copia” más que en el de “producir de nuevo”. Ello obedece a que estamos en plena Revolución Industrial y la técnica moderna se enseñorea no ya como un instrumento, sino como el horizonte de sentido de una época. La técnica es el fundamento último de la reproducción: si en la antigüedad la técnica del molde era la forma casi exclusiva con lo que reproducir algo (metales, yesos, etc.) y en los inicios de la modernidad la técnica de la imprenta permite la reproducción del libro, en el siglo XIX, la técnica es básicamente entendida como aquel proceso que posibilita reproducir todo lo que se produce, incluso la obra de arte. Más aún, la expresión “reproducción”, a partir de este momento, se usará cada vez con mayor frecuencia para referirse a la obra de arte (Benjamin, 2003). Este siglo XIX que exalta el valor del individuo, de las libertades y los derechos del hombre se cierra con la creación más terrible de la técnica moderna: el campo de

¹⁵⁴ Por tal motivo cabe recordar la utilidad del concepto de divergencia como categoría de análisis de la acción social planteado por Germán Silva, según vimos en el capítulo anterior.

¹⁵⁵ Me baso en esto en la obra de Eligio Resta (2002), quien dice textualmente: “*La fraternità rimette in gioco la condivisone di patti tra soggetti concreti, con le loro storie e differenze, non com i poteri e le rendite di posizione che nascondono l’egoismo attraverso l’astrazione (delle procedure neutre, del potere di definizione, della scelta della rilevanza circa i temi della decisione, della cittadinanza)*”.

concentración. Inglaterra, el país donde la técnica y la industria más se habían desarrollado, donde más cosas se reproducían, va a establecer el primer campo de concentración en Sudáfrica durante la Guerra de los Boers, preanunciando el horror que se llevará a su máxima expresión durante el siglo siguiente, por obra de los gobernantes la patria de Nietzsche. Pareciera no ser una mera coincidencia que es a fin de este siglo, exactamente en 1894, cuando se comienza a emplear el término reproducción en el sentido de tener cría o descendencia.

4) Máquinas y engranajes

Nuevas formas de energía y de transporte, nuevos materiales y nuevas tecnologías de producción confluyen para dar origen a la llamada *Segunda Revolución Industrial*. La cadena de montaje lleva la reproducción al extremo. Charles Chaplin ilustra magistralmente la deshumanización a que la industria somete al individuo en *Tiempos modernos*. Grandes contingentes de buscadores de trabajo procedentes de espacios y culturas distantes y distintas inundan las ciudades más industrializadas, conformando un conglomerado heterogéneo que da lugar a lo que Ortega hubo de llamar *La rebelión de las masas*. Suele explicarse el surgimiento de los totalitarismos en esta época como un intento de poner orden en el caos producido por esa heterogeneidad, de uniformar lo diverso, de reproducir a cada ser humano como en una cadena de montaje. Los espectaculares desfiles nazis o soviéticos son una palmaria imagen de la uniformidad total. Concomitantemente, entre 1914 y 1973, entre la Primera Gran Guerra y la retirada norteamericana de Vietnam, se suceden una serie de conflictos bélicos que involucran, directa o indirectamente, a toda la población de los países centrales. Las características de la guerra moderna reducen al soldado a ser parte de una máquina, un engranaje más¹⁵⁶.

Pero no solo el trabajador manual o el soldado son reproducciones o copias. La primacía de la técnica invade también a la universidad. Un conocimiento, para ser reputado como científico (esto es: digno de ser tenido en cuenta por la universidad), debe haber sido obtenido mediante un método, un procedimiento, es decir: una técnica. La ciencia depende de la técnica, pues es la mentalidad técnica (madre de la reproducción) la que hegemoniza todo, no solo la industria y la guerra, sino también el campo del saber. La hiperespecialización (consecuencia de la primacía del método y de la consecuente necesidad de delimitación

¹⁵⁶ Cfr. Bourke (2008), texto que constituye un excelente estudio acerca de “la desilusión de unos individuos que resultaban insignificantes en comparación con el imperativo militar al que la tecnología daba ímpetu” (cit. p. 26).

precisa y acabada del objeto de estudio) y la desaparición del papel de la filosofía como saber articulador de los otros saberes no significa, sin embargo, la disolución de la universidad, sino su transformación en empresa. Como explica Heidegger (2010, p. 84) en 1937, es decir, en plena época que estamos estudiando en este apartado:

... basándose en su carácter de empresa, las ciencias consiguen la mutua pertenencia y la unidad que les corresponde. Por eso, una investigación histórica o arqueológica llevada a cabo de manera institucional, está esencialmente más próxima de la investigación física correspondientemente organizada, que una disciplina cualquiera de su propia facultad de ciencias del espíritu, que se habrá quedado detenida en el punto de la mera erudición. Por eso, el decisivo despliegue del moderno carácter de empresa de la ciencia acuña otro tipo de hombres. Desaparece el sabio. Lo sustituye el investigador que trabaja en algún proyecto de investigación. Son estos proyectos y no el cuidado de algún tipo de erudición los que le proporcionan a su trabajo un carácter riguroso. El investigador ya no necesita disponer de una biblioteca en su casa. Además, está todo el tiempo de viaje. Se informa en los congresos y toma acuerdos en sesiones de trabajo [...] y se ve espontánea y necesariamente empujado dentro de la esfera del técnico en sentido esencial. [...]. Al lado de esto, aún puede sobrevivir cierto tiempo y en determinados lugares el romanticismo cada vez más inconsistente y vacío de la erudición y la universidad. Pero el carácter efectivo de unidad y, por lo tanto, la realidad efectiva de la universidad, no reside en un poder espiritual para la unificación originaria de las ciencias. [...]. Sólo las empresas de investigación [...] pueden diseñar y organizar a partir de sí mismas, junto con otras empresas, la unidad interna que les corresponde.

De este modo, el investigador se transforma en un engranaje de la empresa; se verá “obligado a retirarse sin reservas al público anonimato” (Heidegger, 2010, p. 84). Dado que lo importante es el método y no el saber, la inteligencia o la erudición, en teoría y extremando la cuestión, cualquiera que aplique el método debería llegar a los mismos resultados; resulta indiferente la personalidad del científico. En los mismos años en que Heidegger escribía el ensayo citado, Ortega (1983, pp.113-14) lo explicaba de este modo en el capítulo de *La rebelión de las masas* titulado “La barbarie del especialismo”: “[...] la razón de ello está en lo que es a la par ventaja mayor y peligro máximo de la ciencia nueva y de toda la civilización que ésta dirige y representa: la mecanización [...]. La firmeza y exactitud de los métodos permiten esta transitoria y práctica desarticulación del saber. Se trabaja con uno de esos métodos como con una máquina, y ni siquiera es forzoso para obtener abundantes resultados poseer ideas sobre el sentido y fundamento de ellos”.

Por eso es que los artículos que aparecen en publicaciones científicas tienen desde entonces la tendencia a ser encabezados con frases como “El presente artículo tiene por objeto”, cuando es evidente que un artículo no tiene voluntad propia y, por ende, no puede

tener nada por objeto o finalidad. Se busca que la persona del investigador desaparezca; se lo premia por citar los autores correctos y del modo establecido más que por el contenido del artículo, pues lo que a la universidad/empresa le importa realmente es el texto sea publicado en una revista de “prestigio” para mejorar su calificación en los rankings internacionales. No publica porque tiene algo que decir, sino porque será medido (y remunerado) en función de su productividad, la cual, a su vez, no es medida en función de los intereses y necesidades de la comunidad local a la que pertenece la universidad, sino por criterios empresariales de otra índole¹⁵⁷.

5) Ahora sí: los derechos reproductivos

Llegamos finalmente a los años setenta del siglo pasado, en que aparece la expresión que nos ocupa, como consecuencia de las luchas feministas que se dan en casi todo el mundo, pero que adquieren mayor visibilidad en Estados Unidos: *reproductive rights*.

Los miembros de la Conferencia de El Cairo tenían cabal conciencia de que fue a partir de inicios de los setenta cuando se da una serie de cambios que permiten avanzar en la proclamación de los derechos de marras. Así, la declaración dice explícitamente en el Preámbulo de su Programa de Acción: “En los dos últimos decenios el mundo ha sufrido cambios de gran alcance”, pero también advierte allí mismo que “La Conferencia Internacional sobre la Población y el Desarrollo de 1994 se celebra en un momento decisivo de la historia de la cooperación internacional. [...]. Nunca antes ha tenido la comunidad mundial a su disposición tantos recursos, tantos conocimientos y tecnologías tan poderosas con los que fomentar el desarrollo sostenible y el crecimiento económico, si se encauzan en forma idónea. Ahora bien, la utilización eficaz de los recursos, los conocimientos y las tecnologías se ve condicionada por obstáculos económicos y políticos a nivel nacional e internacional. Por consiguiente, pese a que hace ya tiempo que se dispone de amplios recursos, su utilización para lograr de un desarrollo socialmente equitativo y ecológicamente racional se ha visto seriamente limitada”. Lamentablemente, mantienen plena actualidad estas advertencias formuladas en el mismo documento.

¹⁵⁷ Por cierto, estas aseveraciones no constituyen tanto una descripción fehaciente cuanto una advertencia sobre los riesgos que corremos en el ejercicio de nuestras actividades en el marco de la universidad, advertencia que no implica una defensa del elitismo de épocas pretéritas, en que solo podían dedicarse al desarrollo del conocimiento quienes tuvieran fortuna personal o gozaran del mecenazgo de algún magnate.

Acontece en esos veinte años anteriores a la Declaración que, merced al impacto de las nuevas tecnologías en el ámbito de la guerra y de la producción —especialmente en los países más industrializados—, deja de ser necesario (o, mejor dicho, deja de ser conveniente) que la mujer sea una máquina reproductora de soldados y de obreros. Mas todo proceso social debe ser explicado tanto por su base material/económica como por los factores culturales y políticos. En este caso, sin la toma de conciencia, labor de esclarecimiento y acción de las mismas mujeres, no se hubiera dado este proceso, por más cambios habidos en los modos de producción y de hacer la guerra. Es importante insistir en este punto respecto de la complejidad del acontecer colectivo: sin las bases materiales, es muy difícil que los derechos sean reconocidos, pero sin lucha el reconocimiento es imposible. Del mismo modo, sin las condiciones materiales dadas por la necesidad de que la gente tenga menos hijos y consuma más, difícilmente se hubiera podido avanzar en la separación de los derechos sexuales con respecto a la procreación pero, sin las luchas encabezadas por colectivos contrahegemónicos, nada se hubiera conseguido. Y, en el caso que nos ocupa, tampoco es suficiente con la aplicación de las nuevas tecnologías al comercio, la industria y la guerra para que se acepten y se reconozcan universalmente los derechos procreativos.

Ahora bien, volviendo a la cuestión terminológica, cabe preguntar por qué, justamente cuando por influjo de las nuevas tecnologías (sobre todo en Estados Unidos, traumatizados por Vietnam, merma la necesidad de reproducir cuerpos que vayan a morir a la guerra o a trabajar a la fábrica), se emplea la expresión *reproductive* en lugar de *procreative*. Volvamos a la hipótesis que planteamos al inicio de este trabajo: la universal aceptación de la idea de que las personas pueden “reproducirse¹⁵⁸” refleja la percepción profunda y no explícita de que no seríamos sino meros engranajes de un sistema, meros (re)productos de este, sin que nada podamos hacer para cambiarlo, ni para tener una identidad propia. Por cierto, la explicación de esta hipótesis excede holgadamente los límites de un artículo de estas características y, además, el objetivo más importante que me propuse al escribirlo no consiste tanto en indagar las causas, sino en señalar la anomalía que implica hablar de *reproducción* en lugar de *procreación*.

Sin perjuicio de ello, voy a señalar tres factores convergentes: la reproducción del dinero, el narcisismo y la pérdida de identidad. Pareciera una paradoja plantear estos factores

¹⁵⁸ Aclaro que a veces uso estas palabras en bastardilla, pues me parece interesante ver la reproducción escrita con pequeñas bastardas. Pero también la uso entre esas rejas que llamamos *comillas*, como si debiera estar aislada, prisionera, sin contaminar el resto del texto.

aparentemente contradictorios como marca de una misma época, pero esta paradoja es solo aparente.

En agosto de 1971, Nixon toma una medida histórica: desvincula el dólar con respecto al patrón oro. El dólar, que antes representaba al oro depositado en la Reserva Federal, ahora pierde su carácter representativo y puede reproducirse. El resto de los países también desvinculan sus monedas del patrón oro. Son los tiempos en que se inicia el estímulo al consumo en lugar del ahorro: aparece el crédito para el consumo en forma de tarjeta de crédito. Antes, el crédito era otorgado por los bancos a comerciantes y a productores. Pero, si alguien quería un crédito para consumo, debía empeñar las joyas de la abuela o prender el auto. Lo habitual era que las familias (más que los individuos) ahorrasen. Desde los setenta, la tarjeta de crédito reemplaza a la cuenta bancaria como indicador de *status* social. El dinero se reproduce sin necesidad de emitir billetes. El 4 de abril de 1973, se inaugura el mayor símbolo arquitectónico y urbanístico de la era de la reproducción: las Torres Gemelas de Nueva York. Con forma de gigantescas pilas de tarjetas de crédito, son dos iguales (reproducción), que a su vez reproducen como espejos el paisaje del Hudson y de los edificios circundantes. Mientras que en la cultura del ahorro la gente permanecía relativamente estable en una clase social (los ascensos y descensos se daban en términos de años) y toda la familia pertenecía a la misma clase, en la cultura del consumo, la movilidad ascendente o descendente es sumamente veloz: un CEO que a los 45 años tiene un alto nivel de consumo pierde su empleo y a los 46 no puede ni sostener el plan médico para él y para sus hijos que, además, deben cambiar de colegio y van a vivir junto a su madre a casa de los padres de ella. El barrio, la pertenencia de clase, la familia, el oficio, son elementos que van constituyendo la propia identidad; cuando se volatilizan, la identidad se torna también volátil, “líquida”, como diría Baumann. Vale aclarar que no estamos juzgando; no se trata de pensar que una época es mejor que otra: aquellos elementos constitutivos de la identidad podían resultar agobiantes y tornar imposible la existencia. Simplemente, estamos describiendo el pasaje a una nueva realidad, con sus propios problemas y desafíos.

En la etapa anterior, la familia tenía que ser numerosa; la voz del varón proveedor era la voz de orden: se hacía lo que el padre (entendido como sinónimo de progenitor masculino) ordenaba. Si se lo desobedecía, se corría el riesgo de quedarse sin comer. Ese chico, cuando salía de su casa, seguía necesitando un padre que le dijera lo que había que hacer, lo que estaba bien y lo que estaba mal. Y lo encontraba en la maestra, el sacerdote, el

rabino o el pastor a la vieja usanza. En cambio, como ya vimos, a partir del impacto de las nuevas tecnologías en el campo de batalla y en el mercado, las familias dejan de ser numerosas, entre otros factores porque una familia con doce hijos no puede cambiar el televisor, el automóvil o el electrodoméstico con frecuencia, ni puede ir a cenar afuera tras ir al cine una o dos veces al mes. El sistema requiere que se incremente el consumo de bienes y servicios con alto valor agregado, por lo que estimula que las parejas no tengan hijos (*DINKs*) o que tengan pocos. Por ende, cuando aparece un chico, no solo es hijo único, sino también sobrino único, nieto único, etc. Todos los parientes, amigos, vecinos y conocidos giran en torno a la criatura, por lo que esta, cuando sale de su casa, en lugar de buscar un padre, se busca a sí mismo: se saca una *selfie* y la sube a las redes sociales.

Esas mismas tecnologías que motivan las nuevas formas de constitución familiar son las que generan cambios profundos en el ámbito laboral y en el ámbito residencial: nadie trabaja toda su vida en el mismo empleo ni vive toda su vida en el mismo barrio. Por lo tanto, las relaciones con los demás son efímeras, lo que ha dado lugar a una muy extensa literatura que no vamos a desarrollar acá¹⁵⁹. Así como no es la píldora anticonceptiva la que permitió que la mujer saliera a trabajar, sino que fue la necesidad del sistema lo que llevó a inventar la píldora, del mismo modo, no son las redes sociales las que generan una sociedad narcisista, sino que es una sociedad narcisista en el marco de relaciones efímeras la que reclama tecnologías que permitan la exposición tan constante como fugaz: la percepción de la propia identidad dura lo que dura una historia en *Instagram*: no más de veinticuatro horas. Ahora bien, el narcisista se cree muy diferente de los demás, precisamente porque debe exacerbar las pequeñas diferencias: el individuo se siente mejor al creerse diferente de su vecino¹⁶⁰. Pero estamos hablando del narcisismo del último hombre, no del narcisismo de Narciso, que no sabía que se estaba contemplando a sí mismo y que era tan bello que se enamora de *esa* imagen (que para él no era *su* imagen), sino que hablamos del narcisismo del que, en lugar de mirar el paisaje, mira su propia imagen en el celular y le sonrío en busca de los *likes* que lo harán sentirse único por un rato, tomando el mundo no como espejo donde reflejarse al estilo del estanque de Narciso, sino como marco de su *selfie*. No se enamora de la belleza que encuentra en sí mismo, sino que se enamora de sí mismo, y por eso se encuentra bello.

¹⁵⁹ Cabe citar a Lipovetsky (2006) o Bauman (2009) entre los autores que más se han ocupado del tema.

¹⁶⁰ “El narcisismo de las pequeñas diferencias es la obsesión por diferenciarse de aquello que resulta más familiar y parecido” (Freud, 2015, p. 87).

¿Condenados a reproducirnos?

Todo esto deja al individuo aislado, sin identidad, sin sentido de pertenencia a un lugar o a una comunidad. A consecuencia del triunfo de la razón instrumental, cada uno no es más que un recurso humano o, en todo caso, un empresario de sí mismo que se vincula con los demás en el mercado no en términos de intercambio, sino de competencia. Como explicó Weber hace un siglo, la modernidad se caracteriza por el avance constante de un tipo de orientación de acciones y conductas que no se funda en la tradición o en los afectos, sino en la adecuación de medios afines. Pero, a su vez, esto da lugar a un tipo de racionalidad que desvincula los medios de los fines: lo útil le gana a lo bueno, ya que quien solo busca lo útil no tiene límites éticos ni de ninguna índole, más que los impuestos por la propia estrategia en razón de la eficiencia. Surge, así, la razón instrumental, que al no estar “atada” por valores de ninguna índole, al buscar solo la utilidad por la utilidad misma, es más eficiente que la racionalidad que tiene en vista los fines, fuera el fin que fuere: ser feliz, construir una sociedad más justa, el bien común, asumiendo todos ellos juntos que nadie se realiza si no es en una comunidad que se realiza, etc. En todos estos casos, se persiguen fines que de suyo imponen límites éticos, sea lo que fuere que entendamos bajo el nombre de “ética”.

Sin embargo, el triunfo de la razón instrumental nunca es completo, pues todo individuo siente la necesidad de encontrar un sentido a su propia existencia, de ser reconocido por los demás, de pertenecer a un lugar físico o espiritual, de ser parte de una comunidad. En palabras de Richard Sennet (2012, p. 145), “una de las consecuencias no deliberadas del capitalismo moderno es que ha reforzado el valor del lugar y ha despertado un deseo de comunidad. Todas las condiciones emocionales que hemos explorado en el lugar de trabajo animan ese deseo: las incertidumbres de la flexibilidad; la ausencia de confianza y compromiso con raíces profundas; la superficialidad del trabajo en equipo; y, más que nada, el fantasma de no conseguir hacer nada de uno mismo en el mundo, de ‘hacerse una vida’ mediante el trabajo. Todas estas situaciones impulsan a la gente a buscar otra escena de cariño y profundidad”. Sennet publica el libro del que tomamos esta cita en 1998, basándose en estudios hechos desde mediados de los noventa. Vale decir que está describiendo una realidad que, si bien la vemos aparecer en los setenta, va a manifestarse en toda su plenitud y universalidad a partir de la caída del Muro de Berlín en 1989. Por eso, poco después, las expresiones “derechos reproductivos” y “salud reproductiva” de la familia y del individuo alcanzarán su máxima consagración jurídica internacional en las citadas Conferencias de El

Cairo y de Beijing en 1994 y 1995 respectivamente¹⁶¹. Aceptamos estas expresiones de modo acríptico e inconsciente, quizá porque, sin darnos cuenta, estábamos (y estamos mencionando una realidad muy profunda. Muchas veces las palabras tienen voluntad propia; por eso, cuando no entendemos un término, preguntamos: “¿Esta palabra qué quiere decir?”. Es la palabra la que quiere decirnos algo, más allá de lo que nosotros queramos expresar. Iniciamos este texto con una cita de Hobbes, merced a la cual se sugiere que, al hablar de reproducción, nos estaríamos autoengañando. Sin embargo, es posible que estemos expresando una verdad mucho más radical: quizá seamos, en efecto, meras copias, copias de otras copias, ni siquiera copias de un original. Como diría Zaratustra, entonces, la burla ya no tiene fin. O, quizá, una vez más, en el peligro esté la salvación.

Bibliografía

Bauman, Z. (2009). *Modernidad líquida*. Fondo de Cultura Económica.

Benjamin, W. (2003). *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. Editorial Itaca.

Bourke, J. (2008). *Sed de sangre*. Editorial Crítica.

Diccionario Collins (s. f.). Recuperado el 11 de mayo de 2020 de

<<https://www.collinsdictionary.com/dictionary/english/reproduction>>.

Douglas Harper. *Diccionario Etimológico*. Recuperado el 10 de mayo de 2020 de

<<https://www.dictionary.com/browse/reproduce>>.

Dussel, E. (2007). *Política de la liberación*. Trotta.

Dussel, E. (2011). *Ética de la liberación*. Trotta.

Esposito, R. (2006). *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Amorrortu Editores.

¹⁶¹ Es sugestivo que Francis Fukuyama haya publicado en 1992 *El fin de la historia y el último hombre*, libro que en aquel entonces tuvo una influencia muy profunda y cuyo título enmarca con precisión lo que acá estamos señalando, aunque valorando estos hechos y circunstancias de modo muy distinto.

- Federici, S. (2011). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Tinta Limón Ediciones.
- Freud, S. (2015). *El hombre Moisés y la religión monoteísta*. Ediciones Akal.
- Heidegger, M. (2003). *La pregunta por la técnica*. Editora Nacional.
- Heidegger, M. (2010). “La época de la imagen del mundo”. En *Caminos del bosque*. Alianza Editorial.
- Hinkelammert, F. (2002). *El retorno del sujeto reprimido*. Universidad Nacional de Colombia.
- Lipovetsky, G. (2006). *La era del vacío*. Anagrama.
- Marot, C. (12 de mayo de 2020). *L’Enfer*. <<http://clementmarot.com/Lenfer.htm>>.
- Martini, S. (julio-diciembre de 2006). “Direito fraterno na sociedade cosmopolita”. *RIPE – Revista do Instituto de Pesquisas e Estudos*, 1(46), 119-134.
- Nietzsche, F. (2014). *Así habló Zaratustra*. Alianza Editorial.
- Ortega y Gasset, J. (1983). *La rebelión de las masas*. Alianza Editorial.
- Resta, E. (2002). *Il diritto fraterno*. Editori Laterza.
- Sennet, R. (2012). *La corrosión del carácter*. Anagrama.
- Silva, G. (2011). *Criminología. Teoría sociológica del delito*. Instituto Latinoamericano de Altos Estudios.

BAILANDO EN LOS ABISMOS

La vida en común
en la era digital avanzada

El futuro ya no es lo que era, nos dice Del Percio en la primera página. A partir de ahí, nos invita, con su estilo a la vez claro y profundo, a encontrar las categorías conceptuales que nos permitan entender por qué estamos como estamos y qué podemos hacer para estar mejor. El Estado, el derecho, la educación, la pobreza, el cambio climático, el amor, la sexualidad, la aberración de decir “derechos reproductivos”, todos los temas que hacen a la vida en común son abordados de modo articulado, original y refrescante, sin perder rigor. Un libro que nos lleva a cuestionar certezas que creíamos tener firmemente incorporadas, certezas que nos permitieron manejarnos con eficacia en un pasado que ya no existe, pero que hoy han perdido toda vigencia. Claro que el autor, que no es un mero académico, sino también un hombre de acción, no se queda en el cuestionamiento: propone alternativas viables y realistas. En síntesis, esta obra es, sobre todo, una guía para poder bailar en los abismos sin morir en el intento.

