

# ENTRE LA LEY Y EL DESEO

Subjetividad e instituciones en tiempos de  
algoritmos y soledades

ENRIQUE DEL PERCIO

Cuadernos de Poliedro



**POLIEDRO**  
EDITORIAL  
DE LA UNIVERSIDAD DE SAN ISIDRO

# ***Entre la Ley y el deseo***

## ***Subjetividad e instituciones en tiempos de algoritmos y soledades***

*Enrique Del Percio*

Del Percio, Enrique

Entre la Ley y el deseo : subjetividad e instituciones en tiempos de algoritmos y soledades / Enrique Del Percio. - 1a ed. - Beccar : Poliedro Editorial de la Universidad de San Isidro, 2026.

Libro digital, PDF - (Periferias)

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-631-6951-00-7

1. Economía. 2. Política. 3. Cultura. I. Título.

CDD 300

### ***Colección Periferias***

Diseño editorial: María Soledad Lohlé

Poliedro Editorial de la Universidad de San Isidro

Universidad de San Isidro Dr. Plácido Marín

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

## **ÍNDICE**

|                                                                           |           |
|---------------------------------------------------------------------------|-----------|
| <b><i>Prólogo</i></b>                                                     | <b>5</b>  |
| <b><i>De la ley sin deseo al deseo sin ley.</i></b>                       | <b>7</b>  |
| <b><i>El desfase contemporáneo entre subjetividad e instituciones</i></b> |           |
| <b><i>Economía, Política y Cultura</i></b>                                | <b>23</b> |
| <b><i>Estructura sin determinismos, historia sin voluntarismo</i></b>     |           |
| <b><i>Genealogía del tiempo, del espacio y de la ética</i></b>            | <b>56</b> |
| <b><i>La ley ajena:</i></b>                                               | <b>69</b> |
| <b><i>América Latina o la modernidad a su manera</i></b>                  |           |

## *Prólogo*

"Yo no pienso cambiar mi libertad por un aguinaldo", me dijo un estudiante de primer año de la universidad, dieciocho años, reparto en bicicleta para una aplicación de entregas. La frase todavía me trabaja por dentro. En el aguinaldo está condensado un siglo de luchas colectivas; en su libertad hay algo genuino que sería necio despreciar. Frente a una frase así, podemos sentenciar que a estos chicos les lavaron la cabeza, que venimos perdiendo una supuesta batalla cultural, o celebrar sin más su emancipación de las viejas ataduras. Los dos reflejos comparten el mismo defecto, que es el de ahorrarse el trabajo de pensar, porque la frase guarda un pliegue que reclama nuestra atención, y es que la libertad de ese muchacho tiene administrador. Un algoritmo decide qué entregas le ofrece, cuánto valen sus minutos y a qué hora conviene pedalear. Cambió una ley que tiene nombre, historia y gremio por otra que no puede discutir, votar, ni siquiera leer. Nada de esto lo convierte en víctima; convierte su respuesta en una de las preguntas de nuestra época, y este libro nació, en buena medida, de tomármela en serio.

Ninguna ley obliga a nadie a leer este libro, quien siga leyendo lo hará porque así lo desea y quien lo devuelva al estante no tendrá que responder ante ningún tribunal. En ese hecho mínimo está concentrada toda la cuestión que iremos desarrollando en estas páginas: nada verdaderamente humano se sostiene por pura obligación, pero tampoco alcanza con el puro deseo, que sin una forma que lo encauce se dispersa como agua en la arena. Necesitamos de ambos. El divorcio entre la ley y el deseo no es cosa exclusiva de nuestro tiempo, pues casi todas las épocas lo padecieron, y casi siempre ese divorcio se resolvió con un fallo a favor de la ley, la rareza es que hoy se ha invertido el fallo en favor del deseo.

Las instituciones que organizaron la vida de nuestros abuelos —la escuela, el trabajo estable, la familia numerosa, el club, la parroquia, el sindicato— exigían mucho, pero a cambio prometían un lugar en el mundo. Hoy siguen exigiendo, pero casi no convocan ni seducen. Del otro lado, pocas veces el deseo fue tan estimulado y a la vez tan administrado como ahora: existe una industria planetaria dedicada a producirlo, medirlo y venderlo, dosis a dosis, en la pantalla del celular. Como resultado, cada vez vemos más personas con menos ataduras y más soledad que sus mayores, que se permiten casi todo y entusiasman con casi nada. Los diagnósticos abundan y suelen repartirse entre la nostalgia y la celebración. Personalmente, desconfío de ambas.

Escribí este libro pensando en aquel estudiante, pero también en gente de otras generaciones y de otras clases sociales, con oficios y trayectorias muy distintos, unida por el interés en construir una sociedad más justa. Por supuesto, también lo hice pensando en mis colegas del ámbito académico, a quienes tanto les debo y a quienes tanto les agradezco, y a la vez, traté de escribir un libro que no requiera conocimientos previos sino curiosidad, que es más difícil de conseguir y más valiosa. En el primer capítulo planteo el problema con ayuda de dos personajes bien conocidos: Batman, que encarna la ley sin deseo, y el Joker, que encarna el deseo sin ley. En el segundo armo la caja de

herramientas para tratar de entender cómo se asignan los lugares en la sociedad, cómo se organiza el poder y por qué obedecemos, incluso cuando nadie nos apunta con un arma. El tercero es un viaje al pasado para explicar el presente: cómo el tiempo se volvió dinero, cómo la moral se fue encogiendo hasta caber en un dormitorio, de dónde salió ese personaje calculador que todos llevamos dentro. En el cuarto invito a que miremos todo lo anterior desde América Latina, donde la modernidad llegó de la mano de una ley escrita por otros, y sostengo que esa vieja herida puede ser hoy una ventaja, porque el mundo entero comienza a vivir bajo una ley ajena, la del algoritmo; nosotros conocemos desde hace cinco siglos lo que es vivir bajo leyes ajenas.

El lector encontrará en estas páginas a Tomás de Aquino conversando con Batman, a Max Weber tomando algo en una taberna con Karl Marx, a un amigo de una aldea andina disputándole espacio a Michel Foucault. No es una concesión ni una estrategia didáctica, sino una convicción profunda. Las ideas que importan viven en la calle antes que en los tratados, y un pensamiento que solo funciona en el aula o el escritorio no es un pensamiento propiamente dicho. Por la misma razón, cada capítulo cierra con unas pocas lecturas sugeridas en lugar de una bibliografía intimidante.

Una última advertencia: quien busque aquí una proclama en favor de la restauración de la ley de ayer o la celebración del deseo suelto de hoy va a llevarse una decepción, porque mi búsqueda va en otra dirección, apunta a algo anterior a la ley y al deseo, que los funda y los reconcilia, y que iremos descubriendo capítulo a capítulo. El título dice “entre” y no es por casualidad. El entre no es el punto medio de los tibios; es el lugar más difícil de habitar y el único desde el cual se puede construir algo que valga la pena. De ese lugar trata este libro.

Lo demás corre por cuenta quien lo lee. Por mi parte, creo que ya cumplí con mi deber al darle forma a estas páginas; lo que sigue es asunto del deseo de quien las lee.

***De la ley sin deseo al deseo sin ley.  
El desfase contemporáneo entre subjetividad e instituciones***

*Batman, el Joker y el cambio de época*

¿Por qué pareciera que el Joker encuentra en estos tiempos mayor adhesión del público que Batman? No es una pregunta trivial. Los héroes que una época elige no son meros personajes de entretenimiento: son formaciones del imaginario colectivo que encarnan, en forma narrativa, los valores, los miedos y los deseos que esa sociedad no siempre puede articular de manera consciente. Cuando millones de personas eligen identificarse con un personaje, no están simplemente eligiendo un entretenimiento: están reconociendo algo de sí mismas. En ese sentido, preguntarse a quién se admira en una época, qué personaje genera mayor empatía, es una de las mejores maneras de entender qué tipo de personas produce esa época, no lo que la gente dice de sí misma, sino lo que revela sin querer cuando elige a quién admirar o con quién identificarse.

Batman era el héroe de una sociedad organizada en torno al deber, la disciplina y el respeto a la ley sin importar el sacrificio que hiciera falta. Cuando el jefe de policía — símbolo de la ley— ordenaba enviar la batiseñal, él iba a cumplir con su deber. Sus deseos no tenían la menor relevancia: si se sentía atraído por Gatúbela, Batichica o Robin, eran asuntos en los que ni siquiera se permitía pensar. Su destino ya estaba escrito en esa señal, y si la ley lo llamaba, su deseo sencillamente no existía. Tampoco creía necesitar a nadie: héroe solitario por excelencia, cargaba él solo con la responsabilidad de salvar a una ciudad de las acechanzas del mal.

El Joker, por el contrario, no reconoce ninguna ley, no tiene códigos ni se sujeta a ninguna disciplina. Solo tiene un deseo sin límites ni forma —aunque, en rigor, más que un deseo es una compulsión ciega, un impulso que lo arrastra sin que él lo elija ni pueda detenerlo. Es el caos puro y, paradójicamente, por eso resulta fascinante: hay algo en él que reconocemos en nosotros, la rabia de quien nunca fue escuchado, de quien creció en un mundo que le exige todo sin explicarle nada. El Joker tampoco necesita a nadie, pero de un modo diferente al de Batman: no tiene cómplices, no tiene vínculos, solo tiene víctimas. Su deseo no reconoce al otro como otro; el otro es un mero instrumento al que usa o destruye. Donde Batman cargaba solo con la ley, el Joker carga solo con su compulsión. En esa soledad radical de ambos está, quizás, la clave de su fracaso común.

Si fuera posible resumir nuestro tiempo en una sola imagen, diríamos que el reemplazo de Batman por el Joker es el símbolo del paso de una sociedad signada por la ley sin deseo a una signada por el deseo sin ley. Como ocurre con todo tipo ideal, esta oposición simplifica una realidad mucho más compleja: ninguna sociedad es plenamente Batman ni plenamente Joker, y en toda época conviven tendencias, subjetividades y figuras intermedias que resisten cualquier clasificación demasiado rígida. Ocurre que ninguna época se deja resumir tan fácilmente, y menos aún cuando en esa frase aparecen palabras tan cargadas de sentido como "ley" y "deseo". Por ahora, baste una primera

aproximación a esta última. Una posible etimología hace derivar la palabra *deseo* del latín *de-sidere*: liberarse de las estrellas, sustraerse a un destino ya escrito de antemano.<sup>1</sup> Si esa etimología es correcta —y es iluminadora aunque no sea la única posible—, entonces ni Batman ni el Joker son capaces de desear en sentido estricto. Batman obedecía la señal luminosa emitida por la ley sin dudar un instante; el Joker obedece su compulsión con la misma fidelidad ciega. Ambos están atrapados en un destino, aunque de signo opuesto.

Conviene detenerse en esto porque es central para todo lo que sigue. Una compulsión es un impulso que nos mueve desde adentro sin que podamos controlarlo del todo: el hambre, la agresividad, el impulso sexual. Las compulsiones no son en sí mismas ni buenas ni malas, pero necesitan alguna forma, algún cauce, para no destruirnos a nosotros mismos y a quienes nos rodean. La ley, en su sentido más amplio, es precisamente eso: el conjunto de normas, acuerdos y límites que una comunidad construye para dar cauce a esas fuerzas. La ley sin deseo aplasta la vida; el deseo sin ley la devora. Y lo que ambos tienen en común es que ninguno se realiza en soledad: la ley y el deseo solo encuentran su forma verdadera en el seno de una comunidad.

Para entender por qué cada uno de estos personajes pudo encarnar tan cabalmente el imaginario de su época, hay que preguntarse qué condiciones históricas hicieron posible que millones de personas pasaran de reconocerse en uno a reconocerse en el otro. Eso nos obliga a dar un paso atrás y mirar cómo se fue construyendo la sociedad en la que vivimos.

### *Ejército, industria y subjetividad*

Durante los siglos XIX y XX, el ejército y la industria fueron los factores que más profundamente moldearon la sociedad occidental. Ambos requerían grandes cantidades de hombres dispuestos a obedecer, a esforzarse, a organizarse y a ser solidarios con quienes compartían su trinchera o su turno de trabajo, y de mujeres dispuestas a tener y atender muchos hijos. Para producir ese tipo de personas, esta *subjetividad* —es decir, este modo de ser, de sentir y de relacionarse con el mundo que una época determina sin que quienes la viven lo adviertan del todo— fue necesario que dentro de cada casa el lugar del padre fuera ocupado por alguien más parecido a un sargento o un capataz que al padre sabio y paciente de los cuentos y las parábolas. Ese padre-sargento no era necesariamente un déspota que gozaba con su crueldad: había aprendido a ejercer la autoridad en carne propia, tanto en su propia casa cuando fue chico como luego en el cuartel y en la fábrica. Lo que allí se aprendía no era la ternura ni el diálogo, sino cuatro valores muy precisos: la disciplina, el esfuerzo, la organización y la solidaridad. Valores transmitidos sin compasión, a veces sin palabras, muchas veces a golpes. Así, a través del padre autoritario y de la madre que lo convalidaba —"¡vas a ver cuando llegue tu padre el castigo que te va a dar!"—, el hijo incorporaba esos cuatro valores desde la cuna, antes de saber que existían, como el aire que se respira.

---

<sup>1</sup> Esta etimología me fue sugerida por el filósofo español Graciano González Arnáiz, quien no la ha publicado.



Gracias a esa formación, un joven de dieciocho años podía ir obedientemente a morir en una trinchera o a trabajar doce horas diarias en una fábrica en condiciones que hoy llamaríamos inhumanas. No porque fuera cobarde ni incapaz de rebelarse, ni porque no sufriera, sino porque desde que nació aprendió que la ley viene primero y el deseo después... o nunca. Era, en cierto sentido, un Batman en potencia: alguien cuyo destino había sido escrito antes de que pudiera leerlo.

Sin embargo, conviene no quedarse solo con la cara oscura de ese modelo. Los mismos cuatro valores —disciplina, esfuerzo, organización y solidaridad— no solo sirvieron para que los poderosos mandaran a los jóvenes a morir o a producir en condiciones inhumanas. También fueron empleados, con astucia e inteligencia, por los sectores más vulnerados para conquistar sus derechos. Los sindicatos, los partidos y los movimientos populares tomaron exactamente esos elementos y, como en esas tomas de judo en las que se utiliza la fuerza del adversario, los pusieron al servicio de sus propias luchas. Así lograron conquistas que hasta no hace mucho parecían definitivas: condiciones dignas en el lugar de trabajo, jornada de ocho horas, vacaciones, jubilación, mejoras salariales, entre muchas otras. La misma disciplina que servía al capataz sirvió al delegado sindical. La misma solidaridad que unía a los soldados en el frente unía a los obreros en la huelga. La libertad, también entonces, se construyó en comunidad, no como hazaña individual sino como conquista colectiva.

### *Consumo, soledad y deseo sin ley*

Ese modelo entró en crisis cuando el consumo reemplazó a la producción como eje de la vida social. A partir de ese momento, los cuatro valores que habían estructurado la subjetividad anterior dejaron de ser funcionales. El consumo requiere que la persona haga lo que se le antoja, que compre impulsivamente sin esperar la autorización de nadie. Exige que toda adquisición se realice sin esfuerzo, bastando con un solo toque en la pantalla<sup>2</sup>. No necesita organización colectiva sino individuos aislados que compren compulsivamente sin perder tiempo. Y algo más sutil pero igualmente profundo ocurrió con la autoridad: si antes los hijos buscaban el reconocimiento de los padres, hoy con frecuencia ocurre lo inverso. Los padres, inseguros en un mundo que cambia demasiado rápido, buscan el reconocimiento de sus hijos, y para obtenerlo les ofrecen cosas que los chicos ni siquiera sabían que existían antes de recibirlos. El resultado es paradójico: el chico que lo tiene todo antes de desearlo no aprende a esperar ni a conquistar, y por eso tampoco aprende a disfrutar. Las cosas se acumulan y se abandonan con la misma velocidad. No es que el deseo desaparezca: es que se convierte en una insatisfacción permanente, en un ruido de fondo que ningún objeto logra acallar porque el siguiente objeto ya está disponible antes de que el anterior haya sido verdaderamente querido. La

---

<sup>2</sup> Para un análisis detallado de esto, ver Zygmunt Bauman, *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*, Barcelona, Gedisa, 1999.

autoridad, en ese contexto, no se erosiona solo desde afuera: se erosiona también desde adentro de la propia familia.

Pero, sobre todo, este nuevo modelo se sostiene sobre lo que podemos llamar consumo conspicuo, expresión con la que no nos referimos al consumo destinado a satisfacer necesidades reales, sino a algo cualitativamente distinto: el consumo que deja de ser un medio para transformarse en un fin en sí mismo. En este esquema, la persona no quiere ese celular porque lo necesite ni siquiera porque le guste especialmente: lo quiere precisamente porque sabe —o cree saber— que otros lo desean pero no pueden acceder a él. Lo que se consume no es el objeto sino la distancia que ese objeto establece con respecto a los demás. Este tipo de consumo se lleva muy mal con la solidaridad, pues requiere que haya otros que queden afuera para que el objeto tenga valor. Las consecuencias políticas de esta estructura del deseo no son menores. Si lo que se consume es la distancia, entonces el deseo del capitalismo tardío es de suyo antidemocrático: necesita que lo que yo tengo sea deseado por otros, pero también que esos otros no puedan alcanzarlo, porque el día en que todos accedieran a los mismos bienes y servicios los objetos perderían su valor distintivo y el sistema su combustible. No se trata de tener una casa; tiene que ser más grande y estar en un barrio más caro —no siempre más lindo— que la del cuñado. Esto explica una aparente rareza de nuestra época: hay quienes abominan más del llamado populismo que del comunismo. Frente al comunismo, al menos, el propietario podía sentirse víctima de una dictadura que lo expropió y no le dejó ni para comer; el "populismo", en cambio, le deja sus bienes, pero comete la afrenta imperdonable de permitir que el pobre coma en el mismo salón del mismo hotel durante las mismas vacaciones. La democratización del goce resulta insoportable porque no deja lugar ni siquiera para la autocompasión.

Uno por uno, los cuatro pilares de la formación anterior fueron dinamitados y con ellos se fue también el lazo social que los sostenía. En su lugar no quedó la libertad sino el vacío: el Joker fue reemplazando a Batman. Pero atención: el Joker no es la liberación de Batman sino su espejo. Si Batman era el destino escrito por la ley, el Joker es el destino escrito por la compulsión. Ninguno de los dos se libera de las estrellas. Ninguno de los dos puede construir nada con otros. Ambos se dirigen, en el fondo, al mismo abismo de la desolación<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> La tensión entre la ley y el deseo no es un descubrimiento moderno. Siglos antes de Freud y de Lacan, San Pablo la había formulado con notable lucidez. En la carta a los Romanos describe el drama moral que se instala en el interior de todo ser humano cuando la ley nombra y prohíbe aquello que ya dormía en él: "Yo no hubiera conocido el deseo si la Ley no dijera: no codiciarás. Pero el pecado, tomando ocasión por el mandamiento, produjo en mí todo tipo de codicia" (Romanos 7, 7-8). La ley no crea la concupiscencia —Pablo lo aclara expresamente: la ley es santa, justa y buena—, pero al nombrarla y prohibirla la despierta y la hace operativa. Es la dinámica del fruto prohibido: no es que el fruto no existiera antes de la prohibición, sino que la prohibición lo convierte en objeto de deseo. Pablo añade la confesión que lo vuelve tan contemporáneo: "No hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero, ese hago" (Romanos 7, 19). Para la interpretación de estos pasajes, seguimos libremente a Luis H. Rivas, *La carta a los Romanos*, Buenos Aires, San Benito, 2006, pp. 134-145.

El impacto de las nuevas tecnologías aceleró este proceso de manera exponencial. Para decirlo en forma sintética: los drones van reemplazando a los soldados y los programas informáticos a los operarios. Como resultado, ya no se requiere la masividad en el ejército ni 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. Las grandes industrias fabriles emplean cada vez menos trabajadores, o ninguno, como las llamadas *dark factories* —fábricas completamente automatizadas donde no trabaja ningún ser humano—, al tiempo que crecen el trabajo informal y los empleos solitarios generados por aplicaciones como Uber o Glovo, donde no hay contacto estable con compañeros de trabajo ni con clientes. El ámbito laboral deja de ser el espacio de socialización fuerte que era en la etapa anterior.

Algo análogo ocurre con la vivienda. Durante siglos, vivir solo fue un lujo o una condena: la gestión cotidiana de un hogar —cocinar todos los días, conseguir los insumos, mantener la casa, tramitar pagos y documentos— exigía una división del trabajo que hacía de la convivencia una necesidad material antes que una elección afectiva. Las tecnologías digitales desmontaron esa barrera. Hoy una persona puede resolver desde el teléfono la comida, el banco, las compras y buena parte de los trámites, sin requerir la cooperación de nadie que viva bajo el mismo techo. No sorprende, entonces, que en las grandes metrópolis los hogares unipersonales crezcan sin pausa: en Tokio superan la mitad del total, y algo semejante se registra en los centros de París, Buenos Aires o Manhattan. El mercado detecta el fenómeno y lo realimenta ofreciendo microdepartamentos, porciones individuales, suscripciones para una sola persona, entretenimiento a medida. La tecnología no causa la soledad, pero la vuelve viable, eficiente y, en ocasiones, hasta prestigiosa. La paradoja es que las sociedades más hiperconectadas registran, a la vez, los niveles más altos de aislamiento no deseado: cuando la pantalla reemplaza a las redes presenciales de contención, en lugar de complementarlas, la autonomía conquistada se paga con fragilidad afectiva.

Todos estos desplazamientos convergen en el ámbito donde el cambio cala más hondo en la conformación de la subjetividad: la familia. El sistema requiere que se tengan menos hijos, pues una familia numerosa no va a gastar mucho dinero en consumo de bienes o servicios de alto valor. Se van imponiendo los llamados DINKs (*Double Income No Kids*: parejas con dos ingresos y sin hijos) o SINKs (*Single Income No Kids*: hogares con un solo ingreso y sin hijos). De este modo, el hijo que nace es hijo único, sobrino único, nieto único. Toda la familia gira en torno al niño, que crece siendo el centro del universo, acostumbándose a tenerlo todo, sin desarrollar la capacidad de enfrentar la mínima frustración.

Esta dificultad está en la base del que posiblemente sea el principal problema de salud que afecta hoy al sector juvenil en Occidente: los trastornos mentales, en especial la ansiedad, la depresión, los consumos problemáticos y la dificultad para controlar emociones violentas. Así es como se va conformando lo que algunos llaman la "generación de cristal" o "generación copito de nieve": jóvenes caracterizados por una

hipersensibilidad que los hace muy vulnerables ante la adversidad y la frustración. Esta es la realidad con la que tenemos que trabajar. Es muy distinta, aunque no necesariamente peor, que la realidad en la que se forjó el tipo de subjetividad que dio lugar a lo que el filósofo alemán Theodor Adorno llamó la *personalidad autoritaria*: ese carácter rígido, obediente hacia arriba y despótico hacia abajo, que estuvo en la base de los totalitarismos del siglo XX.<sup>4</sup> Como decía Borges, a nosotros, como les pasó siempre a todas las gentes, nos tocó vivir en una mala época. Pero también es cierto que no todas las épocas fueron igualmente malas, y que aun en estos tiempos encontramos signos que, si bien no alcanzan para el optimismo, sí son suficientes para sostener la esperanza.

Uno de esos signos es que los mismos jóvenes que las generaciones anteriores describen como frágiles e hipersensibles muestran, en otros registros, una sensibilidad que quienes fueron formados en la dureza del sargento y el capataz no tenían ni podían tener. El ejército y la industria no eran espacios donde se forjara una personalidad preocupada por el cuidado de sí, de los demás o de la casa común, sino todo lo contrario. Las estatuas y los nombres de las calles no estaban dedicados a quienes cuidaban a los demás, sino a generales y capitanes. Un capitán debe llevar su barco a puerto sin importar qué ocurra con sus marineros; un general debe ganar la batalla sin importarle los muertos. La lógica de la producción y de la guerra era la lógica de la conquista, no del cuidado.

Hoy, en cambio, el cuidado se ha vuelto un valor central, aunque todavía contradictorio en su ejercicio. Son los mismos jóvenes que cuidan con esmero a su mascota y no van a visitar a su abuela; que se indignan ante el maltrato al diferente pero se muestran implacables en las redes con quien piensa distinto; que marchan por el clima y consumen en forma compulsiva. La contradicción no los invalida: no hay generación — y casi no hay persona — que no albergue contradicciones semejantes. Lo que importa es que algo en la sensibilidad colectiva ha cambiado de manera irreversible y los signos de ese cambio no son menores. El respeto por la diferencia —de género, de orientación sexual, de etnia, de capacidad— es una exigencia que ninguna institución puede ignorar sin pagar un costo. El cuidado de la casa común encuentra oídos más atentos que hace tres décadas. Ninguno de estos cambios es suficiente por sí solo, y todos conviven con sus propias formas de crueldad y de indiferencia, pero revelan que la realidad contiene más de lo que el presente muestra.

La esperanza es una apuesta activa sobre el presente, no una predicción optimista sobre el futuro. Es la convicción de que esos gérmenes de cuidado, de respeto, de reconocimiento del otro, pueden ser cultivados, organizados, puestos al servicio de una vida en común más digna.

En todo este proceso ha sido determinante la incorporación de la mujer al sistema productivo como actora plena y no como mera reproductora. Cuando la mujer entra al mundo del trabajo, introduce en él dimensiones de la experiencia humana que ese ámbito nunca había tenido que procesar: la emoción, la negociación, la atención al vínculo, la

---

<sup>4</sup> Theodor W. Adorno et al., *La personalidad autoritaria*, Buenos Aires, Proyección, 1965.

resistencia a resolver los conflictos a golpes de puño. El desconcierto inicial —el capataz que da una orden enérgica y encuentra lágrimas en lugar de obediencia— fue el síntoma de algo mucho más profundo: que el modelo de relación aprendido en el cuartel y en la fábrica ya no alcanzaba. Los profundos cambios en los contenidos de las carreras de ingeniería industrial, la aparición de la psicología laboral y de la especialización en recursos humanos, la irrupción del lenguaje del cuidado en los espacios de trabajo, son indicios de esa transformación.

En *La corrosión del carácter* el sociólogo estadounidense Richard Sennett describe ese pasaje con una nostalgia apenas disimulada. Sostiene allí que el carácter se forja en el largo plazo, se expresa en la lealtad, en el compromiso mutuo, en la capacidad de postergar la gratificación en función de un objetivo futuro. El viejo mundo de jerarquías rígidas y trabajos para toda la vida era, con todas sus asperezas, una fragua que permitía acumular experiencia, construir un relato de vida coherente, saber quién se era. La consigna del nuevo capitalismo —«nada a largo plazo»— disuelve precisamente esos vínculos de confianza y de compromiso recíproco, y deja a un sujeto flexible, obligado a reinventarse cada día, sin materia con la cual forjar carácter alguno. Frente a esa mirada elegíaca, la socióloga Eva Illouz y la filósofa Martha Nussbaum leen el mismo proceso en clave inversa. Illouz mostró cómo la irrupción del lenguaje terapéutico y emocional en el trabajo —traído en buena medida por la presencia femenina— transformó no solo las relaciones laborales sino, en cierto sentido, la concepción misma de lo que significa ser una persona. Nussbaum, por su parte, aportó el fundamento para entender por qué ese cambio no fue un retroceso, pues, explica, las emociones no son un ruido que interfiere con la razón, sino que constituyen una forma de conocimiento, una inteligencia que puede perfeccionar nuestra comprensión de la realidad.

Todo esto, lógicamente, repercutió con intensidad en la estructura familiar. El padre que aprendió a negociar en el lugar de trabajo en vez de dar o recibir órdenes destempladas, que descubrió que la autoridad no siempre se impone sino que a veces se construye, llegaba a casa siendo un padre distinto. Menos sargento, más humano. No va a ser el padre ideal —las patologías del nuevo modelo son las que hemos descrito al hablar de la generación de cristal— pero sí un padre que ya no podía reproducir sin más el esquema del cuartel en el hogar. Algo había cambiado, y ese algo fue, entre otras cosas, la puerta de entrada de la sensibilidad, de la emoción y del cuidado como valores legítimos de la vida en común. Además, al incorporarse la mujer al mercado laboral con autonomía económica propia, se amplió radicalmente lo que, siguiendo la lógica mercantil, se ha dado en llamar “el mercado afectivo”. El hombre y la mujer encuentran en la oficina, el café, el lugar de diversión o las aulas, a otros hombres y mujeres de su misma condición con quienes establecer una nueva relación de pareja. Antes, el hecho de que la mujer no tuviera tiempo de salir de la casa, sumado a la imposibilidad práctica de sostener una vida independiente en razón de la cantidad de hijos, hacía que el matrimonio fuera, para la mayoría, una institución a perpetuidad, no tanto por convicción como por necesidad. Estos cambios, sumados a la prolongación de la expectativa de vida, hacen que varones y

mujeres tengan hoy mayores posibilidades de rehacer su vida afectiva, lo que transforma profundamente la estructura familiar. Este es uno de los factores más relevantes para explicar la baja de los índices de natalidad, parejas que se disuelven y reconstituyen, hijos únicos o ausentes, vínculos más electivos y menos duraderos. Esto no es en sí mismo ni bueno ni malo: es una realidad nueva que trae tanto ganancias —mayor libertad, menor tolerancia al abuso, relaciones más conscientes— como pérdidas —menor estabilidad, vínculos más frágiles, dificultad para sostener compromisos a largo plazo.

### *La ley que espera al deseo*

La salida no puede ser ni volver a Batman ni resignarse al Joker. El problema no consiste en determinar quién tiene razón —si Batman o el Joker— sino en preguntarnos qué tipo de instituciones podrían albergar sujetos que ya no son plenamente uno ni plenamente otro. Como toda construcción conceptual, esta oposición simplifica una realidad mucho más compleja. Las figuras culturales evolucionan junto con las subjetividades que las producen, y en ocasiones aparecen personajes híbridos que expresan precisamente la búsqueda de una salida a esa polarización. Quizá una de las representaciones más interesantes de esta tentativa sea el Batman de *The Batman*. Ya no se trata del héroe clásico completamente identificado con la ley, dispuesto a sacrificar cualquier deseo propio en nombre del deber, pero tampoco del sujeto entregado a una compulsión ilimitada como el Joker. Es un personaje herido, atrapado inicialmente por la lógica de la venganza, que incluso llega a definirse a sí mismo como “Venganza”. En ese sentido, se encuentra más cerca del Joker de lo que él mismo imagina: ambos están determinados por una herida que organiza su existencia y ambos habitan una profunda soledad. Sin embargo, a lo largo del relato descubre que la ciudad no necesita solamente un vengador, sino también alguien capaz de suscitar esperanza. Deja de ser quien persigue criminales en la oscuridad para convertirse en quien acompaña a las víctimas hacia la luz. Tal vez este Batman represente algo característico de nuestro tiempo: la intuición todavía vacilante de que la salida no consiste ni en restaurar la ley sin deseo ni en celebrar el deseo sin ley, sino en construir una forma de vida compartida en la que la ley proteja el deseo y el deseo encuentre su sentido en el cuidado de los otros y de la comunidad. La ley sin deseo aplasta la vida y el deseo sin ley la devora. Pero hay algo más: ninguno de los dos se realiza en soledad. La ley y el deseo solo encuentran su forma verdadera en el seno de una comunidad. Para entender esto, vale la pena detenerse en una historia relatada hace más de dos mil años y que, sin embargo, describe con una precisión asombrosa el dilema que venimos analizando.

El escritor y psicoanalista italiano Massimo Recalcati relee la parábola del hijo pródigo —ese relato que aparece en el Evangelio de Lucas y que posiblemente sea una de las narraciones más conocidas de la cultura occidental— con ojos contemporáneos, y lo que encuentra allí ilumina nuestro problema de un modo inesperado.<sup>5</sup> Recordemos

---

<sup>5</sup> Massimo Recalcati, *El secreto del hijo: de Edipo a Telémaco*, Barcelona, Anagrama, 2018.

brevemente la historia. Un padre tiene dos hijos. El menor le pide su parte de la herencia antes de tiempo —un gesto que en la cultura de la época equivalía a desearle la muerte al padre— y se va. Dilapida todo y termina en una situación desesperada, envidiando la comida de los cerdos que debe cuidar. Entonces decide volver. El padre, que cada día salía hasta el borde del camino con la esperanza de verlo regresar, cuando por fin lo ve venir desde lejos corre a su encuentro, lo abraza y organiza una fiesta. El hermano mayor, que nunca se fue y obedeció siempre la ley sin atender jamás a su propio deseo, no entiende ni quiere entender nada de lo que ve. Se indigna e increpa al padre, quien le responde con la serenidad de quien sabe algo que el otro todavía no sabe: "tu hermano estaba muerto y ha vuelto a la vida".

Hay varios elementos en esta historia que vale la pena destacar. El padre, si hubiera aplicado estrictamente la ley de su tiempo, podría (e incluso, debería) haber castigado severamente al hijo que pidió su herencia anticipada, un gesto que, por parte del hijo, equivalía casi a decirle que para él su padre ya estaba muerto. Sin embargo, respeta su deseo y lo deja partir. El hijo sigue ese deseo, pero el deseo sin ley lo conduce al borde de la muerte. Lo interesante es que el hijo no regresa arrepentido, vuelve porque tiene hambre, porque ha descubierto en su propio cuerpo el límite de una existencia entregada únicamente a sí misma. El padre, que nunca fue a buscarlo pero siempre lo esperó, que respetó incluso el deseo que lo hería, tampoco le exige explicaciones, lo perdona sin esperar que el hijo pida perdón. No hay condena, no hay reproche, no hay un amargo "te lo dije". Hay un abrazo, una mesa compartida y una fiesta.

El hermano mayor encarna la otra patología: la de quien obedeció siempre la ley sin permitirse escuchar jamás su propio deseo. Es, en cierto sentido, un Batman perfecto. Cumplió con todo, permaneció en su lugar, hizo lo que debía hacerse. Pero algo en él está roto; no puede alegrarse por el regreso de su hermano porque nunca aprendió a celebrar tampoco su propia vida. La ley sin deseo no solo aplasta al que la sufre, también vuelve rígido el corazón de quien la encarna.

Si Batman y el Joker expresan dos patologías de la subjetividad, la parábola del hijo pródigo introduce una tercera figura que nos abre a otras posibilidades, la de una autoridad que no se impone por la fuerza ni desaparece, sino que permanece disponible para acoger. En esas pocas palabras del padre —"tu hermano estaba muerto y ha vuelto a la vida"— está contenida una verdad que pocas veces ha tenido tanta vigencia como hoy: la ley que no mata al deseo sino que lo espera, y el deseo que no destruye a la ley sino que regresa a ella transformado. Aprender eso sin pretender tener la verdad, con diálogo, entre acuerdos y conflictos, construir un vínculo siempre complejo e inestable pero siempre necesario entre la ley y el deseo, es la tarea de nuestro tiempo.

Ahora bien, ¿de qué hablamos cuando hablamos de instituciones? Conviene aclararlo, porque la palabra nombra dos cosas distintas según la tradición que la use. Para la tradición continental europea, una institución es una realidad organizada en torno a una obra compartida que trasciende a quienes la integran en cada momento: la universidad, el hospital, el ejército, la parroquia, el club. Se parece a una casa, con

identidad, historia, habitantes y puertas para entrar y salir; hay quienes están adentro y quienes están afuera. Para la tradición anglosajona, en cambio, una institución es ante todo un conjunto de reglas de juego que ordenan las interacciones: el mercado, la propiedad, el dinero, el sistema electoral. Se parece menos a una casa que a las reglas del tránsito. Nadie "pertenece" al semáforo ni a la avenida; sin embargo, todos los que circulan por la avenida coordinan su conducta a partir de él. Las dos perspectivas iluminan dimensiones reales de la vida social, pero esconden antropologías distintas: en la primera, la subjetividad se forma por pertenencia, uno llega a ser alguien participando de una obra común; en la segunda, el individuo ya viene constituido y las instituciones apenas lo incentivan o lo limitan desde afuera<sup>6</sup>.

La distinción no es una sutileza académica, pues permite nombrar con precisión el proceso que este capítulo viene describiendo. El cuartel, la fábrica, la parroquia y aun aquella familia numerosa eran instituciones-casa: se estaba adentro o afuera, y en ese estar adentro se forjaban, para bien y para mal, las subjetividades. La forja, conviene aclararlo, nunca fue de una sola dirección: las casas moldean a sus habitantes, pero los habitantes remodelan la casa, la apuntalan, la dejan caer o la incendian. Ya vimos cómo la entrada de las mujeres al mundo del trabajo transformó la fábrica que se proponía disciplinarlas y ya veremos más ejemplos de ese juego recíproco a lo largo del libro. El mundo que viene está hecho cada vez más de instituciones-reglas de tránsito, cuya forma consumada es el algoritmo. Nadie pertenece a la aplicación de reparto, no hay edificio, ni compañeros, ni aguinaldo que canjear por libertad; pero millones de personas ordenan sus días según sus reglas. El repartidor del prólogo no trabaja en ninguna casa sino que circula, pero las casas daban o, mejor dicho, podían llegar a dar algo que las reglas de tránsito no pueden dar, un lugar donde ser formado y, a la vez, donde poder transformar. En efecto, la casa podía ser el hogar del padre que espera junto al camino o el cuartel del padre-sargento; formaba y deformaba, cobijaba y asfixiaba, y buena parte de las luchas del siglo pasado consistió, en buena medida, en ganarse el derecho a salir de ciertas casas. Lo que las reglas de tránsito no pueden ofrecer no es aquel mundo, que no vuelve ni tiene por qué volver, sino algo más elemental: un lugar donde ser formado y donde poder transformar. La tarea no consiste en reconstruir las casas de ayer, sino en imaginar casas que puedan ser habitadas en función de las nuevas subjetividades.

Por cierto, a la hora de ponerse manos a la obra para asumir esa tarea, es tentador pensar que los problemas derivados del desfasaje entre las instituciones y las subjetividades contemporáneas tiene una solución simple, que basta con ponerse serios y afirmar con voz grave, el índice levantado hacia el cielo y el ceño fruncido, que "debemos recrear una cultura del esfuerzo, de la organización, de la solidaridad y recuperar la autoridad de los padres". Todo eso puede ser cierto, pero ¿alcanza con decir "debemos"

---

<sup>6</sup> La primera concepción tiene su formulación clásica en Maurice Hauriou, para quien la institución es una "idea de obra" que se realiza y perdura en un medio social; la segunda, en el neoinstitucionalismo de autores como Douglass North, que define las instituciones como las reglas de juego de una sociedad, las restricciones ideadas por los hombres que dan forma a su interacción.



sin plantearnos el cómo ni el quién? La realidad se cambia a partir de la propia realidad. No hay lugar para el voluntarismo de pensar que alcanza con querer transformarla, ni para la resignación de quien cree que nada se puede hacer. La falta de autoridad, confianza y legitimidad de las instituciones contemporáneas<sup>7</sup>, derivada de las nuevas subjetividades, no tiene una solución técnica ni formalista, no se resuelve con mejores leyes electorales, con más tecnología educativa, ni con declaraciones de buenas intenciones. Tiene, en cambio, una condición de posibilidad: asumir lo que el propio cambio de época, paradójicamente, hace más visible.

### *Derechos humanos: de la exaltación del colectivo a la del individuo*

La historia de los derechos humanos es, también, la historia de este cambio de época. Puede leerse, en buena medida, como la historia de la tensión entre las dos patologías que venimos describiendo. Cuando predominaba la "subjetividad Batman" — la ley sin deseo, el individuo anulado en función del colectivo— el peligro mayor venía por el lado de lo colectivo absolutizado. La raza o el proletariado erigidos en fines supremos justificaron en el siglo XX las mayores masacres de la historia: Hitler en nombre de la pureza racial, Stalin en nombre de la igualdad del proletariado y del Partido como encarnación de ese proletariado. En ambos casos, el individuo concreto —con su nombre, su historia, su deseo— era un material prescindible en el altar del colectivo. No es casual que la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 naciera precisamente como respuesta a esos crímenes: fue ante todo una defensa del individuo frente al aplastamiento colectivo.

Hoy el peligro viene del lado opuesto. La "subjetividad Joker" —el deseo sin ley, el individuo que niega la comunidad— ha producido lo que el filósofo francés Éric Sadin llama el "individuo tirano": aquel que se percibe a sí mismo como unidad soberana y autosuficiente, que ve en cualquier límite una agresión a su libertad y en cualquier norma colectiva una conspiración contra su autonomía. Esta subjetividad no solo produce líderes autoritarios que llegan al poder en nombre del individualismo —fenómeno observable en varios países en años recientes— sino que genera también nuevas formas de violación de los derechos humanos que las instituciones clásicas no estaban diseñadas para enfrentar. La riqueza mundial se concentra cada vez más en menos manos, y son las grandes corporaciones tecnológicas —no ya los Estados— las que hoy toman decisiones que afectan la vida, la reputación y el acceso a oportunidades de millones de personas sin ningún marco de rendición de cuentas. El Papa León XIV, en su encíclica *Magnifica Humanitas* (2026), dedicada a la custodia de la persona humana en la era de la inteligencia artificial, lo señala con precisión: la inteligencia artificial entraña el riesgo de nuevas formas de dominio, desigualdad y control, especialmente cuando interviene en procesos de decisión que afectan la vida, la reputación y el acceso a oportunidades de las

---

<sup>7</sup> Cfr. Rosainvallón, P. *Las instituciones invisibles*. Buenos Aires, Manantial, 2025

personas.<sup>8</sup> El tema central de la encíclica, conviene subrayarlo, no es la tecnología digital sino la dignidad humana amenazada por quienes detentan el poder de esa tecnología.

Lo que estas dos patologías tienen en común —a pesar de su aparente oposición— es que ambas niegan la condición relacional del ser humano. El colectivo absolutizado niega al individuo; el individuo absolutizado niega la comunidad. En ambos casos, los más vulnerables pagan el precio. Es precisamente aquí donde la fraternidad —entendida no como sentimiento sino como condición de base de la existencia humana— ofrece un punto de partida diferente.

Pensemos en lo que ocurre cuando alguien crece sin hermanos, sin vecinos conocidos, sin compañeros de trabajo estables, sin las fricciones cotidianas que la convivencia impone. Esa persona tiende a percibirse como una unidad autosuficiente a la que la sociedad le es exterior y, en el fondo, prescindible. Desde esa percepción, la libertad aparece como algo que estaba ahí desde siempre y que las instituciones, las leyes y las normas no hacen sino coartar, de modo que la conclusión lógica es que cuantos menos límites, mejor; esa es, en definitiva, la subjetividad del Joker elevada a programa político. Pero la respuesta no consiste en invertir la ecuación y privilegiar el colectivo sobre el individuo. Cuando lo que existe es la clase, la raza, la nación o el partido, y el deseo individual no cuenta, se trata siempre de una igualdad que puede justificar el aplastamiento de los más elementales derechos personales. La historia del siglo XX documentó con generosidad las consecuencias de esa lógica.

Hay, sin embargo, una tercera posibilidad, que no es síntesis de las dos anteriores sino un punto de partida diferente: asumir que no somos individuos que eventualmente se asocian ni colectivos que eventualmente se individualizan, sino que somos constitutivamente relacionales. Somos —o mejor dicho, estamos siendo— siempre en relación con nosotros mismos, con los demás, con el resto de la naturaleza y con quienes nos precedieron y quienes vendrán. Desde esta perspectiva, el punto de partida que mejor ilumina este carácter relacional de la condición humana no es el contrato entre individuos ni la fusión en el colectivo, no es la libertad ni la igualdad, sino la fraternidad.

Pero aquí hay que tener cuidado con una confusión frecuente. Fraternidad no significa armonía. La palabra viene del latín *frater*, hermano, y si pensamos en lo que realmente ocurre entre hermanos, la imagen idílica se desvanece enseguida. Los hermanos pelean porque compiten por el mismo espacio, el mismo reconocimiento, el mismo objeto del deseo. Así lo reflejan los mitos, leyendas y tradiciones fundacionales de las civilizaciones más diversas. Caín mata a Abel antes de fundar la primera ciudad bíblica; Rómulo mata a Remo antes de fundar Roma; los hermanos Ayar se destruyen entre sí

---

<sup>8</sup> León XIV, Papa, *Magnifica Humanitas*, Libreria Editrice Vaticana, 2026. Cabe mencionar que la Iglesia, al menos a través del magisterio pontificio, siempre se enfrentó a las ideologías que ponían en riesgo la dignidad humana, ya sea por negar al individuo —como señalan las encíclicas *Non abbiamo bisogno* (1931) contra el fascismo, *Mit brennender Sorge* (1937) contra el nazismo y *Divini redemptoris* (1937) contra el totalitarismo soviético— o ya sea por negar el carácter eminentemente relacional de la persona humana, como lo viene haciendo desde el pontificado de Juan XXIII.

antes de fundar el Cuzco. El conflicto entre hermanos no es una anomalía sino la condición normal de la vida entre iguales.<sup>9</sup> Cuando no hay un padre externo que imponga la ley desde arriba, las relaciones son horizontales, y las relaciones horizontales son constitutivamente conflictivas.

Esto no significa que el conflicto sea el destino inevitable ni que no haya nada que hacer. Significa algo más preciso y más útil: que no tiene sentido eliminar al adversario para acabar con el conflicto, porque el conflicto es ubicuo. Suprimido un adversario, aparece otro y otro conflicto. Lo que puede cambiar no es la presencia del conflicto sino la calidad de las instituciones y de las subjetividades capaces de procesarlo sin destruirse. Como enseñaba el Papa Francisco, la unidad es superior al conflicto, pero no porque lo elimine sino porque lo encauza, le da una forma habitable. Cuando una madre le dice a sus hijos "¡basta de pelear, que no parecen hermanos!", no está diciendo una tontería: está señalando que la fraternidad contiene las dos dimensiones a la vez —el conflicto inevitable y la unidad necesaria— sin que ninguna cancele a la otra.

La consecuencia práctica de todo esto no puede subestimarse, pues las instituciones no existen para eliminar el conflicto sino para darle un cauce. Una institución que pretende suprimir el conflicto en lugar de procesarlo no solo fracasa en ese intento sino que agrava el problema, porque el conflicto reprimido siempre regresa con más fuerza. La tarea no es construir una sociedad sin conflictos —esa sociedad no existe ni puede existir— sino construir instituciones capaces de contener el conflicto sin que este destruya la vida en común.

### *Organizar la esperanza*

En este recorrido hemos desarrollado las razones por las que asistimos a un profundo desfasaje entre instituciones diseñadas para una subjetividad que ya no existe y las subjetividades reales que el sistema consumista y la era digital han producido. Ese desfasaje no es solo un problema pedagógico o administrativo, sino la raíz de una crisis de legitimidad que afecta a la democracia, al derecho y a todas las instituciones contemporáneas. Quedarse en ese diagnóstico, sin embargo, sería caer en la misma trampa que criticamos, la de quien ve el problema con claridad y se queda paralizado ante él, o peor, la de quien lo usa para justificar la nostalgia de un orden que ya no volverá.

En efecto, no se trata de volver a Batman. La subjetividad que el ejército y la industria produjeron tenía sus propias patologías: la insensibilidad al dolor ajeno, el desprecio a la diferencia, la violencia normalizada, la destrucción del ecosistema. El padre-sargento formaba ciudadanos disciplinados y también personalidades autoritarias. La salida no está ni en la ley sin deseo ni en el deseo sin ley, sino en la construcción de una institucionalidad que tienda a armonizar la ley con el deseo. Esta construcción es una práctica, un proceso, una tarea permanente, realizada por una comunidad que va

---

<sup>9</sup> Desarrollo ampliamente estos conceptos en *Ineludible Fraternidad* (CICCUS, 2014) y en *Bailando en los abismos* (Poliedro, 2025). Ambas publicaciones están disponibles en línea.

asumiendo que el conflicto es inherente a la vida en común y que, por lo tanto, hay que elaborar estrategias adecuadas para resolverlo o canalizarlo y, si no es posible, para tramitarlo dentro del marco normativo que ofrezca esa institucionalidad.

Hay signos que permiten sostener esa esperanza sin caer en un optimismo ingenuo. Los mismos jóvenes que son descriptos por los mayores como narcisistas, egoístas e hipersensibles muestran una capacidad de empatía y una conciencia del cuidado —de los otros, de los animales, de la casa común— que las generaciones formadas en la dureza del sargento y el capataz no tenían. El grito de la tierra encuentra oídos más atentos entre quienes nunca fueron al ejército que entre quienes sí fueron. La incorporación masiva de la mujer al mundo del trabajo y al ámbito académico y de la comunicación, trajo consigo nuevas preguntas sobre el cuidado, sobre la emoción, sobre una razón que no opone la inteligencia a la afectividad sino que las integra. Quizá sea posible construir una institucionalidad que tenga como centro el cuidado de sí, de los demás y de la casa común, una institucionalidad capaz de abrazar la fragilidad de la vida en todas sus formas.

Pero nada está garantizado. La historia no se rige por leyes ineluctables y no hay un destino escrito ni para los individuos ni para los pueblos. Hay política, no destino; la vida en común no es una tragedia donde el destino es ineluctable, sino que es drama y es comedia, con final siempre abierto. Los seres humanos somos contradictorios: la misma época que produce esas sensibilidades y esa inclinación al cuidado produce también autoritarismos individualistas con líderes mesiánicos que desprecian la fragilidad. Lo que distingue un proyecto de vida en común de un antiproyecto no es la ausencia de conflicto sino la presencia de instituciones capaces de encauzarlo y de una democracia que no pretenda eliminar las diferencias sino hacer de ellas la materia de una convivencia siempre provisional y siempre renovada.

En última instancia, se trata de asumir que nadie se realiza si no es en una comunidad que se realiza. Eso es, en el fondo, lo que significa la democracia. Eso es lo que el Joker, en su soledad feroz, nunca pudo entender: que el deseo, cuando es entendido como *de-sidere*, no se consuma devorándose a sí mismo ni destruyendo a los demás, sino liberándose junto a ellos del destino marcado por las estrellas. Que la libertad auténtica no es la del león en la selva sino la del hijo pródigo que regresa porque ha descubierto, en el fondo de su propio deseo, que estaba solo y que esa soledad no era libertad sino extravío.

Tal vez por no tomar en serio estos aspectos antropológicos, la tradición política moderna se equivocó menos en sus ideales que en el orden en que decidió enunciarlos. Al respecto, y ya para cerrar, cabe que nos detengamos en un aparente disparate contenido en el artículo primero de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, que proclama que todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y que, dotados de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros. Uno se siente tentado a pensar que quienes lo redactaron nunca vieron a un bebé recién nacido, pues ningún bebé nace libre: depende totalmente de otros para sobrevivir, y esa dependencia radical dura años. Tampoco ningún bebé nace igual a otro, pues cada

uno llega a una situación concreta, con un cuerpo particular, una familia particular, una historia que ya estaba en marcha antes de que pudiera participar en ella. En cambio, todos nacemos sin un padre común a toda la especie, sin una jerarquía ontológica que nos preceda, en paridad constitutiva con los demás seres humanos. Eso, la fraternidad, entendida como horizontalidad, y no la libertad ni la igualdad, es lo que nos es dado desde el principio. La fraternidad no es el punto de llegada sino el punto de partida. En la Declaración, sin embargo, aparece como coronamiento del proceso: primero la libertad, luego la igualdad y finalmente —como deber, como aspiración, como algo que hay que esforzarse por alcanzar— la fraternidad. Ese orden se explica desde el punto de vista normativo, pues una declaración de derechos proclama garantías exigibles y la fraternidad no puede exigirse ante ningún tribunal. Pero describe exactamente al revés la condición real del ser humano. Los debates que se dieron en torno a ese artículo muestran, por lo demás, que la frase final no llegó allí por descuido: figuraba ya en el borrador estructurado por René Cassin, quien insistió en que una declaración universal debía comenzar afirmando lo que todos los seres humanos tienen en común, y hubo que defenderla cuando algunas delegaciones propusieron podarla o relegarla al preámbulo. Entre sus grandes defensores se contó un pensador brasileño, Austregésilo de Athayde. Aunque esa es otra historia, no podemos dejar de preguntarnos si fué pura casualidad que haya sido un latinoamericano quien tuviera a su cargo esa defensa.

Lo que importa es leer la Declaración de otro modo. Si asumimos que la fraternidad es la condición de base, que somos constitutivamente relacionales, que el conflicto entre hermanos es inevitable y que la unidad es posible aunque nunca definitiva, entonces la libertad y la igualdad dejan de ser puntos de partida abstractos para convertirse en conquistas concretas que hay que construir sobre ese fundamento conflictivo y fraterno. Los derechos humanos dejan así de ser una lista de garantías que hay que proclamar precisamente porque ningún poder —ni el Estado ni, cada vez más, las grandes corporaciones— las respeta por sí solo, para convertirse en el horizonte de una comunidad que aprende, con dificultad y sin garantías, a reconocerse en el otro, una comunidad que sabe que el conflicto no desaparecerá —que siempre habrá un Caín tentado de matar a su propio Abel, un Rómulo dispuesto a pelear a muerte con Remo— pero que ha decidido, precisamente por eso, construir instituciones capaces de encauzarlo, no porque sean perfectas sino porque, como bien saben quienes han vivido su ausencia, son infinitamente preferibles a su inexistencia.

#### *Para seguir leyendo*

Adorno, T. W. et al. (1965). *La personalidad autoritaria*. Proyección.

Bauman, Z. (1999). *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*. Gedisa.

Freud, S. (1979). El malestar en la cultura. En *Obras Completas*, vol. XXI. Amorrortu. (Obra original publicada en 1930)

- Illouz, E. (2010). *La salvación del alma moderna: terapia, emociones y la cultura de la autoayuda*. Katz.
- León XIV, Papa. (2026). *Magnifica Humanitas*. Libreria Editrice Vaticana.
- Nussbaum, M. (2001). *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*. Cambridge University Press.
- Recalcati, M. (2018). *El secreto del hijo: de Edipo a Telémaco*. Anagrama.
- Sennett, R. (2000). *La corrosión del carácter*. Anagrama.

## ***Economía, Política y Cultura***

### ***Estructura sin determinismos, historia sin voluntarismo***

Desde que leí por primera vez *Las ruinas circulares* me surgió una inquietud que persiste, y eso que ya pasaron varias décadas. Borges imagina allí a un hombre que sueña a otro hombre hasta darle existencia, y que descubre al final que él mismo es soñado por alguien más. La imagen es fantástica, pero la pregunta que dispara es perfectamente real: ¿somos nosotros los que decidimos lo que hacemos y deseamos lo que queremos tener, o somos en algún sentido el sueño de otro? Hay una versión todavía más inquietante de esa pregunta: ¿y si ese otro no está afuera sino adentro nuestro? ¿Y si tenemos tan incorporado lo que debemos querer, lo que debemos admirar, a quién debemos obedecer, que ni siquiera podemos ver los hilos que nos mueven? Lo insoportable de las ciencias sociales, decía alguien, es precisamente eso: que nos obligan a descubrir que la sociedad no es solo el mundo en que vivimos sino algo que llevamos dentro, y que ese descubrimiento nos incomoda, nos perturba, pero, si todo va bien, nos hace un poco más libres.

Aquellas preguntas nos conducen a estas otras, pues vamos tomando conciencia de que hay aspectos de la vida en común que nos condicionan para pensar y actuar de una u otra manera, consolidando o cuestionando la propia estructura de la sociedad. ¿Combinamos los factores económicos, políticos y culturales a voluntad, o hay aspectos estructurales que escapan a la decisión de los actores individuales y colectivos? ¿Por qué hablamos de "actores"? Para tratar de encontrar una respuesta, imaginemos que entramos a un teatro. La sala está en penumbra, el telón aún está bajo; al buscar nuestra ubicación tanteamos respaldos, presumimos filas, pronto advertimos que no es un teatro tradicional. Algo nos hace intuir que quizás seamos espectadores, tal vez actores o incluso autores de la obra por representar. La pregunta es precisamente esa: ¿qué papel jugamos en nuestra vida? ¿Alguien escribió el libreto antes de que llegáramos, o todavía está siendo escrito?

Dos figuras se nos acercan con una linterna. Sus nombres: Karl Marx y Max Weber, los padres de las que suelen considerarse las dos corrientes más importantes de la sociología. Vienen conversando entre ellos, y lo que discuten nos concierne directamente, porque ambos dedicaron su vida a intentar responder la misma pregunta que nos hicimos al leer a Borges. Marx sospechó que detrás de lo que nos parece natural y evidente se esconden relaciones de poder económico que benefician a unos y perjudican a otros. Le indigna que sus seguidores hayan reducido su compleja y matizada concepción de la realidad a una ideología de manual, tantas veces usada para cometer cualquier clase de crímenes. Con gesto comprensivo Weber le dice: "¡Mi estimado don Karl, no se lamente, vea lo que hicieron otros con mis ideas! Pero ya lo hablamos muchas veces y ahora es mejor que tratemos de guiar a nuestros amigos". Entonces se escuchó una voz femenina que con acento francés (¿Olimpia de Gouges, Flora Tristán?) decía que no quería que dos hombres la guíen, y otra voz, también con acento francés pero con dejo antillano, más

bien créole (¿Antenor Firmin, Jean Louis Vastey?) se quejaba de que los guías siempre fueran blancos y europeos. Por cierto, nadie prestó atención a esas quejas. En definitiva, provenían de mujeres y de negros, tan intrascendentes como si fuesen indígenas.

Como enseñaba Juan Carlos Agulla, el siglo XX tendió a enfrentarlos, haciendo de uno el adalid del capitalismo y del otro el ideólogo de la emancipación proletaria, pero, nos decía el querido maestro, es mejor aprovechar las enseñanzas de cada uno imaginándolos en una taberna tomando una cerveza, reconociéndose mutuamente lo que el otro había visto y que uno solo no hubiera podido ver. Diálogo que se enriquece, además, con el aporte de negros, mujeres, indígenas y víctimas en general del sistema que Marx y Weber contribuyeron decisivamente a describir: las voces que en el teatro protestaban porque los guías eran siempre blancos y europeos, siempre hombres, tenían toda la razón.

Con el tiempo, las ideas de Weber acerca de la importancia de los factores culturales, además de los económicos y políticos, fueron dando paso a formulaciones neoconservadoras para las cuales cada uno de estos ámbitos tiene una lógica propia y hay una clara diferenciación entre ellos. Así, a la economía correspondería la lógica de la competencia, a la cultura la lógica de la creación y a la política la lógica de la inclusión. Como ocurrió con Marx, la necesidad de divulgar estos conceptos llevó a su simplificación: lo que era una diferenciación teórica pasó a ser una separación tajante. Cada uno de los tres ámbitos deviene totalmente independiente de los demás. En América Latina esto sirvió para fundamentar un discurso que responsabiliza a la cultura por todos nuestros males. Para no entrar en debates del presente, pongamos unos años de distancia y tomemos los debates de inicios de la última década del siglo XX. En ese entonces parecía que la economía marchaba sobre ruedas y que la democracia se consolidaba por primera vez en toda la región. Si la política y la economía marchaban tan bien, ¿por qué crecía el desempleo? ¿Por qué se ensanchaba la brecha entre los más ricos y los más pobres? ¿Por qué crecía el delito violento? Las razones, se decía, había que buscarlas en los factores culturales: los latinoamericanos somos perezosos, corruptos, la herencia colonial nos pesa, la mentalidad católica desconfía de los ricos. No se puede negar que algo de esto sea cierto; el problema no consiste en darle relevancia a la dimensión cultural, sino en reducir todos nuestros problemas a esa dimensión. En el fondo se trató de una estrategia discursiva destinada a desviar la atención de los otros problemas: ni la economía funcionaba tan bien ni la política cumplía adecuadamente su cometido.

Como lúcidamente advertía entonces el filósofo español José María Mardones, cultura, política y economía —los tres órdenes principales que vertebran la sociedad moderna— no están aislados unos de otros. Autores como Daniel Bell y Peter Berger, referentes de aquellas formulaciones neoconservadoras, escribían en reacción contra dos reduccionismos por entonces dominantes: el de cuño marxista, que explicaba toda la vida social a partir de la economía, y el funcionalista, que concebía la sociedad como un organismo cuyas partes se ajustan armónicamente al servicio del conjunto. Frente a esas explicaciones unilaterales, pusieron el énfasis en lo que distingue y da autonomía a cada



orden: lógicas diversas, valores distintos, ritmos diferentes de evolución. Todo esto parece cierto, pero cuando se acentúan tanto las características diferenciales, se corre el peligro de pasarse del otro lado: olvidar que los tres órdenes se influyen mutuamente y que, en ocasiones, uno invade el terreno de los otros hasta suplantarlos, como cuando la lógica de la competencia mercantil pretende regir la vida política o los vínculos afectivos.<sup>10</sup>

Al respecto, Paolo Prodi, uno de los historiadores que mejor ha sabido explicar el vínculo entre el Estado, el mercado, la religión y la universidad desde sus orígenes hasta nuestros días, advierte sobre el peligro que entraña esa obsesión por el rigor académico que pone en cuestión cualquier intento de explicación multicausal del acontecer humano. Sin dudas, resulta saludable tener conciencia de los límites de una investigación que procure dar cuenta de tantos factores a la vez, conciencia que ha llevado a la investigación a una especialización cada vez más refinada en cuanto a métodos y resultados, pero también a un bloqueo bastante evidente en el plano interpretativo, pues las separaciones entre la historia constitucional y la historia de la economía, entre la historia del pensamiento económico y la historia del pensamiento político, entre la historia de las instituciones y la historia de la cultura, han desembocado en un callejón sin salida. Esto se ve agravado, agregaríamos nosotros, por la separación entre la historia y la sociología, entre la filosofía y el derecho, entre la teología y la ciencia política. Por eso, retomando a Prodi, hay que tratar de barajar las cartas de nuevo, aún a riesgo de incurrir en cierta superficialidad y confusión, sin los viejos atajos ideológicos unificadores, pero esforzándonos por comprender la complejidad de la realidad en la medida de lo posible.

Dicho esto, también cabe reconocer que va creciendo un cierto consenso en el ámbito de las ciencias sociales en entender que entre la economía, la política y la cultura siempre hay vínculos estrechos, pero no lineales, relaciones que a veces van en un sentido y a veces en otros, y que incluso al interior de cada uno de estos órdenes a veces hay rupturas y a veces continuidades. Claro que la complejidad es tal que, si se pretendiera abarcar todas las relaciones y condicionamientos recíprocos, nos perderíamos en el bosque de hechos e ideas. Por eso, conviene tratar de reducir la complejidad tomando tan solo un elemento de cada uno de estos ámbitos en procura de comprender no toda la sociedad, sino la estructura básica de la vida en común. De la economía tomaremos el modo en que se asignan ubicaciones más arriba o más abajo dentro de esa estructura básica, es decir, veremos las formas de estratificación social; de la política, veremos quién manda y quién obedece en una comunidad, es decir, tomaremos tan solo el modo de ejercicio del poder público; y de la cultura, veremos qué conductas y qué instituciones son aceptables e incluso obligatorias y cuáles no, es decir, estudiaremos el tipo de legitimación.

Entendiendo cómo se conforma y funciona esa estructura básica, será posible advertir cómo se conforma y funciona la sociedad en general. Para simplificar tomaremos

---

<sup>10</sup> Mardones, J. M. *Capitalismo y Religión. La religión política neoconservadora*. Sal Terrae. Bilbao. 1991, p. 54.

un solo elemento de cada ámbito, pero además, para hacer que todo esto resulte aún más comprensible, nos limitaremos a elaborar un esquema. Un esquema sirve para entender la realidad, pero no es la realidad, así como un plano sirve para ubicarnos en la ciudad, pero no es la ciudad. Lo que veremos a continuación es apenas un mapa abreviado, en el que solamente figuran las avenidas más importantes. Como en esos mapas turísticos en los que solo aparecen algunas indicaciones importantes, también en este plano faltan calles, pasajes y senderos que muchas veces van en dirección contraria a las que señalaremos, pero es bueno que falte todo eso para entender mejor dónde estamos y cómo está estructurado el territorio. Claro que no es aconsejable confundir el plano de la ciudad con la ciudad en sí misma: esto parece una obviedad, pero conviene recordarlo, pues cuando la realidad no encaja en el mapa que nos hicimos en la mente, solemos tender a creer que la realidad se equivoca. Por último, cuando hablamos de “estructura” corremos el riesgo de creer que no hay margen para la acción libre de cada persona en lo individual o que no hay margen para la creación en el ámbito social, podemos llegar a sentir que el destino está escrito, pues la palabra “estructura” nos remite a algo rígido, determinado y determinante. Por eso, introducimos también a la historia, pues la estructura condiciona, pero no determina. Por su parte, la historia nos muestra que hay cambios, pero que no cualquier cambio es posible: no todo depende de la voluntad de los actores. En esta tensión entre estructura e historia, entre condicionamientos y libertad, transcurre la vida en común.

En las páginas que siguen desarrollaremos este cuadro que ilustra la correspondencia entre la posición social, la forma que adopta el poder político y los modos de legitimación. Cuando la gente vive en un ámbito directamente dependiente de la naturaleza, se entiende como natural que uno ocupe el mismo escalón en la sociedad que sus padres, que quien manda sea el hijo del que mandaba antes y que las cosas se hagan como siempre se hicieron, como la tradición indica. Pero cuando la industria y el comercio se desarrollan, el indicador de pertenencia a un estrato u otro será el dinero y quienes tienen dinero, exigirán a quien ejerce el poder público que le garantice la seguridad policial, jurídica y militar, sin importarle que sea hijo de un rey o de un almacenero: estamos frente al Estado nación moderno. A su vez, las conductas no pueden ser regidas por la tradición pues las cosas cambian constantemente y lo que servía para una época no tiene por qué ser buena para otra. Además, cuando se comercia, no se pregunta la religión y, por tanto, no hay una creencia común que legitime conductas e instituciones. Ese lugar será ocupado por la ley. Quien mire el cuadro con atención notará que las casillas del presente llevan un solo signo de interrogación, el de cierre, sin su par de apertura. No es un descuido tipográfico. El presente está abierto, como ese signo: aún no sabemos qué forma de poder y qué modo de legitimación terminarán de corresponderse con la estratificación por el consumo, y a esa pregunta dedicaremos buena parte de las páginas siguientes.

|    | ES                                 | EPP                                | L                       | Período     |
|----|------------------------------------|------------------------------------|-------------------------|-------------|
| N  | Castas                             | Monarquía /<br>Feudalismo          | Tradición /<br>Religión | hasta 1492  |
|    | Estamentos                         |                                    |                         |             |
| \$ | Clases sociales<br>por acumulación | Estado nación<br>moderno (inicial) | Ley /<br>Racionalismo   | 1492 – 1800 |
|    |                                    | Estado nación<br>consolidado       | Ley /<br>Ideologías     | 1800 – 1973 |
|    | Clases sociales<br>por consumo     | ?                                  | ?                       | desde 1973  |

### *1. La estratificación social: quién ocupa qué lugar y por qué*

¿Qué es lo que determina el lugar que cada persona ocupa en una sociedad? La respuesta varía enormemente según la época y el lugar, y esa variación es en sí misma una lección. Si el criterio para asignar posiciones sociales ha cambiado tantas veces a lo largo de la historia, entonces no hay ningún criterio que pueda reclamar ser “el natural”, el único posible. Llamamos estratificación social a ese sistema de posiciones. El término “estratificación” lo tomamos prestado de la geología, donde designa las distintas capas que componen un suelo. A muchos nos gustaría que nadie tuviese que estar más arriba ni más abajo que nadie. Pero los deseos y la realidad suelen ir por caminos distintos, y hasta ahora no ha aparecido ninguna evidencia empírica de una organización social donde eso haya sido posible. Lo que sí ha variado, y enormemente, es el criterio por el que esas diferencias se establecen y se justifican.

A los fines de reducir la complejidad, conviene simplificar al máximo la tipología y limitarnos a cuatro “tipos puros” o marcos interpretativos que —recordemos lo dicho acerca del plano de la ciudad— no reflejan la realidad tal cual es, sino que nos permiten aproximarnos a ella. Tomaremos dos grandes criterios de segmentación: la naturaleza y el dinero. Cada uno se subdivide a su vez en dos formas.

#### *El criterio de la naturaleza*

Cuando la caza, la pesca, la agricultura o la ganadería son las actividades que involucran de modo eminente a toda la población, es decir, cuando no hay industria ni comercio y la vida depende completamente del clima, cuando el sol, la luna y las estaciones regulan el ritmo de vida, se tiende a aceptar todo como dado por la naturaleza. Uno puede odiar el invierno, con la nieve, el frío extremo, la falta de frutas, de vegetales frescos o de pescado por estar los ríos congelados, pero nada puede hacer frente a eso, salvo resignarse. Del mismo modo, se acepta que el lugar que uno ocupa en la escala social lo dicte la naturaleza o la cuna, que viene a ser lo mismo. No por casualidad los términos “naturaleza” y “nacimiento” derivan de la misma palabra latina: *natus*.

*a) Las castas.* Cuando el criterio es la naturaleza en su forma más rígida, hablamos de castas. Lo definitorio es que el lugar social viene asignado desde el nacimiento de manera inamovible, ya sea por el origen étnico, como en la Sudáfrica del apartheid, ya sea por una jerarquía de orden ritual y religioso, como en la India tradicional, donde brahmanes y parias no se distinguen necesariamente por rasgos físicos sino por el lugar que ocupan en un orden considerado sagrado. En ambos casos la movilidad social es prácticamente nula: se nace y se muere en la misma posición, y el sistema necesita una justificación muy poderosa para mantenerse, justificación que entra dentro del ámbito de la cultura, que veremos cuando hablemos de legitimación.

*b) Los estamentos.* Cuando el criterio sigue siendo la naturaleza pero en una versión algo menos rígida, hablamos de estamentos. Lo que determina el lugar social no es el color de la piel sino el apellido, la ascendencia familiar, el linaje. Aunque este modo

ha predominado en muchas geografías, nos resulta más familiar tomar como ejemplo típico la Europa medieval, con sus reyes, duques, condes, artesanos, mercaderes y campesinos. La movilidad social existe pero es escasa y excepcional: el valor demostrado en combate podía permitir un ascenso, como en el relato clásico del campesino que salva la vida del rey y es nombrado caballero; el matrimonio con alguien de estamento superior era otra vía, aunque igualmente extraordinaria. Recordemos que en su origen cuentos como *La Cenicienta* o *El gato con botas* no eran meros relatos para entretener a los niños, sino narraciones de gran riqueza que, entre otras cosas, reflejan una sociedad donde casarse con alguien ubicado por encima del propio estamento era tan inusual que solo podía narrarse como cuento de hadas.

En los sistemas de castas y estamental el ordenamiento jurídico-político tiende a preservar los privilegios de cada estrato social de modo monopólico. El honor estamental se enfrenta arduamente a la mera posesión de riquezas dinerarias, ya que el "estilo de vida" que define este sistema se ve amenazado por el mercado y el lucro económico, con sus características niveladoras respecto al abolengo. El poder tiene un contenido eminentemente patrimonialista: el territorio y los pobladores son vistos de algún modo como propiedad del señor. No se distingue entre el tesoro del rey y el tesoro del reino. Vale advertir la vinculación entre esto y la diferente percepción de una misma conducta como corrupta o no según que la juzgue alguien proveniente de un ámbito estamental o de uno de clases sociales.

Asimismo, en las sociedades estratificadas por castas o estamentos se advierte un predominio de conductas de tipo afectivo y tradicional, mientras que en las estratificadas por clases sociales tienden a predominar las acciones que se basan en la utilidad, en la eficiencia de la asignación de medios para obtener un fin.<sup>11</sup>

### *El criterio del dinero*

a) *Las clases sociales por acumulación.* Con el desarrollo del comercio y la industria, y especialmente a partir del siglo XV europeo, comienza a imponerse un criterio radicalmente distinto: el dinero. Ya no importa de quién se desciende sino cuánto se tiene. Es el surgimiento de las clases sociales en sentido moderno, y su aparición transformó todo: la política, la cultura, la forma de entender el tiempo y el espacio, incluso la manera de concebir la propia identidad. Tanto tienes, tanto vales: esa frase brutal resume una forma de organización social que durante siglos se presentó a sí misma como la más justa, precisamente porque parecía recompensar el mérito y el esfuerzo en lugar del accidente del nacimiento.

---

<sup>11</sup> Las acciones sociales de tipo afectivo son aquellas en las que los sentimientos juegan un rol determinante. Por ejemplo: un padre que no sabe nadar ve caer a su hijo del barco en que navegan y se lanza por la borda en un intento irracional de salvataje. Las acciones tradicionales son las que hacemos porque así lo indican las costumbres y los mandatos que nos vienen dados desde tiempos inmemoriales. Las acciones eficientistas son aquellas en que, dado tal fin, el agente indaga los medios adecuados para conseguirlo con la mayor economía de recursos.

Si bien es cierto que esta nueva forma de organización social es menos rígida (y, por tanto, podríamos decir que es menos injusta) que la estratificación por castas o estamentos, conviene no olvidar que el florecimiento del capitalismo europeo no hubiera sido posible sin la ingente cantidad de oro y plata extraída de América Latina, ni sin el trabajo esclavo de indígenas y africanos que sostuvo durante siglos las actividades extractivas y agrarias del nuevo mundo, ni sin el proceso de "domesticación"<sup>12</sup> de la mujer. La conquista de América por parte de Europa impuso además una racialización de la esclavitud que superpuso una estratificación por castas sobre la emergente estratificación por clases: el color de la piel quedó asociado desde entonces a la pertenencia a los estratos inferiores, con consecuencias que en buena medida perduran hasta hoy.

Con el correr del tiempo se consolida en Occidente el sistema de estratificación por clases sociales por acumulación, que termina siendo el sistema característico de las sociedades industriales desde principios del siglo XIX y hasta la segunda mitad del siglo XX. El criterio de pertenencia a una u otra clase es eminentemente monetario: según la cantidad de bienes que se posean se ocupará una posición más elevada. Dentro de este sistema, sus miembros pueden ejercer sus ocupaciones de un modo formalmente libre, sin importar, en teoría, los otros criterios de discriminación como la raza, la religión o el abolengo.

La movilidad social en este sistema es alta pero no muy veloz. Para ascender hace falta trabajar, ahorrar y esperar; para descender hay también amortiguadores: los ahorros acumulados frenan la caída, y las redes familiares y de vecindad, que en estas sociedades suelen ser más densas y duraderas, ofrecen una contención que impide que el individuo quede completamente solo ante la adversidad. El sistema valora la previsión, la postergación del consumo, la acumulación paciente, y encontró en la ética del trabajo y la austeridad su correlato cultural más característico.

El período que abarca la centralidad de las clases sociales por acumulación va desde 1492, inicio de un capitalismo eminentemente extractivo y comercial, pasando por su transformación en torno a 1800 en un capitalismo preponderantemente industrial, hasta llegar a 1973, donde el capitalismo financiero comienza a desplazar al comercio y la producción en términos de importancia relativa. A partir de entonces surge un nuevo tipo de estratificación en el que el consumo es más relevante que la acumulación en orden al lugar que se ocupa en la sociedad.

#### *b) Las clases en razón del consumo*

Jorge es CEO de una conocida empresa. Una vez que paga las tarjetas de crédito, el alquiler del departamento en el centro de la ciudad, donde se queda cuando se le hace tarde para volver a su casa en un barrio cerrado en las afueras, el crédito hipotecario de

---

<sup>12</sup> La palabra "domesticar" deriva del latín *domus*, que significa casa; es decir, que se reduce a la mujer a las tareas de la casa, alejándola del espacio público.

esa casa, la marina donde amarra su yacht, el sueldo de la empleada doméstica, la cuota del club de golf, del profesor de tenis suyo y del de su esposa, la cuota del colegio de su hijo, que no es un colegio especialmente bueno pero es caro y necesita enviarlo allí para mantener un nivel adecuado de relaciones, más las compras en indumentaria para él y su familia, sin contar otra infinidad de gastos, se volatilizó todo su ingreso del mes. No solo no ahorró un centavo sino que todavía le restan cinco cuotas de las vacaciones en las islas Seychelles y siete del Alfa Romeo. En términos de acumulación, Jorge es un asalariado endeudado. Sin embargo, a nadie se le ocurriría afirmar que ocupa uno de los lugares inferiores de la escala social, porque lo que lo ubica arriba no es lo que tiene sino lo que muestra que gasta.

Esto obedece, entre otros factores, a que las nuevas tecnologías conllevan la crisis de los modelos clásicos de producción: al quedar la producción cada vez más en manos de la máquina, no resulta tan importante el productor como el consumidor. Lo que habrá de definir la ubicación del individuo en la pirámide social no será cuánto tiene sino cuánto gasta: la tarjeta de crédito reemplaza a la cuenta bancaria. La capacidad de gasto está directamente relacionada con la ocupación, y esa ocupación a su vez depende del grado de conocimientos y, más aún, de información que se posea. Esto vale tanto para ocupaciones lícitas como ilícitas: también el jefe del cartel de narcotraficantes posee más conocimientos y más información que el simple repartidor.

La técnica, sin embargo, no operó sola. Zygmunt Bauman<sup>13</sup> ha mostrado que este desplazamiento tuvo también una génesis política. Durante buena parte del siglo XX, los trabajadores organizados fueron dejando de disputar el control de las empresas a cambio de mejores salarios y de más horas de ocio; aceptaron lo que podemos llamar una suerte de soborno: los empleadores, a cambio de dinero y mejoras en las condiciones de trabajo como, por ejemplo, la limitación del horario laboral, consiguieron que los sucesivos conflictos se circunscriban a esos límites: como repartir la plusvalía y algunas otras prebendas. Ya no se cuestionó la legitimidad de la propiedad de los medios de producción ni la autoridad del superior en la cadena de mandos. Pero el cambio social más importante no vino por lo que ocurrió dentro del ámbito laboral, sino afuera. Por cierto, las conquistas obtenidas permitieron que el clima de trabajo en la fábrica o en la oficina sea menos ingrato que antes de esas conquistas, pero lo importante es que ahora el trabajador comenzó a asociar la libertad con el tiempo fuera del trabajo, entendiendo por libertad la capacidad de hacer con su tiempo y su dinero lo que quisiera. Entonces, dado que el sistema se las arregló para que ese tiempo y ese dinero fueran dedicados al consumo, se comenzó a asociar libertad a consumo. Entonces, como dice Bauman, “habiendo ganado la lucha por el control de la producción y habiendo asegurado su ascendiente en esa esfera, el capital puede darle ahora rienda suelta al principio del placer en el mundo del consumo.” Aparece una fuerte presión para gastar, tanto a nivel social, la presión de la rivalidad simbólica, de la búsqueda de la aprobación social por medio de una suerte de pertenencia simbólica, como “a nivel sistémico, la presión de las compañías

---

<sup>13</sup> Zygmunt Bauman, *Libertad*, Buenos Aires, Losada, 2006, cap. IV.

comercializadoras que monopolizan la definición de la buena vida”. Pero, lo que hay que destacar, es que esas presiones no se experimentan como coerción ni como opresión. No se percibe que se tiene la obligación, el deber de consumir, pues a cambio se promete la alegría de comer cosas sabrosas, de estar en lugares con paisajes bellísimos o rodeados de objetos que alegran la vista. Como dice Bauman: con tales deberes, ¿quién necesita derechos? Llegados a este punto, vale la pena señalar que estas reflexiones que le estamos tomando prestadas a Bauman, fueron escritas en 1988 y referidas sobre todo a lo que estaba aconteciendo en la Gran Bretaña de Thatcher y los Estados Unidos de Reagan. Recordemos que en esos tiempos aún no existían las redes sociales, la tecnología informática estaba haciendo sus primeras apariciones en las casas particulares y la telefonía celular no estaba al alcance del gran público. Por cierto, todo esto se ve profundizado y aumentado en nuestros días, como vimos en el capítulo primero, pero no debemos perder de vista que estos fenómenos son complejos. En efecto, la asociación entre libertad y consumo, la reducción de la libertad a la mera capacidad de adquirir bienes y servicios, es un fenómeno demasiado complejo como para pensar que es resultado de una mente brillante capaz de planificarlo todo. Lo que no significa que no haya mentes brillantes que se benefician exacerbando esas tendencias.

Escribiendo ya en nuestro siglo, Sara Ahmed llevó este análisis un paso más allá. Si Bauman advertía que el deber de consumir se experimenta como promesa de alegría, Ahmed muestra que la felicidad misma se ha convertido en el dispositivo que orienta el deseo. Nadie nos ordena qué querer, se nos indica dónde estaría la felicidad —en ciertos objetos, en ciertos estilos de vida, en ciertas formas de familia y de éxito— y el deseo se encamina solo hacia allí. La felicidad opera como una promesa que organiza la existencia: si seguimos el guión, la dicha llegará. Quien no se alinea con ese guión —quien señala la injusticia en medio de la celebración, quien no festeja lo que corresponde festejar— no es percibido como alguien que ve un problema sino como el problema mismo, una fuente de infelicidad para los demás. Así, la presión que Bauman describía se vuelve más íntima, pues ya no se trata solo de gastar para pertenecer, sino de desear lo que hay que desear y de exhibir la alegría correspondiente.

Wendy Brown, por su parte, permite ver el suelo sobre el que se levanta esta integración por el placer. La racionalidad neoliberal, como sabemos, convierte a cada persona en empresaria de sí misma, en capital humano obligado a invertir sin pausa en su propio valor. Ahora bien, ese sujeto autosuficiente que compite y consume presupone una infraestructura que el modelo no reconoce ni remunera: el trabajo de cuidado —criar, alimentar, acompañar, sostener emocionalmente— realizado de manera mayoritaria por mujeres. El nuevo orden celebra a la mujer como capital humano en el mercado mientras sigue descansando, sin admitirlo, en su trabajo gratuito en el hogar.

En el sistema de acumulación, la posición social era relativamente estable: subir y bajar llevaba tiempo. En el sistema de consumo, la movilidad es vertiginosa en ambas direcciones. Un alto gerente que pierde su empleo pierde al día siguiente buena parte de los elementos que lo ubicaban donde estaba, tanto en términos reales como simbólicos.



Mientras en el sistema de acumulación todos los miembros de una familia pertenecían al mismo estrato, en el nuevo ordenamiento cada persona ocupa un lugar propio que puede variar de manera independiente.

Otra diferencia fundamental: en el sistema de acumulación la separación entre una clase y otra no era abrupta sino gradual. Había una suerte de continuidad y contigüidad, pues quien tenía mil pesos estaba apenas debajo de quien tenía mil diez, la diferencia era imperceptible así como la distancia social que podía existir con alguien que tuviera novecientos cincuenta. Todos los chicos del barrio iban a la misma escuela pública, donde el hijo del profesional se sentaba al lado del hijo del guardabarreras, del almacenero y del empresario; todos veían los mismos programas de televisión y compartían numerosos espacios. En cambio, en las clases en razón del consumo se pasa de un estrato a otro en forma discontinua, a los saltos: o se tiene la tarjeta o no se tiene, o se accede al club o no se accede. Hoy cada persona se educa, viaja, consume y se relaciona solo con gente de su clase. Quien no accede a la tarjeta de crédito se queda afuera de buena parte de las actividades sociales; quien tiene la tarjeta básica no puede acceder a donde sí ingresa quien tiene la Gold, que tampoco llega donde llega quien tiene la Platinum. Ocurre lo mismo que en la estratificación estamental, en la que no había contigüidad de escala social entre un campesino, un artesano, un conde, un marqués, un duque, un príncipe y un rey.

Antes de entrar en las consecuencias políticas y culturales que tienen estos cambios, quisiera evitar dos extremos: creer que todo tiempo pasado fue mejor o pensar que todo lo moderno es superior a lo antiguo. Pensemos, por ejemplo, en la incertidumbre y la angustia que genera cada modelo. En una comunidad ordenada estamentalmente, están resueltas las principales cuestiones que más angustia generan: con quién vivir, de qué vivir y por qué vivir. Está resuelto el problema del matrimonio (hay que casarse con quien decidan los padres), del trabajo (se hereda el mismo oficio del padre) y de la relación con lo absoluto (el contacto con otras creencias es escaso, por lo que no se cuestiona el sistema de creencias vigente en la aldea). En un sistema estratificado en clases, en cambio, es cada individuo quien debe decidir con quién casarse, de qué trabajar y cómo enfrentar el problema del sentido de la existencia, de la muerte o del dolor. Semejante responsabilidad conlleva la incertidumbre permanente; la sensación de inseguridad ante el futuro pasa a ser una constante.

Si esto era así durante la etapa del capitalismo de acumulación, hoy todos esos síntomas se ven agravados. Durante los siglos XIX y XX un trabajador, un empleado, un profesional, vivía toda su vida desempeñando el mismo oficio. El título universitario, que era un eficaz vehículo de ascenso social, ya no lo es más: para muchos, el título más que un ascensor es apenas un paracaídas. Si antes la persona sentía la angustia de tener que decidir "de qué vivir", una vez tomada la decisión a lo sumo quedaría el arrepentimiento. Hoy esa decisión se reactualiza cotidianamente. A su vez, la mujer debe salir a trabajar, entra en crisis la estabilidad del matrimonio, y el "con quién vivir" pasa a ser una pregunta que debe responderse varias veces a lo largo de la vida. Se debilita también la función de

la religión como dadora de sentido, y es cada vez más difícil responder al interrogante de "para qué vivir".

Cada época procesa esas cuestiones fundamentales de la existencia humana de una manera distinta. Ni mejor, ni peor: distinta. En una ocasión me invitaron a dar una charla sobre estos temas en una universidad del interior de mi país. Habló también un personaje entrañable del lugar, bastante mayor, conocido como "el Negro". El Negro hizo una descripción idílica de la vida en esa ciudad en los años cuarenta: "En ese entonces los pibes teníamos mamá de tiempo completo. Crecimos en el mismo barrio de nuestros padres, nos conocíamos todos: el diariero, el almacenero, los papás de nuestros amigos." Terminó diciendo: "qué orgullosos se sentirían mis viejos si vieran que su hijo, el Negro, que ni terminó la secundaria, hoy está hablando en la Universidad." ¿Cómo explicarle al Negro que él estaba ahí porque aquel barrio ya no existía más? ¿Cómo explicarle que la movilidad de la sociedad contemporánea había acabado con aquella, de características casi estamentales? ¿Podemos decir simplemente que un tiempo, una época, es mejor que la otra?

## *2. La política: quién manda y quién obedece*

Así como, a fin de reducir al máximo la complejidad, de la economía tomamos un solo elemento —la estratificación social—, de la política también vamos a tomar un solo elemento: el ejercicio del poder público. El hecho de comenzar por la estratificación social y explicar cómo esta incide sobre la conformación del ejercicio del poder público, puede llevar a perder de vista que las relaciones entre los tres factores que conforman la estructura de dominación son recíprocas. No hay una determinación económica sobre la política o sobre la cultura, ni a la inversa. Tampoco hay confusión entre los campos. Hay vínculos e influencias recíprocas, pero no es posible subsumir un área dentro de otra: las tres áreas se impactan mutuamente como si fueran bolas de billar en constante movimiento. Cada una de las esferas es autónoma, tiene sus propias lógicas, pero siempre está en relación con las otras dos.

Lo que hoy llamamos Estado no existió siempre, ni tiene por qué existir siempre de la misma manera. Es una forma histórica, no una necesidad eterna, y así como los criterios de estratificación han cambiado a lo largo de la historia, también ha cambiado profundamente la forma en que las sociedades organizan el poder público.

### *a) La monarquía y el feudalismo*

En las sociedades estratificadas por castas o estamentos, donde la economía depende fundamentalmente de la tierra y de la naturaleza, el poder público tiende a organizarse de manera monárquica o feudal. La lógica es coherente con la del sistema de estratificación, y para entenderla basta con ponerse en el lugar de alguien que ha vivido toda su vida en ese mundo. Si desde que nacemos vemos que de un limonero salen

limones, de una gata gatitos y de una perra perritos, es difícil no concluir que el orden natural de las cosas funciona así, por ende, de un campesino nacerán campesinitos y de un conde condesitos. Si eso es así, parece igualmente natural que el hijo del rey sea quien gobierne cuando el rey muera. No se elige al gobernante por su capacidad sino por su linaje, del mismo modo que no se elige el propio lugar en la sociedad sino que se nace en él.

Una mala cosecha, para el hombre que vive en estas sociedades, no significa irse a la quiebra como para el moderno productor agropecuario, sino lisa y llanamente dejar de comer y ver cómo los adultos de su familia pasan hambre y cómo mueren los más pequeños. Ello genera un tipo de mentalidad proclive a aceptar todo como dado por la naturaleza de las cosas. Parecerá "natural" que apellidarse Díaz signifique tener que ocupar un lugar inferior al que se llama Borbón. Tan natural como que el blanco domine al negro o al indígena, aunque esto, en rigor, le parece más natural al blanco que al indígena o al afro...

La dominación tradicional se da en virtud de la creencia en la santidad de los ordenamientos y los poderes señoriales existentes desde siempre. Dice Weber que "se obedece a la persona en virtud de su dignidad propia, sacralizada por la tradición; por la fidelidad". El acatamiento a las órdenes del jefe está legitimado por la tradición, por lo que estas órdenes no pueden apartarse mayormente de lo estipulado por los usos y costumbres. Fuera de las normas de la tradición, en cambio, se abre un amplio espacio para el arbitrio del señor. La estructura administrativa está compuesta por quienes dependen directamente del señor y no son seleccionados conforme a los principios de competencia o idoneidad, sino por su linaje o por la mera voluntad del señor.

#### *b) El Estado nación moderno*

Una larga serie de hechos económicos, científicos, culturales y políticos, entre los cuales quizá el más importante haya sido la conquista de América, fueron gestando en Europa el surgimiento de una nueva forma de ejercicio del poder público: el Estado nación moderno. No hablamos de Estado sin adjetivar, pues ha habido muchos Estados en distintos tiempos y distantes geografías. Chinos, romanos, egipcios, persas, mayas, aztecas, incas, entre otros pueblos, se dieron formas estatales en diversos tiempos y lugares. Pero fueron Estados que hoy llamaríamos "plurinacionales" y no tuvieron el tipo de organización burocrática articulada por una racionalidad de adecuación de medios a fines basada en la contabilidad de recursos humanos y naturales, la "estadística". En rigor, si el dinero no tiene un papel central, no hay separación entre economía y política y, por tanto, no hay Estado en el sentido que hoy le asignamos a ese término. Cuando la riqueza más importante deja de ser la propiedad de la tierra para estar más ligada al dinero, al crédito, al comercio, esta se vuelve autónoma con respecto a quien detenta esa propiedad: el señor, el "dominus" que había heredado el "dominio". Esta autonomía es clave para distinguir la esfera política de la esfera económica, una distinción que, en general, las sociedades tradicionales desconocen.

Cabe destacar que hablamos de Estado nación y no de Nación Estado, pues la secuencia ha sido siempre primero la aparición del Estado, que a través de distintos medios, principalmente de la violencia física y simbólica, hizo de sus poblaciones una sola nación. La imposición de una lengua común, una bandera, una religión, la sacralización de un territorio claramente delimitado, un mismo mito de origen o de destino, fue el principal instrumento empleado por los Estados para conseguir esa homogeneización. Por eso, no tiene sentido aquella definición que rezaba "el Estado es la Nación jurídicamente organizada", pues en la realidad histórica europea y americana esa supuesta nación preexistente ha sido producto de aquellas imposiciones estatales, imposiciones que a veces llegaron al exterminio de los pueblos que se negaran a perder sus lenguas y tradiciones. En África y el mal llamado Medio Oriente, la construcción artificial del Estado implantado sobre un territorio artificialmente delimitado entra en constante conflicto con las nacionalidades étnico-culturales preexistentes y actúa como percutor de guerras y masacres que constantemente se suceden.

En buena medida el Estado moderno surge como consecuencia de la demanda de seguridad formulada por la sociedad en cuanto comienza a estratificarse en clases sociales. Si hubiera que elegir una sola palabra para definir a la modernidad, creo que sería precisamente la palabra "seguridad". Esta se entiende en cuatro niveles.

La primera es la seguridad ciudadana. Cuando lo que determina la posición social es el apellido o el color de la piel, las capas superiores del sistema no temen que nadie les robe los indicadores de su condición social: nadie puede robar un nombre o un fenotipo. Pero si es la posesión de dinero y bienes muebles lo que define el lugar que se ocupa, y dado que estos sí son susceptibles de ser robados, hará falta crear cuerpos especiales encargados de perseguir a los ladrones. La segunda es la seguridad en los territorios y las rutas comerciales: las guerras entre nobles y los piratas en los mares ponían en riesgo el comercio de larga distancia, lo que motivó la necesidad de ejércitos dependientes del poder central. La tercera es la seguridad jurídica: en una sociedad agraria bastaban normas simples y de vigencia casi eterna, como los Diez Mandamientos o el Código de Hammurabi. Pero el comercio y la industria a gran escala generan una complejidad radicalmente distinta que exige leyes precisas, actualizables y tribunales que las apliquen de manera predecible. No es casualidad que la gran época de codificación jurídica en Europa coincida exactamente con la consolidación de la burguesía como clase dominante. La cuarta, y muy posterior en orden de aparición, es la seguridad social: con la industrialización surge el proletariado urbano, y con él la amenaza de conflictos que podrían desestabilizar el sistema. Como diría Marx, al ocuparse de la cuestión social el Estado pasa a ser la mejor defensa de la burguesía contra sí misma.<sup>14</sup>

---

<sup>14</sup> Sobre la co-constitución histórica entre Estado, mercado e instituciones culturales, el trabajo de Paolo Prodi ofrece una documentación historiográfica de primer orden. Desde otro ángulo, Pierre Bourdieu analizó el surgimiento del Estado moderno como resultado de una tensión entre la monarquía, la nobleza y la burguesía emergente, mostrando cómo ese conflicto fue generando progresivamente un campo burocrático con lógica propia.

Si quisiéramos establecer una periodización a fines didácticos, podemos decir que las tres primeras seguridades surgen en Europa a partir de 1492 y van a resignificarse durante el período que va de la Revolución Francesa (1789) hasta la creación de Scotland Yard (1826). En ese lapso surgen los ejércitos masivos —la Nación en armas—, el constitucionalismo moderno y la codificación y, finalmente, la policía profesional urbana uniformada. Resumiendo: el ejercicio del poder público pasa de la manifiesta arbitrariedad feudal tradicional a la encubierta arbitrariedad de la administración legal burocrática. El tipo más puro de Estado nación moderno es el que encontramos en el Estado de Derecho. Su idea básica es que cualquier derecho puede crearse y modificarse por medio de un estatuto sancionado correctamente en cuanto a la forma. No se obedece a una persona sino a una norma estatuida. El control social está dado primordialmente por el derecho, siendo el jurista el encargado de legitimar la estructura de dominación. Lo bueno y lo malo es lo legal y lo ilegal.

#### *La crisis del Estado nación moderno*

Asistimos en nuestro tiempo a la crisis del tipo de ejercicio del poder público representado por el Estado nación organizado burocráticamente y por el derecho legal-formal como modo principal de control social. Una primera manifestación de esta crisis la podemos ver en el cine y la literatura de acción: el "malo" antes era quien estaba al margen de la ley; hoy, en cambio, es un psicópata que mata porque pasó una infancia desdichada. Ya no es la ley la que define lo que se debe o no se debe hacer, la que establece la línea divisoria entre el bien y el mal.

El año 1973 marcó un punto de inflexión: la guerra árabe-israelí y la consecuente crisis del petróleo, la aceptación estadounidense de su derrota en Vietnam, la libre flotación de las monedas tras la desvinculación del dólar del patrón oro, el golpe de Pinochet en Chile y el regreso de Perón desde el exilio en Argentina. Son acontecimientos muy distintos entre sí, pero todos apuntaban en la misma dirección: el fin de un ciclo y el comienzo de algo cuyo nombre todavía estamos buscando. Detrás de esos acontecimientos operaba una mutación más silenciosa. Mientras el trabajo fue el eje de la integración social, el Estado resultaba indispensable por partida doble. Era, por un lado, el árbitro del conflicto entre el capital y el trabajo, el tercero ante el cual ambas partes dirimían sus diferencias; por otro, el garante de un piso mínimo de instrucción y de atención de la enfermedad, pues el sistema necesitaba operarios capaces de rendir físicamente y de comprender bien las órdenes recibidas. El consumo, en cambio, no requiere árbitros ni garantes, pues el mercado se basta para seducir a quienes pueden pagar. Cuando las nuevas tecnologías reemplazan al operario y la instrucción y la atención de la enfermedad pasan a regirse por la lógica mercantil, al Estado le queda apenas la tarea de proveer esos servicios a quienes no pueden pagarlos, con la consecuencia de que una educación para pobres termina siendo, tarde o temprano, una pobre educación, y otro tanto ocurre con la atención de la enfermedad. Quien no logra consumir deja de ser aquel ejército de reserva que el capital necesitaba disciplinado y

disponible; se convierte en población sobrante, que ya no representa una amenaza revolucionaria sino apenas un costo a administrar.

Junto con estos factores que ponen en crisis la centralidad del Estado, de modo concomitante se inició un proceso de erosión de cada una de las cuatro seguridades que le daban al Estado su fundamento. El dismantelamiento progresivo del Estado de bienestar puso en crisis la seguridad social; la velocidad con que surgen nuevas formas de conflicto desbordó la capacidad de respuesta del sistema jurídico; la estratificación por consumo generó condiciones extraordinariamente propicias para el delito en todos los sectores sociales, afectando la seguridad ciudadana; la defensa de los territorios y las rutas exige hoy escalas que exceden a casi todos los Estados considerados aisladamente. He analizado en detalle esta cuádruple crisis en otro lugar,<sup>15</sup> por lo que no me detendré aquí en su descripción. Me interesa señalar, en cambio, lo que esa crisis deja al descubierto, es decir, una transformación profunda en el modo de ejercicio del poder.

A lo largo de la historia, las distintas formas de ejercicio del poder público compartieron una condición que hoy damos por descontada: la visibilidad. El poder se exhibía en tronos, palacios, carrozas, trajes fastuosos. Esa exposición tenía por finalidad generar respeto, admiración, temor y otras emociones que estimulaban la obediencia de los súbditos, sea por miedo, fascinación o un poco de todo eso. Pero, a la vez, esa misma exposición, al mostrar con claridad quién era el que tenía el poder, era la condición de posibilidad del contralor, desde la revuelta campesina hasta la división republicana de poderes, pues solo se puede controlar, limitar o resistir un poder que se deja ver.

Esa condición se fue desvaneciendo a partir de la instauración del Estado de Derecho, en cuyo marco los poderes reales fueron procurando ejercer su dominio al modo del panóptico, tan bien descrito por Foucault tomando el modelo de Bentham. Pero quienes concentran hoy el poder del mundo digital pueden ser conocidos, pero no es del todo evidente cuál es la fuente de su poder ni entendemos con claridad de qué modo y por qué medios lo ejercen, por lo que las instituciones de control que la modernidad fue construyendo, pensadas para poderes localizables, giran en el vacío. Sobre esta nueva forma de concentración del poder volveré hacia el final de este capítulo; sobre su invisibilidad, que es quizá su rasgo más inquietante, en el último, al ocuparme de la ley ajena en tiempos de algoritmos.

### *La disolución de los vínculos*

Para entender por qué la crisis de las cuatro seguridades es tan difícil de resolver, hay que mirar más de cerca lo que ocurrió con los vínculos entre las personas a partir de la consolidación de la estratificación por consumo. No se trata de una crisis moral ni de una decadencia de valores: se trata de una transformación estructural que disolvió los espacios donde esos vínculos se formaban.

---

<sup>15</sup> Para un desarrollo más extenso de la crisis de las cuatro seguridades, cfr. Del Percio, Enrique, *Política o destino*. Poliedro, Bs. As., 2023. (edición digital)

Durante los siglos XIX y XX, tres ámbitos funcionaban como los grandes espacios de socialización: el trabajo, el barrio y la familia. En los tres se aprendían, casi sin advertirlo, los cuatro valores que ya encontramos en el primer capítulo y que son indispensables para la vida en común: la disciplina, el esfuerzo, la organización y la solidaridad. Como vimos, estos valores no eran aceptados universalmente porque se los enseñara explícitamente, sino porque la propia estructura de esos ámbitos los exigía y los reproducía. El trabajo fabril e industrial requería obedecer al capataz, coordinarse con los compañeros, sostener un esfuerzo prolongado. El barrio o la aldea generaba redes de conocimiento mutuo y ayuda recíproca. La familia numerosa, por su propia dinámica, enseñaba a negociar con los hermanos, a aceptar la frustración, a asumir tareas dentro de una organización donde cada uno cumplía un papel. Claro que no es cuestión de caer en la trampa de pensar que todo tiempo pasado fue mejor, pues ciertamente ese mundo también tenía sus dimensiones opresivas y sus exclusiones. Sin embargo, tenía algo que el mundo actual no ha podido reemplazar: esos espacios donde los vínculos se formaban de manera duradera y donde la identidad de cada persona se construía en relación con otros concretos y conocidos. El achicamiento de las familias no es una decisión cultural espontánea sino una consecuencia estructural análoga a la que produjo las familias numerosas: como vimos en el primer capítulo, ya no se necesita tanta gente para pelear ni para producir; se necesitan consumidores con capacidad de gasto, y una familia numerosa difícilmente pueda cambiar el automóvil cada dos años, de modo que se fueron imponiendo los modelos de pareja sin hijos o con un solo hijo, y por eso hoy se habla de invierno demográfico: no como una decadencia moral sino como el reverso exacto de aquel invierno de carne de cañón que nadie cuestionaba entonces. En el título de este libro hacemos referencia a los algoritmos y las soledades y algo ya hemos adelantado en el primer capítulo. Veamos ahora algunas estadísticas llamativas relacionadas con este fenómeno: en Buenos Aires, el 39,7% de sus habitantes viven solos, en Manhattan el 45% y, si nos vamos a París, esa cifra se eleva al 52%. Pero esto no es un fenómeno exclusivamente occidental: en Beijing casi un tercio vive solo, pero la tendencia está en rápido crecimiento; por su parte, en Seúl encontramos en esa situación al 40% de su población y en Tokio se repite la cifra de París: 52%. Adultos mayores y jóvenes son los que mayoritariamente están en esta situación.

En el ámbito laboral, ya nadie trabaja toda su vida en el mismo lugar y, si lo hace, sus colegas cambian con frecuencia. Si alguien llega a su trabajo atravesando un problema grave, lo más probable es que nadie se entere, y si alguien lo nota y pregunta, la respuesta será una evasiva: nadie confía sus aflicciones a quien apenas conoce. En el ámbito residencial, la inestabilidad laboral obliga a mudarse varias veces a lo largo de la vida y, aunque la persona permanezca en el mismo lugar, sus vecinos cambian. Ya no se conoce la trayectoria ni las ideas de quienes viven al lado: solo se conoce lo que muestran, y lo que muestran es lo que consumen.

Las consecuencias sobre la subjetividad de los más jóvenes —la fragilidad afectiva, la paradoja del deseo insatisfecho, los trastornos mentales como principal problema de

salud juvenil en Occidente— fueron analizadas en el capítulo anterior. Lo que importa añadir aquí es la perspectiva estructural: cada sistema produce los vínculos que necesita y disuelve los que le estorban. La llamada generación de cristal no es el producto de una debilidad moral sino la consecuencia de haber crecido en estructuras que generan un tipo particular de sufrimiento. Lo mismo vale para su reverso luminoso: la sensibilidad ante el dolor del diferente y la cultura del cuidado que describimos entonces, tampoco son méritos morales caídos del cielo, sino que son el fruto de estructuras que ya no forman para la guerra ni para la fábrica. Cada época tiene la subjetividad que sus estructuras producen; juzgar a los jóvenes con los parámetros de una estructura que ya no existe es tan injusto como inútil.

### *3. La cultura: por qué obedecemos sin que nos obliguen*

Así como de la economía tomamos la estratificación social y de la política el ejercicio del poder público, de la cultura tomamos el tipo de legitimación. Llegamos así al tercer factor, el menos tangible y quizá por eso el más poderoso. La economía deja huellas visibles: la fábrica, el banco, la tarjeta de crédito. El Estado también: el edificio público, el uniforme, la ley escrita. Pero la legitimación no tiene sede ni uniforme.

Llamamos legitimación al proceso por el cual llegamos a considerar que ciertas instituciones merecen ser respetadas, ciertas órdenes obedecidas y ciertas conductas imitadas o admiradas, sin que nadie nos obligue explícitamente a pensarlo así. Es importante aclarar que este proceso es *álogico*, es decir, no es lógico, pero tampoco es irracional. Decir que corre por un carril distinto al de la lógica no significa que sea absurdo o arbitrario: significa que sus argumentos no son demostraciones sino convicciones, no pruebas sino creencias compartidas. Nadie llega a respetar una institución o a obedecer una autoridad al final de un silogismo. La legitimación opera de otra manera, más profunda y más difícil de ver precisamente porque está en la base de todo lo demás.

Por eso, al ser este el ámbito de la construcción de la realidad social, el conflicto más importante es el que se da en el terreno de la legitimación. Qué significa ser mujer, ser hombre, qué es la sociedad, qué la justicia, la libertad, la vida. No hay definiciones preestablecidas. No es cuestión de ir al diccionario para enterarnos, pues el propio diccionario ya es consecuencia de esas luchas. El lenguaje nunca es neutro, ni siquiera cuando el hablante pretende exponer una mera descripción de la realidad: siempre la está mediando, construyendo con sus palabras.

Vale aclarar que al hablar de creencias no estamos haciendo referencia a ilusiones que nos impidieran conocer la realidad tal cual es. Por el contrario, la realidad social es construida a partir precisamente de las creencias. Si las sacamos, no queda la realidad pura: si sacamos las creencias no queda nada. Actuamos conforme a lo que nosotros o los otros creen que es el mundo, pero al actuar estamos construyendo ese mundo. Por lo general, además, no actuamos tanto en función de lo que nosotros mismos pensamos que es la realidad, sino en base a lo que creemos que creen los demás. En mayo de 1961 el



artista italiano Piero Manzoni envasó sus propias heces en fracciones de treinta gramos, en noventa latas numeradas y firmadas. Se vendieron entonces al precio de su peso en oro. En el año 2007 se vendió una de esas latas a 124.000 euros. Entrevistado el comprador acerca de si él sabía que estaba pagando esa fortuna por treinta gramos de caca de un artista contemporáneo, respondió que sí, pero que seguramente dentro de un tiempo alguien pagaría una fortuna mucho mayor. Pues bien: en diciembre de 2016, la casa Il Ponte de Milan vendió la lata 69 a 275.000 euros. O sea: cada uno tiene claro como son las cosas, pero como los demás no lo saben, actúa como si fueran como los demás creen que son. Claro que en este ejemplo es fácil darse cuenta de que en última instancia lo que hay es una lata con heces. ¿Acaso es muy distinto lo que nos pasa ante un billete de cien dólares? Todos sabemos que es tan solo un trozo de papel, pero como los demás actúan como si tuviera valor intrínseco, actuamos igual. La legitimación requiere también cierta estabilidad: no fluctúa de un día para otro sino que se sedimenta lentamente. Cuando una proporción significativa de la población deja de considerar que el orden existente merece ser obedecido, el mero ejercicio de la fuerza no alcanza para sostenerlo, pero llegar a ese punto suele llevar mucho tiempo. Ahora bien, dicho esto, también cabe considerar que si bien la creencia es parte constitutiva de la realidad, no toda la realidad es constituida solo por creencias. Mucha gente puede pasar penurias económicas un tiempo mientras otros viven en la abundancia, creyendo que si se hacen los sacrificios necesarios en el marco de ciertas ideologías políticas y económicas, vendrán tiempos mejores; pero si esos tiempos demoran demasiado en llegar, seguramente esa misma gente dejará de lado esas ideologías. A la larga, siempre, de un modo u otro, la realidad se impone sobre las creencias que no cumplen su promesa.

Conviene también introducir una distinción importante que a menudo se pasa por alto: la existente entre el discurso jurídico y el discurso político. La seguridad jurídica requiere definiciones precisas y la tarea del operador jurídico es encuadrar las conductas en esas definiciones, actuando como si el derecho fuera un sistema coherente y autosuficiente. El discurso político y social es de otra índole: es allí donde se dirime y se discute poder, donde se dan las disputas que luego terminarán cristalizando en el derecho. Por ejemplo, para el antiguo Código Civil de la Argentina, cuando un progenitor no podía ver a su hijo porque el otro se lo impedía, debía pedir que la justicia estableciera un "régimen de visitas". Obviamente no es razonable pensar que un hijo es, para su padre, una visita. Sin embargo, convenía actuar como si se tratara de eso, pues de lo contrario no había posibilidad alguna de hacer nada. Ello motivó que muchos padres fueran a tribunales aceptando pedir un régimen de visitas (conflicto jurídico) pero a la vez lucharan para que eso cambie (conflicto político), logrando que hoy la normativa hable de "régimen de comunicación", asumiendo que es también un derecho del niño y la niña estar en contacto con sus padres.

El olvido de esta distinción entre discurso político y jurídico va de la mano con el olvido de la distinción entre legitimidad —como si fuera un estado permanente, concepto cercano a la seguridad jurídica— y legitimación —como manifestación empírica de un

proceso que no se detiene, concepto cercano al conflicto político. Como señala Rancière, el verdadero conflicto no es el que se da entre el que dice blanco y el que dice negro, sino el que se da entre el que dice blanco y el que dice blanco<sup>16</sup>. Definir términos no resuelve el conflicto: el conflicto es previo al lenguaje y lo constituye.

### *La legitimación tradicional y religiosa*

En una sociedad cuya subsistencia depende enteramente de la naturaleza, la naturaleza lo explica y lo justifica todo. Nadie cuestiona que después del verano venga el otoño, ni que una mala cosecha traiga hambre. En ese marco, parece igualmente natural que quien nació campesino sea campesino y quien nació conde sea conde. El problema, claro, es que, más allá de la creencia, en realidad el lugar que cada uno ocupa en la sociedad no es un producto de la naturaleza sino de la cultura: es resultado de decisiones humanas, de conflictos, de imposiciones históricas que se fueron sedimentando con el tiempo. Pero precisamente porque llevan mucho tiempo sedimentándose, terminan pareciendo naturales. La tradición legitima exactamente por eso: porque lo que se viene haciendo desde hace generaciones deja de percibirse como una elección humana y empieza a verse como parte del orden de las cosas. Lo cultural se naturaliza.

Pero la tradición tiene un límite. Puede sostener el orden en tiempos normales, pero cuando el siervo Smith se harta de entregar al señor Lancaster los pocos granos que consiguió almacenar tras una mala cosecha, la apelación a la costumbre no alcanza. Hace falta algo más profundo, algo que no solo diga que las cosas son así sino que las conecte con un origen más antiguo que cualquier memoria humana. Ese algo es la religión, entendida aquí no necesariamente como creencia en un dios o en dioses, sino como la necesidad de religar lo presente con el origen, con el principio de todas las cosas.

No es casual que la palabra principio signifique a la vez origen y fundamento. En griego, la palabra *arché* designa ambas cosas: el comienzo y la base sobre la que todo se sostiene. Lo encontramos en palabras como monarquía, arquitectura o arqueología: en todas ellas late la idea de algo primero que funda y sostiene lo que viene después. La religión, en cualquiera de sus formas, opera precisamente así: remite el orden presente a un origen que lo precede y lo justifica, ya sea el mandato de una divinidad, el *karma* de una existencia anterior, el Tao que gobierna silenciosamente el curso de las cosas, o el mito fundacional de un pueblo. Lo que legitima no es tanto el contenido de esa remisión sino su antigüedad: lo más antiguo es lo más natural y, por tanto, más verdadero.

Pero aquí conviene introducir un matiz importante: la versión simplificada de esta historia suele presentar a la religión como un instrumento de legitimación del poder, y eso es cuando menos inexacto. Las grandes tradiciones religiosas no nacieron para consagrar el orden existente sino, con mucha frecuencia, para cuestionarlo. Los profetas del Israel antiguo surgieron precisamente en el momento en que el dinero comenzaba a permitir acumulaciones de riqueza y poder desconocidas hasta entonces, y su mensaje

---

<sup>16</sup> Rancière, J. *El desacuerdo. Política y filosofía*. Nueva Visión, Bs. As., 1996, p. 9.

era una crítica feroz a reyes, jueces, sacerdotes y ricos. Buda puso en cuestión todo el sistema de castas desde adentro de la sociedad que lo había producido. Jesús, al declarar que hay que dar al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios, estaba negando simultáneamente dos pretensiones: ni el César es un dios, ni Dios es un César, lo primero para disgusto de muchos romanos y lo segundo para disgusto de muchos judíos. Lo que ocurre con el tiempo es otra cosa: los poderes siempre tienden a apropiarse de los símbolos de resistencia para usarlos en su beneficio. La imagen del Che Guevara en la foto de Korda, en la que los publicistas de Nike le cambian la estrella roja por el logo de la empresa de indumentaria deportiva —recordando que la V estilizada símbolo de la marca Nike remite al griego *nike* (Victoria) como apelación subliminal a la frase icónica del Che "hasta la victoria siempre"— ilustra con claridad esto que estamos analizando. Pero a la vez, las instituciones religiosas, como todas las instituciones, tienden a convertirse en fines en sí mismas. Toda institución nace con el fin de satisfacer alguna necesidad de sus miembros o de otras gentes, pero a poco de andar sus dirigentes terminan frecuentemente aliándose con las estructuras de dominación que en su origen cuestionaban.

Conviene sin embargo evitar dos lecturas igualmente simplificadoras. La primera tiende a ver en el vínculo entre religión y poder una alianza sin fisuras: el trono y el altar siempre juntos. La historia desmiente esa imagen con demasiados contraejemplos. La segunda idealiza a las instituciones religiosas como guardianas permanentes de la justicia y el bien, olvidando que esas mismas instituciones han sido con frecuencia cómplices de las peores injusticias. Ya San Agustín decía que la iglesia era a la vez santa y pecadora. Esa tensión no se resuelve fácilmente, y cualquier análisis que pretenda resolverla en una sola dirección dice más sobre las convicciones previas de quien analiza que sobre la realidad que pretende describir.

### *De la religión a la ley: la privatización de lo sagrado*

Con el avance del capitalismo y la consolidación de las clases sociales basadas en el dinero, este esquema empieza a resultar insuficiente por razones muy concretas. El dinero no tiene religión. Un comerciante protestante y un banquero judío que quieren hacer negocios no pueden pedirle a un sacerdote católico que resuelva sus disputas. Necesitan una norma válida para todos, cualquiera sea la fe de cada uno. Esa norma es la ley positiva —el derecho que dictan los hombres, a diferencia de la ley divina o natural—, y su aparición como fuente principal de legitimación es uno de los cambios más profundos que produjo la modernidad.

Para entender cómo se produjo ese desplazamiento conviene detenerse en el acontecimiento que partió en dos la cristiandad occidental: la Reforma protestante, iniciada por Lutero en 1517. Hasta entonces, el catolicismo había organizado la relación con lo sagrado en torno a los sacramentos: gestos y elementos sensibles —el agua del bautismo, el pan consagrado, las palabras del perdón— por medio de los cuales, según esta fe, Dios mismo actúa sobre la persona. Su eficacia opera, según la fórmula técnica, *ex*

*opere operato*, por la obra misma obrada: la gracia llega a través del rito válidamente celebrado, con independencia de los méritos de quien lo administra y de las cualidades de quien lo recibe. Cuando el sacerdote consagra el pan de acuerdo con las fórmulas y los rituales establecidos, se hace realmente presente el mismo Cristo en ese trocito de pan. El campesino que asiste a misa no necesita calcular nada; el símbolo lo religa con el origen, y la comunidad entera participa de esa mediación.

La Reforma, sobre todo en su versión calvinista, desmontó buena parte de ese edificio sacramental. Para los reformados, compartir el pan es una representación de la Última Cena: Dios no está en el pan; el pan lo recuerda, lo evoca, ocupa su lugar. La diferencia parece sutil pero resulta decisiva. El símbolo —del griego *symbállein*, arrojar juntos, unir— hace presente aquello que une: quien participa del rito queda religado con Dios y con su comunidad. La representación, en cambio, vuelve a presentar algo que está ausente: el signo está en lugar de la cosa, la señala, pero no la contiene. En un mundo de símbolos, la realidad está habitada; en un mundo de representaciones, la realidad remite siempre a otra parte y queda disponible para ser medida, calculada, administrada.

Sin sacerdote que absuelva ni rito que garantice, el creyente calvinista queda solo ante un Dios que —según la doctrina de la predestinación— ya decidió desde la eternidad su salvación o su condena. Como no puede conocer ese decreto, busca signos: el éxito en el trabajo, la prosperidad del negocio, la vida metódica y austera pasan a leerse como indicios de elección. Así se va gestando un tipo humano que lleva la contabilidad de su propia alma con el mismo rigor con que el mercader lleva sus libros: cada hora es evaluada, cada conducta es medida en función de un fin. Weber —recordemos la conversación de taberna con la que abrimos este capítulo— vio en esa ética la matriz religiosa de la acción racional conforme a fines que caracteriza a la modernidad.

La consecuencia para nuestro tema es doble. Donde el protestantismo se impuso, la legitimación religiosa se volvió aliada de la mentalidad calculadora y técnica; donde predominó el catolicismo sacramental, con su abordaje simbólico y ritual de la realidad, esa mentalidad encontró un terreno menos propicio. Esta diferencia, que hoy puede parecer un detalle teológico, reaparecerá con toda su potencia cuando estudiemos por qué la modernidad española y latinoamericana siguió un camino distinto al de la Europa del norte.

Este desplazamiento trajo consigo una reorganización profunda de los ámbitos de la vida social que puede resumirse en una palabra: privatización. La religión, que durante siglos había operado en el centro del espacio público, fue siendo empujada hacia el espacio doméstico y privado. El momento simbólico más claro fue quizás el día en que Enrique VIII decidió crear su propia iglesia ante la negativa del Papa a anular su matrimonio. El mensaje fue inequívoco: en el espacio público, el poder político manda. Lo que le queda a la religión es el espacio privado, la conciencia individual, la vida interior. Las iglesias comprendieron el mensaje y fueron dejando de poner a la justicia en el centro de su reflexión moral.

Vale detenerse un momento en lo que esto significa, porque la noción de justicia que estaba en juego era mucho más amplia que la que solemos manejar hoy. Desde la Biblia y los primeros padres, pasando por los grandes teólogos medievales como San Agustín o Santo Tomás, hasta llegar a la Escuela de Salamanca, la justicia era el centro de toda reflexión ética. El concepto de justicia abarcaba tres dimensiones: la justicia conmutativa, que regulaba los intercambios entre particulares; la justicia distributiva, que establecía el derecho de cada miembro de la comunidad a emplear los medios necesarios para poseer los bienes elementales para vivir dignamente; y la justicia general, que reconocía que cada persona necesita poder contribuir con algo propio a la comunidad para sentirse y saberse útil. Las tres dimensiones juntas componían una visión donde la economía no podía separarse de la ética, y donde el incumplimiento de cualquiera de ellas era ante todo un pecado, una violación del orden moral que regulaba la vida en común. Con el asentamiento de la burguesía como clase hegemónica y la consiguiente privatización de la religión, esa visión integral fue reduciéndose progresivamente. El robo pasó de ser un pecado a ser un delito. El desplazamiento parece sutil pero sus consecuencias son enormes: dejó de ser ante todo una falta contra la justicia — contemplada bajo el séptimo mandamiento, que abarcaba sobre todo los casos de usura o de no pagar el salario justo— para ser principalmente un delito contra la propiedad privada, como explica Paolo Prodi en *No robarás. Hurto y mercado en la historia de occidente*, un texto central para comprender ese tránsito.

Hay una anécdota del rabino Abraham Joshua Heschel que ilustra esta privatización de lo religioso con notable claridad. Siendo rabino en Nueva York, Heschel apoyó activamente el movimiento de Martin Luther King por los derechos civiles de los afrodescendientes. La indignación de muchos judíos bienpensantes no se hizo esperar: ¿qué tenía que hacer un rabino defendiendo a esos negros? ¡Que deje de hacer política y se dedique a ejercer su labor espiritual! Heschel respondió que Dios siempre hizo política, y dedicó buena parte de su obra a demostrar que los profetas del Israel antiguo eran ante todo voces públicas, críticos implacables del poder económico y político de su tiempo. Tenía razón, pero su posición era incómoda precisamente porque contradecía el lugar al que la modernidad había confinado a la religión. Sin ir tan lejos, en Argentina hemos escuchado más de una vez criticar a los papas o a los obispos cuando exigen que se escuche el clamor de los pobres y el clamor de la tierra. Como decía dom Helder Camara: "cuando juntaba comida para dar de comer a los pobres, me decían que era un santo; cuando pregunté por qué había pobres habiendo tanta riqueza en Brasil, me dijeron que era un peligroso comunista".

Este confinamiento al espacio privado no afectó solo a las religiones nacidas en Occidente. Cuando tradiciones surgidas en otros contextos culturales llegan a las sociedades occidentales, tienden a ser reinterpretadas bajo esa misma lógica privatizadora. El budismo y el yoga son ejemplos elocuentes: en los contextos asiáticos donde surgieron, la noción de comunidad es inseparable de la práctica espiritual. En su versión occidental, en cambio, se convierten frecuentemente en técnicas individuales de

bienestar o iluminación personal, vaciadas de la dimensión comunitaria que les daba sentido original.

¿Significa esto que la religión quedó definitivamente excluida del espacio público? La historia reciente sugiere que no. Cuando reaparece en ese espacio, lo hace de maneras muy diversas: a veces como fundamentalismo, a veces como legitimación del poder establecido, pero también —y esto es igualmente real— como recuperación de aquella dimensión profética original. La teología de la liberación en América Latina, el propio Heschel marchando junto a King, o las encíclicas sociales de los últimos papas son ejemplos de voces religiosas capaces de interpelar al poder en nombre de los que menos tienen.

### *El racionalismo y las ideologías como religiones laicas*

La ley positiva tampoco puede legitimarse a sí misma. Necesita un fundamento que la preceda y la justifique. Entre los siglos XVI y XVIII ese fundamento lo proveyó el racionalismo moderno, en particular la tradición del contrato social. Hobbes, Locke y Rousseau, con diferencias importantes entre ellos, coincidieron en una idea central: que el orden político no deriva de la voluntad de Dios ni de la costumbre ancestral sino de un acuerdo racional entre individuos que ceden parte de su libertad natural a cambio de seguridad y orden. Detrás de esa idea está Descartes: si la única certeza disponible es la del sujeto que piensa, entonces el fundamento de cualquier orden legítimo tiene que ser también racional y subjetivo, no revelado ni heredado. La razón reemplaza a la tradición como fuente de legitimación, y el contrato reemplaza al mandato divino como origen del poder político.

Ya entrados en el siglo XVIII europeo, el siglo de la Ilustración, la burguesía creyó haber encontrado en la razón el fundamento definitivo para legitimar su dominio. Nada hay que no pueda ser conocido por la razón y no hay conocimiento que no deba ser comunicado a toda la humanidad. Llevar las luces de la razón —entendiendo por “razón” solo el modo de razonar propio de la tribu étnica blanca— a todos los rincones del planeta adquirió dimensiones de imperativo casi religioso: una suerte de evangelización laica que heredó del cristianismo su vocación universal sin conservar su referencia a la trascendencia. Será Kant el encargado de definir esta entrada del hombre en la edad adulta: “La ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de la inteligencia sin la guía del otro”.

Ahora bien, esa alianza entre la burguesía y la razón nunca estuvo libre de tensiones internas. Alfred von Martin mostró en su *Sociología del Renacimiento* que el burgués adinerado y el intelectual se necesitaron desde el comienzo: el espíritu de cálculo del comerciante y la adecuación racional de medios a fines propia del letrado los enfrentaban por igual a la tradición estamental, y por eso el dinero y el talento hicieron causa común contra la nobleza de sangre. Pero esa sociedad de conveniencia escondía un recelo recíproco, y hay que reconocer que ninguno de los dos socios carecía de motivos. El mercader veía en el humanista a un improductivo que vive de palabras, y algo de razón

tenía. El intelectual no teje paños, no cura enfermos, no lleva libros de comercio, y con frecuencia convierte esa carencia en blasón que le permite mirar desde arriba a quien sí produce. De hecho, los manuales de buenos modales codificaron ese desprecio con todo detalle cuando establecieron que en la mesa no se habla de dinero, de trabajo ni de enfermedades, es decir, de nada de lo que constituye la vida efectiva del burgués que paga la cena. La cultura quedó así definida por oposición a la utilidad, de modo que cuanto más inservible un saber, más distinguido resulta quien lo posee: se debe hablar de poesía, filosofía y cosas por el estilo, lujos que solo se puede dar quien no tiene que trabajar todo el día. Molière retrató la escena con ironía insuperable en *El burgués gentilhomme*: el señor Jourdain, comerciante enriquecido, contrata maestros de música, de esgrima y de filosofía para comprar lo único que su dinero no le dio de nacimiento, y descubre maravillado que lleva más de cuarenta años hablando en prosa sin saberlo. Reímos con Molière a costa del burgués, aunque convendría notar de qué lado se ríe el propio Molière, que no es el del que trabaja sino el de los cultos. La burla al que produce quedó inscripta en el corazón mismo de la alta cultura. El humanista, por su parte, veía en el mercader a un filisteo que reduce toda cultura a mercancía, y tampoco le faltaba razón: el burgués tiende a profesar una peculiar teoría del conocimiento según la cual la verdad de una idea se mide por su rentabilidad, de modo que si algo da dinero, es verdadero, y si además da mucho dinero, es indiscutible. A este recelo mutuo se sumaba una asimetría incómoda: el humanista difícilmente le perdonaba al mercader que su propia supervivencia dependiera del mecenazgo de quien despreciaba. El intelectual legitimaba con su pluma el ascenso de una clase que, apenas consolidada, dejaba de necesitarlo.

Conviene advertir que esta no es una polémica de anticuarios. Cinco siglos más tarde, Ayn Rand, santa patrona de los tecno-oligarcas contemporáneos, en *Para el nuevo intelectual* propone al empresario como el verdadero intelectual de nuestro tiempo, el único que une pensamiento y acción, creación y riesgo, frente a unos intelectuales profesionales que solo serían capaces de criticar lo que otros hacen sin haber producido nunca nada. El eco de esa tesis se escucha hoy en sus discípulos, esos magnates tecnológicos que se presentan como visionarios y filósofos, y en el desdén creciente hacia las humanidades como saberes improductivos. La disputa renacentista entre el dinero y el talento sigue abierta; solo cambiaron los trajes.

Esta vieja tensión permite comprender mejor lo que Horkheimer y Adorno llamaron la dialéctica del iluminismo. La misma razón que la burguesía puso a trabajar como razón instrumental —cálculo de los medios más eficientes para fines que no se discuten— engendró en el intelectual una razón crítica, emancipatoria, que se atreve a preguntar por los fines mismos. Ambas son hijas del mismo parto, y por eso ninguna puede desembarazarse del todo de la otra: el empresario necesita de la crítica que desprecia, siquiera para innovar; el crítico necesita del excedente material que la razón instrumental produce, siquiera para tener tiempo de criticar.

Lo que los protagonistas de ese proceso no advirtieron es que esa crítica sistemática estaba horadando los cimientos del orden que pretendía mejorar. La elite de

intelectuales, nobles y burgueses ilustrados se había erigido en tribunal supremo de la Razón y declaraba que nada merecía aceptarse porque sí. Todo debía someterse al examen de una crítica no necesariamente destructiva, aunque jamás complaciente, que comenzó por el arte y las letras, siguió por las ideas filosóficas y, lejos de detenerse allí, alcanzó a la teología y a la política, a Dios y al Rey. Como señaló Reinhart Koselleck, por increíble que parezca, no es posible hallar un solo testimonio de que alguien fuera consciente de la relación entre aquella crítica y la crisis que se avecinaba<sup>17</sup>: el proceso crítico de la Ilustración provocó la crisis en la misma medida en que le permaneció oculto su propio sentido político.

La ceguera tenía sus razones. Tras la Paz de Utrecht (1713) todo parecía confluir en un clima de fe en el progreso pacífico de la humanidad. Los monarcas ilustrados gobernaban asistidos por ministros expertos; no había tumultos ni guerras civiles a la vista; las guerras entre Estados se libraban lejos de las poblaciones, con soldados cada vez más profesionales, mientras el resto de la gente seguía con sus tareas; los adelantos de la técnica prometían mejorar sin pausa las condiciones de vida. Los testimonios de la época se leen hoy con una sonrisa incómoda. Voltaire escribía en 1769, apenas veinte años antes de la Revolución, que no quería "los horrores de la rosa roja y de la rosa blanca, ni el caer de las cabezas coronadas". Helvecio celebraba en 1758 que "una calma feliz ha seguido a tantas tempestades" y que "los volcanes de la sedición se han apagado por doquiera". El prusiano Hertzberg llegó a anunciar que "la historia no será ya interesante", pues no cabía concebir un orden más equilibrado que el existente y los únicos cambios por venir serían científicos y técnicos. En 1783, seis años antes de la toma de la Bastilla, el periódico radical *Le Tableau de Paris* editorializaba que un conflicto capaz de degenerar en sedición "ha devenido moralmente imposible".

Gobernantes e intelectuales estaban tan seguros de haber llegado al fin de la historia como lo estuvieron, tras la caída del Muro de Berlín, Francis Fukuyama y los celebrantes del nuevo orden mundial. En ambos casos la historia se encargó de desmentirlos con velocidad humillante. Los contemporáneos de Voltaire fueron testigos, pocos años después, de la más radical transformación política que había conocido Europa hasta entonces.

La Revolución Francesa mató simbólicamente al padre rey. El proceso de secularización fue haciendo lo propio, más lentamente, con el padre Dios. Semejante pérdida requería, como todo duelo, una elaboración, y esa elaboración tomó la forma de las ideologías: cuerpos de ideas que, a partir de la política, pretendían explicar y regular toda la realidad social, y que para hacerlo retomaron muchas de las características estructurales de las religiones que venían a reemplazar. Las ideologías tuvieron sus sacerdotes y sus profetas, sus textos sagrados y sus herejías, sus paraísos prometidos y sus infiernos para los enemigos del pueblo, de la raza o de la clase. Se sustituyeron las religiones trascendentes por religiones inmanentes: ya no había salvación en el más allá,

---

<sup>17</sup> Reinhart Koselleck, *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*, Madrid, Trotta, 2007.



pero sí en el comunismo, en la nación, en la raza, en el progreso indefinido de la humanidad.

Marx lo sospechó, pero el socialismo real terminó convirtiéndose en una ideología más. Nietzsche lo denunció, pero sus palabras llegaron demasiado temprano y fueron rechazadas o, peor aún, tergiversadas mediante una lectura ideológica. Las propias iglesias lo advirtieron y denunciaron, aunque con el tiempo muchos de sus miembros más prominentes fueron cediendo a la tentación de ideologizarse.

El ciclo de las grandes ideologías del siglo XX parece hoy agotado. Sin embargo, la modernidad no ha cumplido todas sus promesas. Fruto de ese desencanto emergen por doquier desafíos con apariencia premoderna. La necesidad de encontrar nuevas teorías legitimantes, tras la crisis de las formas clásicas, motiva que se acuda a dos respuestas antagónicas: por un lado, el pensamiento único de la globalización económica, que se autolegitima en virtud de su eficacia y declara que no hay alternativa al mercado como organizador de la vida social; como reacción, la exaltación de las identidades comunitarias cerradas, que derivan su legitimidad de la apelación a la homogeneidad cultural y que en sus formas extremas terminan siendo tan intolerantes como las ideologías que pretenden superar. En ambos casos el horizonte se estrecha: poco espacio queda para la novedad, para la pregunta genuina, para la posibilidad de que las cosas sean de otro modo.

En suma, nuestro tiempo es testigo de la transformación de la ideología dominante, justificatoria de la democracia representativa, junto con el cambio en el tipo de estratificación social y de la forma institucional de ejercicio del poder público. La ausencia de expectativas de cambio a partir de actitudes colectivas deriva en la búsqueda anómica de salidas individuales. El "sálvese quien pueda y como sea" se constituye en lema de la época. El conflicto ya no se organiza tanto en torno a las clases ni a las confrontaciones ideológicas. Hace algunos años podía describirse como la pugna entre los incluidos que luchan por seguir siendo explotados por el sistema y los excluidos que reclaman siquiera ser tenidos en cuenta. Algo de eso conserva vigencia, pero la frontera entre el adentro y el afuera se volvió porosa y móvil. El capitalismo de plataformas no expulsa sin más: incorpora de manera precaria, sin protecciones ni pertenencias, a quienes antes hubieran quedado directamente afuera. Creo adecuada la distinción que propone Nancy Fraser entre los explotados, cuyo trabajo se paga aunque sea mal y conserva algún reconocimiento, y los expropiados, a quienes se les toma lo que tienen —el tiempo, los datos, los cuidados— sin contraprestación ni estatuto. El conflicto se desplaza entonces hacia los márgenes y entre los márgenes: los penúltimos defienden su lugar frente a los últimos, mientras el "sálvese quien pueda" disuelve la posibilidad misma de un nosotros capaz de plantear el conflicto en otros términos.<sup>18</sup>

---

<sup>18</sup> *Capitalismo caníbal*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2023. La autora diferencia entre explotación y expropiación —aunque creo que *expoliación* sería la palabra más justa, pues ni siquiera media la indemnización que la expropiación supone en el sistema legal argentino— para referirse a los elementos que quedaron afuera del Contrato Social, tema que desarrollo ampliamente en *Bailando en los abismos*.

### *El neoliberalismo y la crisis de las ideologías clásicas*

Retomemos el hilo que dejamos pendiente. Agotadas las grandes ideologías, el pensamiento único de la globalización económica ocupó el lugar vacante, con una novedad respecto de sus antecesoras: se presenta como si no fuera una ideología. El neoliberalismo no promete paraísos ni exige actos de fe; se ofrece como mera técnica de gobierno, como administración racional de lo que hay. En eso reside buena parte de su eficacia legitimadora: no se discute con él como se discutía con el marxismo o el nacionalismo, porque declara que no hay nada que discutir, apenas problemas que gestionar.

Ahora bien, ¿por qué esas ideas triunfaron cuando triunfaron? La fecha de nacimiento del neoliberalismo puede fijarse en 1947, con la creación de la Sociedad Mont Pelerin en torno a Friedrich Hayek, Milton Friedman y quienes serían sus discípulos de la Escuela de Chicago; durante tres décadas, sin embargo, esas ideas no pasaron de ser una más entre las reformulaciones del liberalismo surgidas como respuesta a los totalitarismos. Para entender su tardía hegemonía conviene recuperar una categoría que Weber tomó del título de una novela de Goethe: la afinidad electiva. Hay ideas que calzan como un guante con ciertas realidades sociales sin que medie causalidad alguna; ni las ideas producen esas realidades ni las realidades engendran tales ideas, pero cuando se encuentran se unen como el agua con la miel, que se funden pese a ser sustancias bien distintas, mientras que el agua y el aceite no se mezclan por mucho que se parezcan. Weber usó la figura para pensar el vínculo entre el calvinismo y el capitalismo de acumulación, que ya recorrimos. Algo semejante ocurrió entre el neoliberalismo y el capitalismo de consumo. Las transformaciones del trabajo, de la vivienda y de la familia que describimos en el primer capítulo fueron produciendo un individuo hiperconectado e incapaz de sostener vínculos duraderos que, como no tiene tiempo de conocer ni de ser conocido, solo conoce lo que el otro muestra y solo es valorado por lo que él mismo exhibe; un individuo que no muestra únicamente lo que consume, sino que se muestra a sí mismo para ser consumido. Para ese tipo humano, las ideas de Mont Pelerin resultaron el guante perfecto. El neoliberalismo no fabricó al empresario de sí mismo, ni este engendró al neoliberalismo: se encontraron, y de ese encuentro salió la racionalidad hegemónica de nuestro tiempo.

Vale distinguir el neoliberalismo del liberalismo clásico, porque la diferencia es importante. El liberalismo concebía al sujeto de manera múltiple: era ciudadano en el ámbito político, feligrés en el religioso, consumidor o productor en el económico. El neoliberalismo lo unifica y lo simplifica: lo concibe solo como emprendedor y como consumidor, dos caras de una misma moneda. Como emprendedor, hace una empresa de sí mismo, asume sus riesgos en soledad y se atribuye tanto los éxitos como los fracasos. Como consumidor, define su identidad y su lugar en la sociedad a través de lo que compra y muestra que compra. En ambos casos, el éxito económico-financiero pasa a ser el valor rector de todas las conductas e instituciones, el criterio decisivo de legitimación.

Uno de los primeros en destacar que el neoliberalismo no es la mera continuidad del liberalismo clásico fue Foucault, quien señaló que la diferencia clave pasa por la sustitución del *homo economicus* socio del intercambio, propio de la antropología liberal clásica, por el *homo economicus* empresario de sí mismo del neoliberalismo. La sustitución es más honda de lo que parece. El intercambio presupone cierta igualdad entre las partes y admite que todos los participantes salgan beneficiados; la competencia, en cambio, produce por definición ganadores y perdedores, de modo que hasta la promesa liberal de igualdad de oportunidades pierde su sentido. Hay una segunda pérdida, más silenciosa. El liberalismo clásico dejaba espacio, junto al *homo economicus*, para el ciudadano, el *homo politicus*, aquel buen burgués austero y preocupado por la cosa pública. Al empresario de sí mismo la cosa pública no le concierne; las diversas dimensiones de la existencia, cada una con su propia racionalidad, se reducen a una sola, la económica, que además muta de productiva a financiera. Como lo expresó Margaret Thatcher con una claridad que sus defensores raramente agradecen: la economía es el método, pero el objetivo es cambiar el alma y el corazón. Lo que no dijo, aunque estaba implícito, es que un alma formateada como emprendedora y consumidora es un alma que ya no necesita preguntarse para qué vive, porque la respuesta está dada de antemano por el mercado.

El ideal del progreso propio del liberalismo y del marxismo es la secularización de la concepción judeo-cristiana de la historia con su visión lineal ascendente. El neoliberalismo retoma esta concepción pero la aúna con la oriental y greco-romana del tiempo cíclico: en una imposible conjunción, se concibe al progreso encorsetado en una única y cerrada concepción. Es posible pensar el fin del mundo, pero no el fin de este capitalismo. Hay algo más que desmiente la pretensión de ser mera técnica. Dijimos que el neoliberalismo no promete paraísos ni exige actos de fe; exige, en cambio, sacrificios. Cuando la crisis aprieta, se pide a la población un "sacrificio compartido" para sanear la economía: recortes de salarios, de jubilaciones, de prestaciones y de servicios, en nombre de la salud fiscal y de esa divinidad contemporánea que es la calificación de riesgo. Las lógicas sacrificiales que conoce la historia de las religiones implicaban el sacrificio de uno o de pocos para la salvación de la comunidad, o bien el de muchos para el bien de todos, como en la guerra. La novedad neoliberal consiste en invertir la fórmula: se pide el sacrificio de muchos para que los pocos que ya disfrutaban puedan disfrutar todavía más. La crisis financiera de 2008 lo mostró sin pudores, pues fueron las clases medias y bajas las que pagaron lo que se llevaron los ejecutivos de los bancos de inversión, que siguieron cobrando sus *bonus* a fin de año. Un sistema que se presenta como pura adecuación de medios a fines conserva así, sin confesarlo, la estructura de una religión sacrificial, aunque invertida: ya no se inmola a la víctima para reconciliar a la comunidad; se inmola a la comunidad para tranquilizar a los mercados.

El empresario de sí mismo, que como vimos se atribuye los fracasos como propios, puede aceptar ese sacrificio por un tiempo: se culpará por no haberse esforzado, capacitado o reinventado lo suficiente. Pero no todos pueden culparse a sí mismos

durante todo el tiempo. Cuando el sacrificio se prolonga y el sentido no llega, la pregunta por la legitimidad del sistema, que el pensamiento único daba por clausurada, vuelve a abrirse.

Fue recién a fines de los años setenta del siglo pasado cuando esas ideas comenzaron a tener una fuerte relevancia política. El sur de América fue la primera región en que dieron forma a la acción de gobierno, impuestas por las dictaduras de Chile y Argentina. La consecuencia más relevante del accionar de esas dictaduras no ha sido tanto la resultante económica como su incidencia en la conformación de una nueva subjetividad. Hay cierto consenso entre los especialistas en afirmar que la preeminencia dada a los factores culturales por sobre los políticos y económicos no tiene mayor sustento empírico: el problema no consiste en una suerte de pobreza estructural inevitable en razón de la cultura propia de nuestros pueblos, sino que es una cuestión explicable en función de las orientaciones que comienzan a tomar cuerpo desde la instauración de la dictadura. Hasta el golpe del 76, Argentina tenía una pobreza del 8% y la mejor estructura distributiva del ingreso de toda América Latina. Sin embargo, es un lugar común atribuir los males de la sociedad argentina exclusivamente a su cultura como estrategia para no poner el foco en la responsabilidad que cabe a los sectores concentrados de la economía. El lema del Ministerio de Economía de la dictadura fue, palabra por palabra, "hacia un cambio de mentalidad".

En palabras de Armando Poratti, "el golpe de estado de 1976 no termina solo con un gobierno, un sistema político o un proyecto determinado, sino con el 'mundo' en que veníamos viviendo los argentinos al menos desde el proyecto independentista de 1810. Esto hacía que las diferencias generacionales no significaran cortes abruptos, y que, en muchos aspectos, pudiéramos identificarnos diacrónicamente con una línea histórica, por encima de los rasgos generacionales peculiares"<sup>19</sup>.

En el sur de América se estaba dando un proceso diferente al de los países centrales: a inicios de los años setenta la Unidad Popular en Chile y el retorno de Perón en Argentina son indicadores del vigor que tenía una concepción del individuo y la sociedad de tipo relacional y solidario. Mientras medio siglo antes los fascismos europeos habían tratado de construir un pueblo organizando las masas desde el poder estatal, en esta región los pueblos intentaban darse una nueva institucionalidad política y económica desde abajo hacia arriba, lo que fue abortado por las dictaduras. Estas "disciplinaron" a la población atacando las estructuras sindicales, redes solidarias, cooperativas, todo aquello que encarnaba una concepción relacional y colectiva de la vida social, no porque esas estructuras fueran perfectas, sino porque eran un obstáculo para el modelo que se quería imponer.

El resultado, décadas después, es una tensión que no se ha resuelto. Por un lado, una subjetividad fragmentada, individualista, orientada al consumo y al corto plazo, que encuentra en los libros de autoayuda y en las religiones de prosperidad sus formas de

---

<sup>19</sup> Poratti, A. "El antiproyecto de la sumisión al norte imperial", en Cirigliano, G. et al. *Proyecto Umbral. Resignificar el pasado para conquistar el futuro*. Buenos Aires, CICCUS, 2009, p.575

elaborar el fracaso y la frustración. Por otro, núcleos persistentes de resistencia: movimientos políticos, sociales, culturales y religiosos que siguen concibiendo al individuo como ser relacional, que no puede realizarse sino en una comunidad que también se realiza. El sustrato histórico-cultural de lo llamado popular en Argentina se conforma principalmente con la confluencia de las culturas andinas, guaranícas, afros y criollas. Todas ellas tienen concepciones relacionales y solidarias, opuestas de raíz a un tipo de subjetividad que concibe al individuo como empresario de sí mismo.

Llegados a este punto conviene una distinción que atraviesa todo este libro, aunque recién ahora podemos formularla con precisión: subjetividad y sujeto no son lo mismo. La subjetividad —ese modo de ser, de sentir y de relacionarse con el mundo que definimos en el primer capítulo— es una construcción histórica en la que confluyen la economía, la política y la cultura, y por eso varía según el tiempo y el lugar: hubo una subjetividad del padre-sargento y hay una del empresario de sí. El sujeto, en cambio, no varía, y no varía por una razón que suena paradójica: no se asienta sobre algo que es, sino sobre algo que falta. Se asienta en la carencia que nos constituye como humanos, en la finitud, la mortalidad, la imposibilidad de vivir sin los demás. El tema es de una complejidad enorme y las exigencias académicas me obligarían a citar a Lacan, a Miller, a Alemán y a algún otro psicoanalista de renombre. Prefiero explicarlo recordando de memoria un poema oriental del siglo XII, de los tiempos en que las ventanas eran meros huecos en la pared:

*La ventana es algo que falta en la pared,  
pero sin eso que falta no veríamos qué hay fuera de la casa.*

*La ventana es algo que falta en la pared,  
pero sin eso que falta no entraría la luz del sol en la casa.*

*La ventana es algo que falta en la pared,  
pero sin eso que falta no habría aire dentro de la casa.*

*La ventana es algo que falta en la pared,  
pero sin eso que falta no habría vida dentro de la casa.*

Cada persona y cada cultura tramitan esa carencia a su manera, pero la carencia siempre está. El capitalismo de consumo, lejos de colmarla, la agranda: desde el momento en que el pibe del barrio se compra las zapatillas de moda o la CEO de la multinacional estrena el auto último modelo, ambos saben que en poco tiempo las zapatillas y el auto serán obsoletos y que alguien vendrá con otros más nuevos y más caros. Ahora bien, por ser una falta, es decir, algo que en cierto modo no es, resulta imposible de colonizar por el sistema. Ahí radica el fundamento de la resistencia que describíamos. Como el individuo nunca está completo, necesita de los demás —ya lo vimos con Batman y el Joker: nadie se realiza en soledad— y el modo de vincularse mediante la competencia no alcanza a satisfacerlo. Sobre esa falta, que ninguna subjetividad histórica agota, se apoya la posibilidad siempre abierta de que las cosas sean de otro modo.

### *Ni estatismo ni anti-estatismo: el poder concentrado como problema*

El debate que acabamos de recorrer suele plantearse como una disyuntiva entre dos posiciones: quienes creen que el Estado debe intervenir más para corregir los excesos del mercado y quienes creen que hay que reducir el Estado para que el mercado funcione libremente. Es un debate legítimo, pero Paolo Prodi —cuyo trabajo sobre la historia de las instituciones occidentales ya citamos varias veces— nos invita a reformularlo, pues la realidad actual no encaja bien en ninguno de esos dos polos. Lo que Prodi muestra, a través del estudio de la larga historia de las relaciones entre el mercado, el Estado y las instituciones culturales, es que los grandes problemas de nuestro tiempo no se resuelven con más Estado en abstracto ni con más mercado en abstracto, sino con instituciones capaces de hacer cumplir las normas que protegen el bien común y con una competencia económica que sea genuina. El problema contemporáneo, dicho con toda la simplificación que una formulación tan breve implica, es que tenemos demasiado poco Estado para hacer cumplir esas normas y demasiado poco mercado para que haya una competencia real. Lo que existe, en cambio, es una concentración de poder económico y tecnológico en pocas manos que no rinde cuentas ni ante el Estado ni ante el mercado.

El Papa León XIV, en su encíclica *Magnifica Humanitas* (2026), señala proféticamente esta nueva forma de concentración del poder. Al desarrollar los principios de la doctrina social de la Iglesia aplicados a la era digital, insiste en que los conocimientos y las tecnologías no deben concentrarse en manos de unos pocos, pues esa concentración alimenta la brecha entre quienes están incluidos en la revolución digital y quienes quedan fuera de ella. La justicia social exige, en este contexto, garantizar a todos un acceso equitativo a las oportunidades y someter a control público el uso de los datos y las tecnologías, de modo que el criterio no sea solo el lucro sino la dignidad de cada persona. La tecnología, señala la encíclica, no es neutral, pues asume el rostro de quien la concibe, la financia, la regula y la utiliza.

No hace falta insistir en que no se trata de caer en el simplismo de una posición antimoderna o antitecnológica, sino de reconocer que la disyuntiva real de nuestro tiempo no es entre más Estado o más mercado, sino entre dos formas de construir el progreso: al servicio de la persona y de los pueblos, o al servicio de las lógicas de poder de quienes concentran el control de las tecnologías que definen cada vez más las condiciones de la vida en común. Esta es, en el fondo, la misma tensión que atraviesa todo el recorrido de este capítulo: la tensión entre una estructura de dominación que se presenta como natural e inevitable y la posibilidad, siempre abierta, de construir instituciones más justas.

### *La historia como contingencia*

Es preciso recordar que siempre el pensamiento es ideológico, que no hay un pensamiento neutro, capaz de conocer "cómo son las cosas en sí mismas", que los hechos los conocemos a través de las interpretaciones y la realidad a través de las ideas, pero siempre tendemos a creer que conocemos la realidad tal cual es y que quienes dicen no

verla como nosotros o son tontos o nos mienten. Siempre vemos las cosas a partir de nuestra propia situacionalidad. Asumirlo implica tener la humildad de escuchar al otro, no para transformarse uno mismo de pronto en buena persona, sino por descubrir que es el único modo que tenemos de no equivocarnos tanto. Hay ideas que explican mejor la realidad que otras; hay interpretaciones que dan cuenta de los hechos mejor que otras. Si estamos dispuestos con sinceridad, sobre todo con sinceridad ante nosotros mismos, a tratar de entender la realidad, no tenemos más remedio que abrirnos al diálogo con quienes “no la ven” como nosotros.

La historia que recorrimos en estas páginas no es la historia de un destino sino la de una serie de elecciones, conflictos y transformaciones que pudieron haber sido distintas y que pueden volver a serlo. Que las cosas no fueron siempre como son hoy es la mejor razón para no resignarse a que sigan siéndolo. Entender cómo se fue construyendo lo que hoy nos parece inevitable es el primer paso para imaginar lo que todavía no existe. Lo que el recorrido histórico nos enseña es que cada sistema de estratificación, cada forma de ejercicio del poder público y cada modo de legitimación que hoy nos parece natural fue en su momento una novedad que alguien no pudo imaginar, y que mañana será una rareza que alguien difícilmente comprenderá. La soberbia nunca es buena consejera. Esperemos que este texto sirva para ayudarnos a recordarlo.

#### *Para seguir leyendo*

- Ahmed, S. (2019), *La promesa de la felicidad*, Caja Negra
- Bauman, Z. (1999). *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*. Gedisa.
- \_\_\_\_\_ (2006) *Libertad*. Losada
- Bourdieu, P. (1997). *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Anagrama.
- Brown, W. (2016), *El pueblo sin atributos. La secreta revolución del neoliberalismo*, Malpaso
- Del Percio, E. (2023). *Política o destino*. Poliedro.
- Foucault, M. (2007). *Nacimiento de la biopolítica*. Fondo de Cultura Económica.
- León XIV, Papa. (2026). *Magnífica Humanitas*. Libreria Editrice Vaticana.
- Mardones, J. M. (1991). *Capitalismo y religión. La religión política neoconservadora*. Sal Terrae.
- Prodi, P. (2010). *No robarás. Hurto y mercado en la historia de Occidente*. Katz.
- Rancière, J. (1996). *El desacuerdo. Política y filosofía*. Nueva Visión.
- Rosanvallon, P. (2007). *La contrademocracia. La política en la era de la desconfianza*. Manantial.
- Sennett, R. (2000). *La corrosión del carácter*. Anagrama.
- Weber, M. (2012). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Fondo de Cultura Económica.
- Weber, M. (2014). *Economía y sociedad*. Fondo de Cultura Económica.

## *Genealogía del tiempo, del espacio y de la ética*

En enero del 2003 viajé a Ecuador interesado en estudiar un partido político indígena, Pachakutik, que no solamente había tenido un notable desempeño electoral, sino que además era parte de la alianza que sostenía al ganador de las elecciones presidenciales: Lucio Gutiérrez. En ese entonces, estaba desarrollando una investigación sobre las bases culturales de la representación y me intrigaba cómo era posible que un movimiento indígena, con lógicas no modernas ni occidentales, pudiera construir un aparato tan eficaz para competir en un terreno inventado por los europeos. El epicentro de esta formación política se hallaba en la provincia de Imbabura, en plena región andina, y allí fui. Aproveché una invitación que me hizo la Universidad Andina para dar clases en Quito y de ahí, gracias a varios contactos, pude hacer los arreglos para pasar una temporada en Peguche, una aldea indígena que en ese entonces aún no tenía acceso directo al transporte público. Acordé encontrarme con un tal “Osito” Maldonado en la parada de ómnibus de Otavalo, para que me guiara a pie hasta la aldea, además de darme alojamiento en su casa junto a su familia. Ya el inicio del viaje desde la terminal de ómnibus de Quito me resultó llamativo: no había horarios de salida, sino que el bus salía cuando se llenara al menos la mitad del pasaje y a lo largo del viaje hacía paradas largas, ya que en ocasiones había un chico que lo paraba, iba a avisar a la familia y el chofer esperaba con paciencia, lo mismo que el resto de los pasajeros. El caso es que yo debía llegar a las nueve de la mañana pero llegué casi a las diez, por lo que, cuando me encontré con el Osito, me disculpé de todas las formas posibles. Él me miró un poco extrañado y me dijo “de qué te preocupas, si el tiempo no se termina nunca”. El tiempo no — respondí— pero tu tiempo sí; “ese tampoco”, me contestó encogiéndose de hombros y sin dar más importancia al asunto. Tomé nota de que apenas poner los pies en territorio indígena, comenzaba a descubrir cosas que iban más allá del problema de la representación política, empezando por una comprensión del tiempo y del espacio bien distinta de la mía. Cosas en cuyo conocimiento me iría iniciando a partir de la caminata con el Osito Maldonado a Peguche y que aún sigo descubriendo en el marco de la filosofía andina.

Durante mis estudios doctorales, en los años inmediatamente anteriores a este viaje que hoy no dudo en calificar de iniciático, había abordado algunas cuestiones relativas a la percepción europea moderna del tiempo y del espacio, por lo que contaba con algunos instrumentos teóricos para entender la diferencia entre una y otra perspectiva y, como sabemos, es la comparación con lo diferente lo que nos permite entender mejor nuestra propia realidad. Así, retomo aquellos estudios sobre el tiempo y el espacio que había desarrollado en los inicios de este siglo, pero ahora con una perspectiva más amplia gracias a todo lo que fui aprendiendo de esa filosofía que no tiene autores susceptibles de citar a pie de página, pero que no por eso es menos profunda que la filosofía étnica blanca o europea.



La estratificación por clases sociales que analizamos en el capítulo anterior guarda una estrecha vinculación con el predominio del tiempo sobre el espacio, con el relegamiento de la mujer a la condición de procreadora y sustentadora de la mano de obra y militar masculina, con la noción de “sí mismo” y el surgimiento del así llamado “sujeto cartesiano” y con la cognición de la *mathesis universalis*, entre otros elementos tan propios de la modernidad y tan ajenos a aquellas sociedades estratificadas por castas o por estamentos<sup>20</sup>.

### *El dinero como medida de todas las cosas*

El personaje central de esta historia no nació poderoso. El gran medievalista francés Jacques Le Goff, en su célebre *Mercaderes y banqueros de la Edad Media*, reconstruye la lenta ascensión de aquel mercader trashumante que iba de feria en feria con sus alforjas llenas, expuesto a los salteadores de caminos y a los peligros de unos bosques que por entonces eran territorio de lo desconocido: no en vano Dante comienza su *Divina Comedia* lamentándose de haberse perdido en una selva oscura. Con el tiempo, la cantidad de mercancías que debía transportar y los riesgos del traslado lo fueron volviendo sedentario, y no se instaló en cualquier parte sino en la ciudad amurallada, en el *burgo*, del que tomaría su nombre y también su marca de origen: la obsesión por la seguridad. Nace así una nueva categoría social, el *burgués*, que durante siglos ocupará un lugar secundario en la estructura social, detrás de la nobleza, del clero y —al menos cuantitativamente— del campesinado, hasta que el oro y la plata provenientes de América lo catapulten al centro de la escena.

Pero Le Goff muestra algo más, y es que durante buena parte de la Edad Media, ese personaje fue mirado con sospecha moral. El comercio era tolerado con reservas; la usura, en cambio, era condenada sin atenuantes, y el fundamento de la condena merece que le prestemos especial atención: el usurero cobra un interés por el tiempo que transcurre entre el préstamo y su devolución, pero ese tiempo no le pertenece, porque el tiempo es de Dios y es común a todas las criaturas. El usurero, decían los teólogos y los manuales de confesores, vende lo que no es suyo. Esto tiene una implicancia capital para entender el proceso de secularización propio de la modernidad pues, para que el tiempo pudiera convertirse en oro, primero hubo que arrebatárselo a Dios.

El dinero permitió comparar palos con naranjas al ponerle precio a todo. Ello fue generando un tipo de mentalidad para el cual todo es conmensurable, con-mensurable, es decir, medible en común. Si un palo se vende a diez pesos y un kilo de naranjas se vende a dos, un palo equivale a cinco kilos de naranjas. Pero el comerciante necesita, además, medir en común el tiempo y el espacio, pues el comercio a grandes distancias así como la necesidad de medir la inversión en función del tiempo, requiere conmensurar el tiempo y el espacio, pero ahí se presenta un problema: ni el tiempo ni el espacio tienen un precio

---

<sup>20</sup> Para un desarrollo más extenso de esta problemática, cfr. Del Percio, Enrique, *Tiempos Modernos. Una teoría de la dominación*. Altamira, Bs. As., 2000.

tan fácil de determinar por el mercado como el precio de los palos y de las naranjas. Mas, como el tiempo y el espacio pasan a tener una importancia fundamental en la administración de la fortuna, el burgués, acostumbrado a mirar todo con los mismos parámetros con que mide su tesoro (que para él es lo más importante pues es la única certeza que tiene del lugar que ocupa en la consideración de los demás) va a darle a estas dos dimensiones las mismas características que a su fortuna.

Esta mentalidad necesitaba herramientas a su medida, y las encontró. El número arábigo dejó de ser patrimonio exclusivo de astrólogos y alquimistas para constituirse en instrumento cotidiano de la población urbana. La difusión no fue pacífica: la desconfianza que causaron los nuevos signos puede verse reflejada en la satanización del cero, que por su forma recuerda a la serpiente bíblica y que, al cuantificar la nada, representa al no-ser, al enemigo del Ser, es decir, al mismísimo diablo. Pero el triunfo del número arábigo sobre el romano fue arrollador, y dio lugar, entre otras cosas, a la contabilidad por partida doble, para muchos uno de los inventos más importantes de la historia. Con estas herramientas, el burgués terminó de convencerse de que toda la realidad es intrínsecamente calculable, es decir, mensurable. Y si alguna parcela de lo existente no pudiera ser medida, bastará con indagar en el mercado acerca de su precio: entonces nada habrá de escapar al reino de la cantidad. Un indicio de lo que se pierde en ese reino: el arte gótico, una de las expresiones más altas del espíritu humano, desaparece en gran medida porque, al no ser producto del cálculo, se torna incomprensible para los arquitectos del Renacimiento en adelante. Aún hoy sigue siendo objeto de discusión la técnica que permitió erigir las grandes catedrales sin contar con los medios modernos para efectuar cálculos complejos. Lo que no se puede calcular, sencillamente, deja de entenderse.

### *Tiempo y espacio a imagen de la fortuna*

Así, aparece una noción que para nosotros es tan familiar como la de kilómetros por hora, noción inimaginable para otras sociedades. El tiempo, que, como se sabe, es “oro” para la lógica mercantil, pasa a ser visto por el burgués como algo mensurable, reductible a unidad, sucesivo, constante, homogéneo y ligeramente discontinuo... al igual que el dinero. Ya no es visto como “momento”, como adecuación del tiempo a otras realidades —el kairós de los griegos—, sino que es visto como algo absoluto y algo similar ocurre con el espacio.

Así como cinco pesos son siempre cinco pesos, sin importar en qué lugar de la billetera estén, cinco minutos son siempre cinco minutos, trátase de los primeros o de los últimos cinco minutos de un partido de fútbol. Del mismo modo, así como cada peso que se suma agranda la fortuna, cada segundo transcurrido es visto como tiempo acumulado. Hasta aquí estamos describiendo una concepción del tiempo como algo homogéneo y acumulativo, muy distinta de la que tienen otras culturas, aunque en cierto aspecto parecida al *krónos* griego. Pero hay un rasgo que marca una diferencia sustancial con cualquier otra concepción: la discontinuidad. Contar es ir a los saltos. Cuando cuento mi fortuna paso de un centavo al siguiente sin que haya nada en el medio; no existe la

moneda de medio centavo, y entre una y otra no hay transición sino salto. Quien mira el mundo con los ojos de la contabilidad traslada ese modo de proceder al tiempo: lo entiende como si saltara de un segundo al siguiente (o de una millonésima de segundo a la siguiente, para el caso es lo mismo) y en el medio no transcurriera nada<sup>21</sup>. El cine ofrece la mejor ilustración de esta manera de concebir el tiempo. Una película es una sucesión de fotografías quietas —veinticuatro por segundo— entre las cuales, en rigor, no pasa nada; proyectadas a la velocidad adecuada, producen una ilusión impecable de continuidad. El tiempo del burgués es un tiempo de fotogramas<sup>22</sup>.

Con el espacio ocurre otro tanto, y no solo porque un metro sea siempre igual a un metro en Buenos Aires, en Pekín o en la Luna. También el espacio se recorre contando: la cinta métrica avanza marca por marca, el agrimensor va de mojón en mojón, el constructor calcula baldosa por baldosa. Lo continuo por excelencia, la pura extensión, queda picado en unidades idénticas, yuxtapuestas, contables. Este doble picado es el pequeño detalle que lo cambia todo, porque dos dimensiones reducidas a unidades discretas e idénticas pueden ponerse en relación entre sí: se puede dividir una cantidad de metros por una cantidad de segundos y obtener esa noción que nos resulta tan familiar y que habría sido inimaginable para otras sociedades, los kilómetros por hora. Medir en común —"con-mensurar"— el tiempo y el espacio solo resulta posible cuando uno y otro fueron convertidos de antemano a imagen de la fortuna<sup>23</sup>.

No es casual que Isaac Newton, el hombre que mejor formuló matemáticamente esa homogeneización del tiempo y el espacio —estableciendo que las mismas leyes físicas rigen en cualquier punto del universo y en cualquier momento— fuera también, entre 1696 y 1727, Guardián y luego Master de la Casa de la Moneda inglesa (*Royal Mint*). Allí reformó radicalmente el sistema monetario británico: estandarizó el peso y la pureza de las monedas, introdujo el estriado en los bordes para impedir el recorte de metales preciosos y sentó las bases del patrón oro. Es decir, el mismo tipo de racionalidad que le permitió a Newton medir en común el tiempo y el espacio operaba simultáneamente en la física y en la economía: la moneda pasaba a ser el equivalente abstracto universal que

---

<sup>21</sup> Los enredos a que conduce pensar el continuo como suma de instantes discretos fueron advertidos hace veinticinco siglos por Zenón de Elea. En su paradoja más célebre, la flecha disparada jamás se mueve: en cada instante ocupa un lugar igual a sí misma, es decir, está quieta, y una suma de quietudes no produce movimiento alguno. Las paradojas de Zenón nos llegan a través de Aristóteles, *Física*, VI, 9, 239b.

<sup>22</sup> La analogía no es un capricho. Henri Bergson llamó "ilusión cinematográfica" a este mecanismo por el cual la inteligencia recompone el movimiento a partir de instantáneas inmóviles, y sostuvo que esa operación, utilísima para la acción y para la técnica, deja escapar lo esencial del tiempo: la duración (*durée*), ese fluir indiviso que no se deja cortar en unidades sin dejar de ser lo que es. El lector advertirá que la duración late detrás de la anécdota del Osito Maldonado y del contraste entre los dos tiempos con que cierra este capítulo. Henri Bergson, *La evolución creadora*, Buenos Aires, Cactus, 2007, cap. IV; sobre la duración, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Salamanca, Sígueme, 1999.

<sup>23</sup> Repárese en que estamos hablando de la fortuna como si esta fuera algo regular, racionalizable, mensurable, cuando hasta fines del siglo XV la fortuna era representada como una mujer gitana sin marido y sin padre. Es decir, una "loca" imprevisible. Así se la ve representada aún hoy en algunas agencias de lotería y apuestas: la "danza de la fortuna". Ahora, con el inicio de la modernidad, la mujer será confinada al interior de la casa, será *domesticada* (del lat. *domus*, casa). Pero eso es otra historia...

permite conmensurar todo lo creado, del mismo modo en que las leyes matemáticas permiten describir todo lo que existe. No hay aquí una mera coincidencia biográfica, sino que se trata de una misma mentalidad desplegándose coherentemente en dos ámbitos distintos. El tiempo, que había pertenecido a Dios y a todos, pasó a pertenecer a quien pudiera medirlo.

El espacio pasa a ocupar un lugar subordinado frente al tiempo. La autopista es el mejor ejemplo del triunfo del tiempo sobre el espacio: para ahorrar tiempo se aniquila al espacio de la ciudad. El espacio queda tan en función de la economía (y del tiempo) que ya no se lo ve como sitio o lugar (adecuado a algo o alguien: un lugar en el mundo) sino como distancia a superar en el menor tiempo posible, o como superficie destinada a alguna finalidad económica.

Ahora bien, una cosa es concebir el tiempo homogéneo y otra muy distinta es lograr que la gente viva en él. Nadie nace sintiendo que “pierde el tiempo”: hay que aprenderlo, y ese aprendizaje tiene su historia, que no fue precisamente pacífica. El sociólogo francés Pierre Bourdieu la documentó en un escenario que guarda un notable parecido con mi experiencia en Peguche. A fines de los años cincuenta, Bourdieu estudió a los campesinos cabillos de Argelia y encontró una relación con el tiempo que desconcertaba a los administradores coloniales franceses: el campesino cabillo no “gasta” ni “ahorra” tiempo, no lo trata como un recurso escaso; la prisa es vista como una falta de decoro rayana en la ambición diabólica, y al reloj se lo llamaba, significativamente, “el molino del diablo”. Bourdieu mostró que la economía capitalista que el colonialismo imponía no exigía solamente trabajar de otra manera: exigía otra estructura de la subjetividad, una disposición al cálculo y a la previsión que había que incorporar —hacer cuerpo— y cuya incorporación forzada producía verdaderos desgarramientos. Lo que Bourdieu vio en Cabilia y lo que yo entreví aquella mañana en Otavalo es, en espejo, la misma extrañeza que hubiera sentido un mercader del siglo XVI ante el tiempo de los campesinos de su propia Europa. El tiempo mercantil no es un asunto de europeos contra andinos: es una construcción histórica que se impuso primero sobre los propios europeos y luego, con la expansión colonial, sobre el resto del mundo.

¿Y cómo se impuso? Michel Foucault dedicó buena parte de *Vigilar y castigar* a responder esa pregunta. El instrumento clave fue el “empleo del tiempo”: la grilla de horarios que divide la jornada en segmentos, asigna a cada segmento una actividad y sanciona toda desviación. Los grandes laboratorios de esa técnica fueron primero los monasterios —que durante siglos fueron los especialistas del tiempo reglado, con sus campanas marcando las horas canónicas— y luego, secularizada la herencia, la escuela, el cuartel, el hospital y la fábrica. La campana del templo fue reemplazada por el timbre del recreo y la sirena del turno; el examen, el reglamento y el reloj de fichar hicieron el resto. Foucault llama “disciplinas” a estos procedimientos minuciosos que, sin necesidad de grandes violencias espectaculares, van moldeando cuerpos puntuales, productivos y dóciles. Visto desde aquí, el burgués del tiempo homogéneo no es solo una mentalidad: es el resultado de siglos de campanas, timbres, sirenas y planillas. Al sujeto moderno no

le alcanzó con pensar el tiempo como dinero; hubo que fabricarle un cuerpo que lo sintiera así.

### *Del honor a la honestidad*

Pero así como la percepción del tiempo y del espacio se modifica radicalmente, lo mismo ocurre en el plano de la ética: en una sociedad feudal, el honor (y su correlato, la lealtad) es el fundamento de la vida en común. En efecto, el noble sabe que puede confiar en sus vasallos y estos, a su vez, saben que pueden confiar en su señor, pues todos son personas de honor, que una vez que comprometen su lealtad, la misma es inmutable. El respeto por la palabra empeñada está en la base de todas las relaciones. Si alguien deja de confiar en el otro, si pierde la fe, ocurre el des-*afío*: el retiro de la fe, ya no se con-*fi*a en esa persona, y por tanto, el desafiado debe recuperar su honor, por lo general a través de algún uso “honorable” de la violencia, como en un duelo.

Pero esto cambia cuando el comercio toma la centralidad de las relaciones y vínculos entre las personas. Ahí, el principio básico para el comerciante es un lema contrario a las leyes del honor: “el cliente siempre tiene razón”. Obviamente, no es muy honorable cambiar de criterio en función de lo que desee quien me va a comprar algo, pero ahora el dinero es lo más importante. Entonces, el honor cede su centralidad a otro valor: la honestidad. Lo importante es que si el comerciante vende un kilo de harina, ese kilo pese mil gramos y no novecientos ochenta; que si se compromete a devolver el dinero en una fecha determinada, devuelva el monto acordado en la fecha convenida. Y la lealtad, por su parte, deja de ser un valor central pues puede confundirse con la complicidad: si un comerciante amigo es deshonesto, no puedo ser leal con él frente a su cliente, pues eso me coloca en un lugar inaceptable en el ámbito comercial, por más amigo que sea o por más cercano que sea nuestro parentesco.

El desplazamiento no fue instantáneo ni prolijo. En las cortes que se forman en las ciudades capitales, donde alternan nobles y altos burgueses, el ideal caballeresco va cediendo ante el ideal cortés: el hombre ya no conquista a la dama venciendo en lid campal a otro caballero, sino que la seduce bailando, conversando y haciendo gala de sus buenos modales; correlativamente, el viejo “honor” caballeresco va siendo sustituido por la más burguesa “honestidad”. Y donde el honor perdía terreno, se exacerbaba en enclaves: los nobles que encontraron en la oficialidad de los nuevos ejércitos permanentes una razón de ser, extremaron el orgullo, el honor y el heroísmo como forma de distinguirse de la tropa, de la burguesía y de la nobleza de salón, y por eso aumentaron entre los oficiales las “cuestiones de honor”, los duelos y aun los suicidios. Los valores no mueren de un día para el otro: se refugian, y a veces, al refugiarse, se caricaturizan.

Este cambio en la ética tiene un correlato que ya asomó en el capítulo anterior y que conviene retomar ahora desde otro ángulo. Vimos allí, siguiendo a Paolo Prodi, que el robo pasó de ser un pecado a ser un delito: dejó de ser ante todo una falta contra la justicia —el séptimo mandamiento abarcaba sobre todo la usura y el no pago del salario justo— para convertirse principalmente en un atentado contra la propiedad privada. En

aquel capítulo ese tránsito nos servía para entender la privatización de lo sagrado; ahora nos permite entender el contenido de la nueva ética. Porque la honestidad es, precisamente, la virtud de ese mundo: la virtud de quien respeta la propiedad y cumple el contrato. El kilo de harina que pesa mil gramos y la deuda pagada en fecha son sus dos mandamientos fundamentales. Lo que queda fuera de su radar es exactamente lo que el viejo séptimo mandamiento tenía en el centro: el comerciante puede pagar salarios de hambre y seguir siendo un hombre perfectamente honesto.

Y mientras en el espacio público la injusticia económica se independizaba de la teología moral, ocurría el movimiento inverso en el espacio doméstico. La moral se fue reduciendo a lo privado, hasta el punto de que el término “pecado” pasó a ser casi sinónimo de los actos de realización más íntima, es decir, los vinculados con el goce sexual. Vale la pena advertir que esto no era así en la tradición que la modernidad dice continuar. Para la teología clásica expuesta en la obra de Santo Tomás de Aquino había que distinguir la “lujuria” propiamente dicha —la búsqueda desenfadada del placer “que da lugar a una ceguera que incapacita para ver los bienes del espíritu”, al estilo de un Calígula— de faltas menores como la curiosidad que impulsa a un joven a experimentar una sensación desconocida, o la mera *incontinentia* del hombre o la mujer maduros, pues “pecar por una arremetida de la pasión es una debilidad (*infirmitas*)”, no una maldad. En esos casos, además, la razón principal del pecado no estaba en el acto sexual en sí sino en la posible injusticia hacia el niño que pudiera ser concebido sin la seguridad de contar con ambos progenitores. Y la templanza, esa virtud que el mundo burgués colocará en el centro, era para Tomás la menos importante de las virtudes: por debajo de la justicia y la fortaleza, que a su vez se ven superadas por la prudencia y por las virtudes teologales de la fe, la esperanza y el amor. Una persona puede ser perfectamente casta y moderada, advierte Tomás, y sin embargo ceder ante la soberbia o la injusticia, pecados mucho más graves que la intemperancia. Habrá que esperar a la época moderna —con hitos como las minuciosas reglamentaciones postridentinas de la vida conyugal— para que la moral se concentre sobre el sexo con una intensidad que la teología clásica no conoció<sup>24</sup>.

Conviene detenerse en la simetría de este doble movimiento, porque en él aparece, con nitidez histórica, el problema que da título a este libro. En el mismo proceso en que el robo deja de ser pecado, el pecado pasa a ser casi exclusivamente sexual: la ley moral se retira de la economía y se concentra sobre el deseo. Deja de preguntar si el salario es justo y pasa a preguntar qué ocurre en el dormitorio. Una ley que abandona la justicia para dedicarse a vigilar el deseo, y un deseo que —como veremos— tarde o temprano se rebela contra esa vigilancia: el lector reconocerá aquí, en su versión de los siglos XVI y XVII, la tensión entre Batman y el Joker con la que abrimos este libro.

---

<sup>24</sup> Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 141, a. 8 (la templanza como la menor de las virtudes cardinales); II-II, q. 153, a. 5 (la ceguera de la mente como primera hija de la lujuria); II-II, q. 156 (la incontinencia); I-II, q. 77, a. 3 (el pecado por pasión como pecado de debilidad o *ex infirmitate*); y I-II, q. 73, a. 5 (la menor gravedad de los pecados carnales respecto de los espirituales). Para la interpretación de estos pasajes seguimos libremente a Josef Pieper, *Las virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid, 1976.

Un último indicio de la magnitud del cambio. Paulatinamente deja de ser el sacerdote quien indica lo que está bien y lo que está mal en el espacio público, y esa función pasa al hombre de leyes: se promulgan las leyes que regulan la vida social al mismo tiempo que se descubren las leyes que regulan la naturaleza, y el jurista, que había sido consejero y justificador del poder, terminará ejerciéndolo directamente, como lo muestra la abrumadora proporción de abogados entre los gobernantes, ministros y legisladores de los Estados modernos. Cabe preguntarse quién ocupa hoy ese lugar. ¿El psicólogo, como podría interpretarse al ver que ni en el cine quedan ya “malos” que actúan por pura maldad, sino personas enfermas que arrastran tremendas historias desde su infancia? ¿El periodista o el influencer, que en función de cánones más bien subjetivos creen interpretar lo que la opinión pública ensalza o condena? ¿El algoritmo que decide qué merece ser visto y qué no? ¿O acaso ya nadie define lo que está bien y lo que está mal, y cada quien lo decide por su cuenta? Dejamos las preguntas planteadas: volveremos sobre ellas al final del próximo capítulo, porque el pasaje del sacerdote al abogado, y del abogado a la incertidumbre actual, es también la historia de las transformaciones de la ley que venimos estudiando en este libro.

### *El hombre público y la mujer pública*

El burgués enriquecido, mientras tanto, ya no quiere vivir donde trabaja. Los ruidos, los olores y la estrechez de la plaza donde se realizan las transacciones lo deciden a construir una residencia lujosa lejos del asiento de sus negocios. Y no construye un castillo —heredero del *castrum* romano, de finalidad militar<sup>25</sup>— sino un palacio, al modo del *palatium*, la espléndida morada de los césares en el monte Palatino. Aparece así toda una categoría social que desdobra, por primera vez de manera sistemática, el lugar donde se vive del ámbito donde se trabaja. Quizás en ese desdoblamiento espacial se encuentre una de las causas (y a la vez uno de los efectos) de esa doble moral que los sajones sintetizan en dos proposiciones: *home sweet home* y *business are business*. Hogar dulce hogar, y los negocios son los negocios: dos territorios, dos morales.

Ahora bien, un hombre honesto, que además hace cosas por el bien público, como promover el alumbrado o el alcantarillado de la ciudad, es reconocido y adquiere prestigio como “un hombre público”. Pero no ocurre lo mismo con la mujer: una mujer honesta es la que se ocupa de la casa, que solo se relaciona sexualmente con su marido; asimismo, una mujer pública no es precisamente una mujer prestigiosa. Acá conviene reflexionar un poco sobre un término que estuvimos usando en los párrafos anteriores: la fortuna. Para el burgués, la fortuna está bien custodiada y es susceptible de ser contada, de ser medida, es algo que entra de lleno en los cánones de la racionalidad económica. Sin embargo, la “fortuna” durante el medioevo era representada como una mujer caprichosa, impredecible. De hecho, aún hoy seguimos usando también la palabra “fortuna” para referirnos al azar, a lo irracional. Ocurre que junto con el desarrollo del mercado, la división entre el espacio público y el espacio privado va dando lugar a que el espacio

---

<sup>25</sup> Castillo deriva del latín *castrum*, de donde también deriva castrense como relativo a lo militar.

público sea ocupado solamente por hombres y la mujer quede relegada al espacio privado: la mujer es domesticada (recordemos que la palabra domesticar proviene del latín *domus*, casa: es decir, significa hacer de la casa, como cuando se domestica a un animal salvaje). La ética pública se distingue claramente de la moral privada.

La filósofa e historiadora italiana Silvia Federici mostró, en un libro cuyo título ya es todo un programa —*Calibán y la bruja*—, que esta domesticación no fue un proceso suave ni meramente simbólico. La caza de brujas, que solemos imaginar como un resabio del oscurantismo medieval, fue en realidad un fenómeno plenamente moderno: sus grandes hogueras arden en los siglos XVI y XVII, los mismos siglos en que nacen la ciencia experimental, el Estado moderno y el capitalismo. Y no fue, sostiene Federici, un accidente ni un brote de irracionalidad colectiva, sino una pieza funcional de la transición al nuevo orden: el disciplinamiento del cuerpo femenino para reducirlo a aquello que el sistema necesitaba de él, la reproducción de la fuerza de trabajo. Basta ver quiénes eran mayoritariamente las acusadas: viudas, curanderas, parteras, mujeres solas, mujeres que vivían sin marido y sin padre. Es decir, exactamente la figura con que el medioevo representaba a la fortuna: la mujer imprevisible que no rinde cuentas a nadie. La bruja es, en este sentido, la fortuna que se negó a ser domesticada, y la hoguera fue el precio de esa negativa. El otro término del título de Federici, Calibán —el esclavo rebelde de *La tempestad* de Shakespeare—, señala el capítulo americano y africano de la misma historia: el cuerpo colonial racializado y esclavizado cuya explotación, como vimos en el capítulo anterior, sostuvo el despegue del capitalismo europeo. El trabajador asalariado, la mujer reducida a reproductora y el esclavo colonial no son tres historias separadas: son tres piezas de una misma maquinaria en construcción.

### *El refugio en el cálculo*

Los cambios que ocurrieron en la sociedad europea de los siglos XV, XVI y XVII en todos los órdenes fueron tan profundos que motivaron una situación de honda desconfianza con respecto a la posibilidad de conocer la realidad. El burgués se refugió en lo conocido: el cálculo. Lo cuantificable es lo seguro, lo conocido, lo manejable. Esas incertidumbres encuentran un intento de respuesta en los grandes sistemas filosóficos del siglo XVII: por vías distintas, Descartes, Bacon y Galileo confluyen en la legitimación de la razón matemático-instrumental como único modo de llegar a un conocimiento cierto.

El filósofo francés René Descartes (1596-1650) asume la incertidumbre y, en lugar de caer en el vano escepticismo, propone construir un sistema a partir del primer postulado del que el sujeto no puede dudar: precisamente su propia duda. Dado que todo es incertidumbre, solo puedo tener una certeza: no tengo dudas de que dudo. A partir de esta primera certeza puedo llegar a conocer una segunda verdad: si dudo es porque pienso. Pero no podría pensar si yo mismo no existiese. Así, arribamos a la célebre sentencia cartesiana, como tercer paso de este proceso: *pienso, por lo tanto existo*. En palabras del mismo Descartes: “Queriendo yo pensar de este modo que todo es falso, era



necesario que yo, que lo pensaba, fuere alguna cosa, y advirtiéndome que esta verdad: pienso, luego soy (*cogito, ergo sum*) era tan firme y segura, que las más extravagantes suposiciones de los escépticos son incapaces de conmoverla, juzgué que podía aceptarla sin escrúpulo, como el primer principio de la filosofía que andaba buscando.”

La verdad ya no volverá a ser algo que se contemple, sino que es algo que se conquista, siguiendo un *método*, palabra que etimológicamente significa *camino hacia la meta*, y el punto de partida de ese camino es el *sujeto*, el *yo* que duda, que piensa, que siente, que tiene certeza de su propio existir. Pero ninguna certeza puede tener ese sujeto respecto a las cosas materiales, ni siquiera hacia su propio cuerpo, pues sus sentidos pueden engañarlo, tal como —por ejemplo— durante siglos los sentidos “engañaron” a la humanidad haciéndole creer que los astros giraban en torno a la tierra. Sobre esta base sólida Descartes construirá todo su andamiaje intelectual para, en definitiva, concluir que —puesto que no podemos estar muy seguros de lo que nuestros sentidos nos muestran— las únicas verdades que podemos tener como indubitables son las verdades de la matemática, en particular de la geometría. En efecto, no sé si la tierra gira alrededor del sol o si es al revés. Pero lo que sí sé con plena certeza es que la suma de los ángulos interiores de un triángulo da ciento ochenta grados, o que la suma del cuadrado de los catetos de un triángulo rectángulo es igual al cuadrado de su hipotenusa. Para saber estas cosas, no hace falta que exista un solo triángulo en la realidad. Es decir que así como la naturaleza física es extensión, y por eso reducible a un sistema geométrico, también el espíritu, la *res cogitans*, es fundamentalmente pensamiento matemático.

Esta certeza de sí y esta correlativa duda respecto de todo lo demás inaugura la dualidad que pasa a ser el fundamento de lo que se ha dado en llamar la “modernidad”: la dualidad *sujeto-objeto*. El hombre, que ya se había visto a sí mismo como diferente de la *naturaleza*, encuentra ahora una poderosa justificación teórica en la separación radical que establece Descartes entre la *res cogitans*, la cosa que piensa, y la *res extensa*, la cosa con extensión, es decir, mensurable. El arte había visto esa separación con casi dos siglos de anticipación a la filosofía, y la había visto en dos tiempos que cabe distinguir. En un primer momento, el burgués que desplaza a Dios del centro del mundo, le pide al artista que pinte el mundo tal como él lo ve, y el artista inventa la perspectiva. El cambio es mucho más hondo de lo que sugiere la palabra “técnica”. En la pintura medieval los tamaños respondían a la dignidad de lo representado —Cristo más grande que los apóstoles, el donante diminuto en un rincón— y el fondo dorado no era un lugar sino la eternidad. Con la perspectiva, en cambio, todas las líneas del cuadro convergen hacia el ojo de un espectador que mira desde un punto fijo: el mundo entero queda organizado a partir de la posición de un hombre concreto. Donde antes el cuadro mostraba el orden divino de las cosas, ahora muestra las cosas tal como se ofrecen a la mirada de uno<sup>26</sup>. En

---

<sup>26</sup> La idea de que la perspectiva expresa una concepción del mundo antes que un mero procedimiento técnico fue desarrollada por Erwin Panofsky en *La perspectiva como "forma simbólica"*, Barcelona, Tusquets, 2003 (edición original de 1927). Panofsky toma el concepto de “forma simbólica” de Ernst Cassirer: cada época configura el espacio según su modo de entender la realidad, y la perspectiva renacentista es la configuración propia de la época que puso al sujeto en el centro.

un segundo momento, cuando ese burgués se siente más seguro todavía, ya no le alcanza con que le pinten el mundo; quiere que lo pinten a él, y el artista recupera el retrato. Primero con rodeos piadosos —retratos de Cristo o de María con rostros distintos en cada pintura, que eran en verdad rostros de este mundo—, luego sin excusas, sobre todo a partir de Rembrandt, como retrato profano. La secuencia es elocuente: primero el hombre se convierte en el ojo desde el cual se ve todo; después, en aquello que merece ser visto. Toda la realidad pasa a ser re-presentada, vuelta a hacerse presente, para su goce estético, no como símbolo de otra vida.

El uso de la perspectiva permite además multiplicar el espacio, "crear" un mundo dentro del mundo: no por casualidad —explica José Luis Romero— por entonces Cervantes introduce en el *Quijote* el relato en el relato, Shakespeare en *Hamlet* el teatro dentro del teatro y Velázquez en *Las Meninas* el cuadro dentro del cuadro. No es casual tampoco que la ópera haya nacido en este siglo, con la representación de la *Euridice* de Jacopo Peri en el palacio Pitti de Florencia en el año 1600, recreando un mundo para la pura satisfacción de los sentidos y sentimientos, en medio de una atmósfera de irrealidad, tomada sí de la realidad de la vida, pero sublimada para consumo de las aristocracias aburguesadas y de las burguesías ennoblecidas. La carga emocional de la declamación lírica supera en importancia e intensidad al argumento y al texto expresados. En el marco de un escenario magnífico, transporta al auditorio a un mundo irreal que extrema la separación entre el sujeto-espectador y el objeto-espectáculo, entre el puro sentimiento y lo que se puede conocer con certeza.

Bacon, en cambio, fiel al tradicional *common sense* británico, va a tener cierta confianza en lo que le muestran los sentidos. Pero como sabe que los sentidos pueden jugarnos una mala pasada, propone reducir el nivel de incertidumbre a partir de comparar lo que los sentidos me indican a mí con lo que le indican a otros. La experiencia individual no es una fuente demasiado confiable. Pero en cambio, sí lo es esa misma experiencia repetida por varios. Para ver si la experiencia efectivamente se repitió, hace falta medirla. Es decir, de la experiencia se pasa al experimento: no basta con comprobar que si se pone agua a calentar en algún momento llega a hervir; el experimento requiere medir a qué temperatura exacta hierve. Es decir, el cálculo es la base, el fundamento de la experimentación.

No olvidemos, por otra parte, que Descartes recibe la influencia de los experimentos de Galileo Galilei, a quien no le interesa determinar las causas últimas del movimiento de los cuerpos, pues considera cualquier investigación en ese sentido destinada al fracaso por no poder consistir más que en pura palabrería. Por el contrario, la "ciencia nueva" que inaugura Galileo se ocupa de describir y explicar los fenómenos de la naturaleza (y aquí ya está consagrado el uso de esta palabra como lo opuesto al sujeto) sobre la base de experimentos que permitan la medición de esos fenómenos. La pregunta por el *para qué* ocurren las cosas es reemplazada por el *cómo*, y la requisitoria acerca de las cualidades intrínsecas, por la investigación cuantitativa.

La palabra misma “naturaleza” cambia de sentido en esta operación. Deja de ser la *physis* de los griegos —el principio que hace que cada cosa sea lo que es, y de la cual el propio hombre formaba parte— para pasar a designar todo aquello que no es producto del obrar humano. Surge la dicotomía hombre-naturaleza, y esta última no escapa al carácter instrumental que todo va adquiriendo: ya no es algo que contemplar, conocer y respetar, sino algo que hay que dominar y de lo cual extraer el máximo beneficio posible mediante la técnica. No debe olvidarse que el hombre del burgo, a diferencia del campesino que vive de su cosecha, no depende de los ciclos naturales: puede darse el lujo de mirar a la naturaleza desde afuera, como se mira un objeto. La expresión “naturaleza humana”, que había significado algo preciso desde Platón y Aristóteles hasta Santo Tomás, dejará de utilizarse o pasará a designar algo completamente distinto.

Como se advierte, más allá de que uno privilegie a la geometría y otro a la aritmética, lo cierto es que las dos corrientes centrales de la filosofía moderna plantean la centralidad del cálculo cuantitativo. De todos modos, si bien ambos sistemas tienen en común una misma visión matemático-instrumental de la realidad, tan acorde a las exigencias de la mentalidad burguesa y capitalista, hay una pregunta que queda sin respuesta: ¿cómo es posible conocer cosas de cuya misma existencia dudamos? Tanto Galileo como Descartes, para probar la certeza del mundo recurren a la existencia de un Dios creador de la común estructura racional de nuestro intelecto y de la naturaleza. Pero a pesar de estos intentos, seguidos por los de John Locke (1632-1704), Christian Wolff (1679-1754) y otros, habrá que esperar hasta fines del siglo siguiente para que con Immanuel Kant (1724-1804) el hombre moderno encuentre una justificación satisfactoria de la posibilidad del conocimiento científico. Mientras tanto, esa nueva ciencia avanza sin necesidad de mayor sustento filosófico, legitimándose por sus propios resultados, y con Isaac Newton llega a su esplendor al encontrar a toda la realidad como susceptible de ser calculada matemáticamente: el mismo Newton que, como vimos, aplicaba simultáneamente esa racionalidad en la Casa de la Moneda.

A lo largo de todo el devenir de la modernidad, esta centralidad del cálculo se va a ir profundizando hasta llegar en nuestra época a su consumación, como tendremos oportunidad de analizar al estudiar las diferencias entre la estructura de dominación europea y la latinoamericana. Quizás ahora se entienda mejor mi desconcierto de aquella mañana en Otavalo. El Osito y yo no llegábamos tarde o temprano a la misma cita: habitábamos dos tiempos distintos. El mío era el del burgués: homogéneo, acumulativo, ligeramente discontinuo, un tiempo que se gasta y se pierde como el dinero, un tiempo que alguna vez fue de Dios y de todos, y que siglos de campanas, sirenas y planillas me enseñaron a sentir como un tesoro que se me escurre. El suyo era un tiempo que se adecua a las realidades y a los vínculos, donde el bus sale cuando la comunidad está lista y espera lo que haya que esperar. Ninguno de los dos es el tiempo “natural”: ambos son construcciones sociales, solo que la nuestra tiene apenas unos pocos siglos y, como vimos, costó hogueras y disciplinas imponerla. Saberlo no nos exime de vivir en ella, pero nos permite dejar de creer que es la única forma posible de habitar el mundo.

*Para seguir leyendo*

- Bourdieu, P. (2006). *Argelia 60. Estructuras económicas y estructuras temporales*. Siglo XXI.
- Del Percio, E. (2000). *Tiempos Modernos. Una teoría de la dominación*. Altamira.
- Descartes, R. (2011). *Discurso del método*. Alianza. (Obra original publicada en 1637)
- Federici, S. (2010). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Traficantes de Sueños.
- Foucault, M. (2002). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Siglo XXI.
- Kusch, R. (1999). *América profunda*. Biblos.
- Le Goff, J. (2004). *Mercaderes y banqueros de la Edad Media*. Alianza.
- Prodi, P. (2010). *No robarás. Hurto y mercado en la historia de Occidente*. Katz.
- Romero, J. L. (1987). *Estudio de la mentalidad burguesa*. Alianza.

***La ley ajena:  
América Latina o la modernidad a su manera***

Cuenta Rodolfo Kusch<sup>27</sup> una entrevista a una familia kolla que realizó acompañado de unos alumnos en un caserío boliviano cercano a Oruro. La familia estaba integrada por el abuelo, su hijo, la mujer de éste y sus tres nietos. Si bien la entrevista estaba dirigida principalmente al abuelo, el que contestaba era su hijo, pues sabía hablar mejor el castellano dado que había cumplido con el servicio militar. El abuelo, en general, se limitaba a contestar las preguntas con una sonrisa. Como anota Kusch: “una sonrisa suele ser útil cuando no se quiere decir lo que realmente se piensa y, en general, cuando no se quiere hablar”. No mostraba animadversión hacia sus visitantes, pero sí extrañeza por la entrevista. “Recuerdo su mirada cuando se volvía a acodar sobre la *pirca*. Parecía estar diciendo para sí, con cierto aire de suficiencia, para qué preguntar tanto.” Entre las pocas cosas que refería, hacía notar que “la tierra le daba antes unas papas muy grandes y que eso ya no ocurría, que antes llovía más que ahora y que, antes, todo era mucho mejor. El mundo había envejecido con él”.

El paisaje circundante era el típico de muchas regiones de la puna: seco y árido, apenas salpicado por algunas ovejas flacas. Uno de los alumnos le sugirió comprar una bomba hidráulica. Todos los del grupo adhirieron a la propuesta e intentaron convencerlo con argumentos obvios: le va a favorecer, mejorarán sus cultivos y van a engordar los ganados. El rostro del abuelo se volvió más impenetrable que hasta entonces. “Vaya a Oruro y visite la oficina de Extensión Agrícola; ellos le darán la bomba. Le va a costar poco dinero y a pagar en varias cuotas a partir de que mejore su situación económica”. El abuelo miraba la puna encerrado en su mutismo. El hijo, por cortesía dijo un poco entre dientes: “Sí, vamos a ir”.

El grupo consideró que ya no tenía sentido seguir con la entrevista. Mientras volvían, Kusch y los suyos reflexionaban acerca del mundo del abuelo, un mundo en el que la bomba hidráulica carece de significado; un mundo inaccesible para un occidental. “Evidentemente, nuestros utensilios no pasan así no más al otro lado. Recuerdo que la distancia entre él y nosotros tenía apenas un metro, pero era mucho mayor”. Uno de los alumnos lo calificó de ignorante: “Si no fuera así, podría entender la realidad que lo rodea y comprendería los evidentes beneficios que se derivarían de la bomba hidráulica. Es un problema de educación. Una buena educación necesariamente habrá de llevar al abuelo o a sus sucesores a tomar *conocimiento* de la realidad y por tanto, a apreciar la

---

<sup>27</sup> Rodolfo Kusch, *El pensamiento indígena y popular en América*, Hachette, Buenos Aires, 1977, pp. 25 a 35. Es recomendable leer todo el capítulo en el que, a partir de esta anécdota —tan familiar por otra parte a los que hemos trabajado en tareas de promoción humana— lleva a Kusch a reflexionar profundamente sobre la naturaleza del conocimiento occidental y su implicancia en la incomprensión fundamental de la mentalidad propia del hombre de la aurora.

importancia de la bomba". Así piensa un occidental lleno de buenas intenciones, pero con una supina incapacidad de comprender otro modo de relacionarse con el mundo.

Vale la pena transcribir el texto en el que Kusch comienza a extraer sus conclusiones: "Recuerdo la sensación que experimentamos cuando el abuelo nos contestaba con evasivas. Nuestra cualidad de investigadores no nos permitía tomar en cuenta esta actitud. Pero, lo cierto es que nos invadió cierta sensación de despojo. ¿Por qué? Porque el abuelo nos obligó a pasar del nivel de un yo —que ofrece objetos y encuentra un sistema de compensación con lo que se da afuera y que sabe de la administración del *plus* compensatorio para la propia vida— a un nivel inferior en el cual nos sentimos sencillamente desamparados."

El hombre occidental no puede tolerar ese desamparo. Por eso, elige descalificar al abuelo tratándolo de *ignorante*. "Pero aún así estamos en déficit. Un calificativo peyorativo como éste, ¿no es acaso un recurso mágico para avasallar al indígena? Al advertir nuestro despojo, no somos nosotros los que modificamos la realidad, sino que la realidad, encarnada en el indio, nos modifica a nosotros y entonces, el insulto es el último recurso para restablecer el sentido de nuestro mundo." Pensar que el abuelo es *analfabeto* o *ignorante* es más simple que decirle: "Mire, abuelo, nos han enseñado que las bombas hidráulicas son importantes. Le ruego que las acepte. Piense no más, ¿qué haríamos si no?"

Esa curiosa fuerza que puso el abuelo al quedar indiferente ante la sugerencia de los del grupo, al "reducir nuestros ofrecimientos a la nada", es un modo de negar que haya habido eso que los occidentales llaman *evolución*. "Y es inútil —continúa Kusch— que digamos que los cuatrocientos años de dominio colonial primero, y después republicano, lo han llevado a él a ese plano. El también nos podría preguntar a su vez, ¿qué han logrado ustedes en estos cuatrocientos años? ¿Acaso dominan realmente la realidad? Y tendría razón. Al fin de cuentas no hemos resuelto un problema de conocimiento sino un problema de administración. Sólo hemos administrado los conocimientos europeos (...) y oficinas, objetos y profesionales crean la posibilidad de encontrar nuestro equilibrio. Pensamos que todo eso pertenece a una épica de la humanidad, pero con ésta tenemos poco que ver. Sólo la usamos."

Se percibe claramente el aire de familia entre el abuelo de Kusch y el Osito Maldonado del capítulo anterior. No es casualidad, pues son dos escenas del mismo encuentro, o mejor dicho, del mismo desencuentro. En el tercer capítulo reconstruimos la genealogía de la mentalidad que llevábamos puesta el Osito y yo aquella mañana en Otavalo —el tiempo como oro, la realidad como cálculo—; ahora llegó el momento de cumplir la promesa que dejamos pendiente: estudiar por qué esa estructura de dominación no funcionó en América Latina como funcionó en Europa, y qué tiene de propio la nuestra. La anécdota del abuelo es la mejor puerta de entrada, porque en ella el desencuentro entre ambas racionalidades se muestra en toda su crudeza y, a la vez, con todo su potencial de enseñanza.

### *El rito y la planilla*

El abuelo, en lugar de confiar en una oficina pública, prefiere encomendarse a sus dioses, celebrar sus rituales de lluvia y fertilidad, acudir a la *huilancha* y la *Gloria Misa*. En ese sentido, los rituales y la bomba hidráulica son equivalentes. Obviamente la bomba hidráulica será más eficaz para regar las tierras que la *huilancha*. Para una persona educada en la tradición de la racionalidad occidental, basada en la constante adecuación de medios a fines, cualquier otro modo de actuar o de entender las cosas, es lisa y llanamente una forma de *ignorancia*. Se trata de ir a la oficina y tramitar la compra de la bomba. ¿Pero la búsqueda de la eficacia técnica vale el sacrificio de todo lo demás? Como reflexiona Kusch: “Nuestra referencia era un poco más *impersonal*: una simple oficina. La del abuelo, en cambio, era *personal*. Un ritual compromete al hombre, la oficina, no. El remedio propuesto por nosotros dependía de la manera impersonal del técnico para colocar la bomba. Ahora bien, a los efectos de justificar una vida, ¿qué era mejor? ¿Usar formas que comprometían mi yo o las otras que no lo comprometían?”

Lo que en realidad ocurre es que no es el problema del indio lo que se quiere resolver, sino el nuestro. “En esto se vislumbra la crisis, ya no del indio, sino la nuestra. El abuelo removía su intimidad en la realización del ritual, pero no aprovecha la solución externa. Nosotros nos volvíamos a casa a disponer lo que la civilización nos ha brindado, pero difícilmente íbamos a remover nuestra intimidad. No la conocemos por otra parte.”

El ritual al que acudía el abuelo lo implica personalmente pues conlleva una remisión simbólica a otra realidad más allá de la cuantificable y palpable. En cambio, la visita a la oficina y el llenado de las planillas pertinentes implica una acción no ritual y simbólica sino rutinaria y formalista. La rutina es al rito lo que la fórmula y el formulismo son a la forma: la rutina, como su nombre lo indica, es el rito empequeñecido, así como la palabra *fórmula* significa, precisamente, pequeña forma. Sabido es que para Weber el formalismo burocrático es el paradigma de la acción social racional del tipo “medios a fines” y que el protestantismo ha jugado un rol fundamental en la consolidación de ese tipo de acción social como vimos en el segundo capítulo al estudiar la legitimación. “Razón instrumental”, “razón burocrática” y “razón técnica” son casi sinónimos. No es la técnica ni la burocracia las que generan ese tipo de racionalidad, sino que, en un orden de causalidad inverso, porque surge esa racionalidad particular en Europa Occidental es que habrá técnica y burocracia. Por ende, no es creando instituciones burocráticas y proponiendo planes de desarrollo artificial como se va a lograr una modernización de la sociedad latinoamericana.

Tampoco se trata de dejar las cosas como están o de expulsar a todos los blancos y mestizos y sus aportes culturales. No estoy predicando un romanticismo indigenista conservador y reaccionario conforme al cual el mero rescate de las tradiciones ancestrales traería la felicidad y la justicia a nuestros pueblos. Eso no es ni deseable ni posible en las actuales condiciones históricas. Por otra parte, Latinoamérica antes de Colón no era un paraíso. Había injusticias y opresiones, mayores o menores según las etnias, pero las había. Lo que afirmo es que solamente puede promoverse un genuino

desarrollo humano de nuestros pueblos si se conoce, se reconoce y se respeta el sustrato cultural existente.

### *Desarrollados y arrollados*

Acá está el quid del problema del desarrollo y del fracaso de la mayoría de los programas que con muy buenas intenciones y muy poca capacidad de comprensión suelen elaborarse para “promover” la economía de regiones arrolladas<sup>28</sup>, o con retrasos relativos, o como quiera denominárselas. Por mejor buena voluntad que exista, no se puede respetar ese sustrato cultural si no se lo conoce, y no se puede conocer lo que no se estudia. Particularmente llama la atención en los documentos de proyecto de los organismos internacionales, fundaciones u ONGs, la escasa referencia que se encuentra a este sustrato cultural y a su matriz cultural-religiosa. En general, parecieran partir de la premisa de que la racionalidad propia de la tribu más extraña de la humanidad, que es la tribu occidental moderna, es la única racionalidad posible. Una racionalidad que da por supuesto que la producción y el consumo son el fin último de la existencia humana.

Difícilmente pueda el marxismo más ortodoxo explicar el carácter absolutamente intrascendente y secundario del desarrollo de las fuerzas productivas en los pueblos del inicio de nuestra historia. En palabras de Clastres: “De todo esto resulta que el marxismo no puede pensar la sociedad primitiva porque ésta no es pensable en el marco de su teoría de la sociedad”<sup>29</sup>. Claro que esta crítica no es aplicable al marxismo en su formulación latinoamericana, como es el caso de Mariátegui, ni al marxismo más lúcido que ha sabido superar las limitaciones propias de toda ortodoxia.

Tampoco la economía liberal puede entender cabalmente por qué estas sociedades no sólo no están interesadas en producir excedentes, sino que su economía funciona por debajo de sus posibilidades efectivas. Siguiendo con Clastres, para estas escuelas económicas no es comprensible que exista una sociedad que asigne estrictos límites a su producción y que cuide de no franquearlos con el fin de evitar que la producción escape a las necesidades estrictas de la sociedad y se vuelva contra la sociedad misma.

Señala Regnasco, comentando a Sahlins, que “estas economías son *subproductivas*: no usan plenamente su capacidad técnica, y muchos recursos naturales permanecen sin explotar. Este fenómeno exaspera a los economistas, acostumbrados a manejar los criterios de eficiencia, productividad y rendimiento propios de las economías de mercado. El reconocimiento de que esta subproducción es deliberada, que no se debe a una deficiencia de los medios de producción, sino a un *proyecto de vida*, quiebra el esquema

---

<sup>28</sup> O, como dicen algunos, “subdesarrolladas”. Omito el uso de este término pues nunca entendí para qué complicar las cosas agregando el prefijo *sub* al prefijo *des*, cuando decir que lo que no está *des*-arrollado está arrollado es más simple y se ajusta más exactamente a la realidad. Por eso propongo distinguir entre países *desarrollados* y países *arrollados*.

<sup>29</sup> Clastres, P. *Investigaciones en antropología política*, Gedisa, Barcelona, 1981, p. 157. Citado por Regnasco, María J. *Crítica de la Razón Expansiva*, Biblos, Bs. As., 1995, p. 89.



de la economía clásica y la teoría del hombre que la fundamenta”<sup>30</sup>. Frente a esta incomprensión, los consultores de las ONGs y los organismos internacionales menos advertidos plantean la necesidad de actuar sobre los condicionamientos sociales y culturales que *obstaculizan* el desarrollo económico. Sobre esto, señala Baudrillard: “No hace falta insistir sobre las consecuencias políticas de esta aberración. Toda la política neoimperialista se inspira en ella: hay que ‘eliminar’ esos obstáculos sociales y culturales para abrir el camino al crecimiento tecnológico moderno.”<sup>31</sup>

Naturalmente, esta tendencia se exagera en razón de la pertenencia de la mayor parte de los economistas y consultores expertos a los primeros lugares de una estratificación por clases sociales en razón del consumo, por lo cual, con la mejor “buena conciencia”, pretenden que la economía del consumo y la abundancia de la que ellos disfrutan es también lo mejor para toda la humanidad. No suelen asumir en toda su dimensión lo que significa que esas sociedades a cuyo desarrollo pretenden contribuir producen el mínimo suficiente como para satisfacer todas sus necesidades; se ocupan de producir la totalidad de ese mínimo pero nada más que ese mínimo. Obviamente toda generalización es injusta y no son pocos los profesionales y las organizaciones que tienen de verdad en cuenta las necesidades de esas comunidades, pero también debemos reconocer que si bien casi todos los programas se inician con una consulta a la comunidad, esa consulta es elaborada, sistematizada y procesada con una mirada culturalmente sesgada.

Conviene advertir que las categorías de escasez y abundancia son categorías elaboradas por nuestra economía occidental, desprovistas de carácter absoluto y universal. “Los conflictos, la desigualdad, la miseria provienen de la escasez de las cosas: he aquí un axioma que corresponde al sentido común (...) Es verdad que, en determinadas condiciones, el reparto de los bienes escasos origina un conflicto. Pero la escasez no existe más que en relación con cierto uso de las cosas. Según los etnólogos no parece que la escasez haya caracterizado la época arcaica, como no obstante suponemos, sino todo lo contrario: los grupos prehistóricos de cazadores vivían en equilibrio (homeostasis) con su medio. La escasez aparece cuando la organización social se apropia de ciertos bienes y decreta su uso como indispensable para la vida o el prestigio del grupo. A partir de entonces, la rivalidad propaga la violencia, pues el deseo es aguijoneado por la mimesis de las cosas deseadas por los otros. Es, pues, necesario imaginar que en el origen de la violencia y de los males sociales no se encuentra la escasez, sino que, al contrario, la violencia, la mala organización social, la dominación y la explotación se encuentran en el origen de la escasez. Si la multiplicación de los bienes de producción, ese que se denomina abundancia, termina por hacer escasos los bienes esenciales (espacio, aire, agua) no es

---

<sup>30</sup> Regnasco, María J. *op. cit.* p. 91.

<sup>31</sup> Baudrillard, Jean, *El espejo de la producción*, Gedisa, México, 1983, p. 82.

por azar, sino por una lógica profunda que debe conducir hacia conflictos incomparablemente más duros que los conocidos por la historia hasta el presente.”<sup>32</sup>

En suma, “lejos de constituir el motivo por el que se pone en marcha el desarrollo, la escasez y la pobreza llegan a ser sus consecuencias. No eran pobres los guaraníes cuando habitaban altivos la selva misionera; sí lo son hoy sus descendientes, mal integrados en una civilización que los margina después de haberlos despojado de sus recursos naturales.”<sup>33</sup> Para que se entienda bien, no estamos proponiendo volver a una etapa en la que no había escasez porque la gente no tenía una expectativa de vida de más de veinte años, por lo que se conformaba con lo que tenía. Uno de los vecinos del Osito Maldonado allá en Peguche, lo expresó magistralmente diciendo que ellos querían mantener su cultura pero con agua caliente e internet. Creo que esa frase encierra todo un programa de desarrollo.

El lector atento habrá reconocido en esa mimesis del deseo una vieja conocida, pues es la misma lógica del consumo conspicuo que analizamos en el primer capítulo: lo que se consume no es el objeto sino la distancia que establece con los demás. Lo que allí veíamos como novedad de la época del consumo en realidad hunde sus raíces en la propia naturaleza humana: el deseo humano siempre se enciende en el deseo del otro; lo que cambia según las épocas es la ley —o la ausencia de ley— que lo encauza.

Fue mi querido maestro Juan Carlos Scannone quien me enseñó a desconfiar de mis propias certezas en esta materia. Lo conocí en los años en que yo trabajaba como consultor de las Naciones Unidas elaborando planes de desarrollo, cuando por una afortunada recomendación de un amigo, lo convoqué a un encuentro para reflexionar en torno al concepto de desarrollo humano. Explicó entonces algo que al principio me costó siquiera concebir: para los aymara, como para otras culturas, el pasado no queda atrás sino adelante, porque el pasado es lo que se ve, lo que está ante los ojos; el futuro, en cambio, queda a las espaldas, porque es lo que no se ve<sup>34</sup>. Piénsese un momento en lo que esa orientación hace con la idea de progreso, tan cara a la mentalidad occidental: nuestra imagen de la historia como una marcha hacia adelante, dejando el pasado a las espaldas y avanzando hacia un futuro que se domina con la mirada, sencillamente no se puede formular en esos términos. ¿Y cómo se le propone “avanzar hacia el futuro” a quien sabe que hacia el futuro se camina de espaldas? La pregunta no admite una respuesta técnica, y eso era exactamente lo que Scannone quería explicar: que debajo de cada plan de desarrollo hay una filosofía del tiempo que el planificador ni siquiera advierte que tiene.

---

<sup>32</sup> Domenach, J. M. *El mito del desarrollo*, Kairós, Barcelona, 1977, p. 25. Citado por Regnasco, M. J. *op. cit.* p. 91.

<sup>33</sup> Regnasco, M. J., *ídem*.

<sup>34</sup> La lengua aymara lleva inscripta esta orientación: *mayra* significa a la vez “ojo”, “vista” y “adelante”, y es la palabra que designa el pasado (*mayra pacha*, el tiempo antiguo, literalmente “el tiempo que está ante los ojos”); *qhipa* significa “atrás” o “espalda”, y designa el futuro (*qhipa pacha*). No se trata de una metáfora poética sino de la estructura misma del idioma, confirmada incluso por la gestualidad: al hablar del pasado, los aymara señalan hacia adelante; al hablar del futuro, hacia atrás por encima del hombro.

En ese mismo tiempo, discutía con un colega centroamericano que vivía desde hacía más de diez años en Nueva York, acerca de los parámetros que estábamos usando para medir el Índice de Desarrollo Humano. Los tres indicadores ponderados son: 1) ingreso per cápita; 2) expectativa de vida y 3) alfabetización y escolarización. Sugerí que eran buenos indicadores para medir el largo y el ancho de una vida, pero no servían para medir la altura y la profundidad de esa vida. Mi interlocutor me miró sorprendido y me preguntó muy seriamente: “¿Y qué indicadores se podrían emplear para medir con precisión altura y profundidad?” Claro, no tenía cómo explicarle que lo esencial es invisible a la vista.

Reitero lo dicho más arriba: no se trata de dejar a nuestra gente librada a su suerte ni de despreciar la importancia de una vida larga y ancha. Se trata de no olvidar que la altura y la profundidad a veces son aún más importantes. Quizá en este terreno la civilización occidental tenga todavía mucho para aprender.

Sin embargo, la actitud que normalmente se reconoce entre los occidentales es una suerte de desprecio por esas otras dimensiones de la existencia. Ese mismo desprecio que llevó al alumno de Kusch a calificar de ignorante al abuelo, lo encontramos repetido en la actitud de muchos miembros de los sectores urbanos medios y altos (mayoritariamente blancos o, mejor dicho, de tez pálida) al referirse al resto de la población: los *negros*, los *cabecitas*, los *gronchos*. Esos sectores despreciados tienen una mentalidad que, en gran medida, es un emergente de factores indígenas como los estudiados con más la influencia africana recibida desde los tiempos de la esclavitud. Claro que el influjo de las industrias culturales distorsiona muchas de las manifestaciones de esas raíces transformando lo popular en masivo. Obviamente, esta distorsión que opera en el orden de lo cultural ha de impactar también en los órdenes político y económico, pero ese es otro tema.

### *Los urbanitas*

Ahora es el turno de analizar qué pasa con esos sectores medios y altos urbanos. Sectores que, si bien no son cuantitativamente los más relevantes, sí lo son en términos económicos, culturales y políticos. En gran medida, estos sectores se incorporaron al proyecto moderno, a cuya consumación hoy asistimos. Pero, si bien la llamada “modernidad” tiene notas características que hacen que sea más correcto hablar de modernidad en singular que hablar de varias “modernidades”, también es evidente que esos sectores que vamos a estudiar ahora son parte de la modernidad, pero a su manera. Por eso no era tan absurdo plantear en América Latina el debate modernidad-postmodernidad, tal como se dio desde fines de los '80 a fines de los '90. No es verdad que, como pensaban entonces algunos, para hablar acá de posmodernidad primero había que ser moderno. No lo es por dos razones: en primer lugar porque la consumación de la modernidad —el consumo como eje de la vida social, la subjetividad del emprendedor de sí, el algoritmo que hoy media nuestros vínculos, tal como analizamos en los capítulos 1 y 2— afecta con mayor o menor intensidad a todo el mundo, desde Nueva York o París hasta la aldea más pequeña de los Andes o del África Subsahariana. En segundo lugar,

porque la mayoría de los sujetos pertenecientes a esos sectores urbanos de estratos medios y altos (por comodidad a partir de ahora los llamaremos *urbanitas*, tomando prestado el término a Simmel) se sintieron, pensaron y actuaron como parte de la modernidad. El problema es que entre los *urbanitas* y el resto de la población latinoamericana hubo siempre una brecha que a veces parece acortarse pero otras veces parece insalvable.

Hay, con todo, una tercera posición en aquel debate que es la que mejor refleja nuestra situación: la *transmodernidad* que propone otro de mis queridos maestros, el inolvidable Enrique Dussel. Para Dussel, América Latina no tiene por qué elegir entre completar la modernidad (como quisieran los *urbanitas* más entusiastas) o declararla agotada (como proclamaban los posmodernos europeos). La posmodernidad, después de todo, es (a esta altura, me atrevería a decir que fue) una crítica de la modernidad hecha desde adentro de la modernidad, por sus propios hijos desencantados. La *transmodernidad*, en cambio, es un proyecto que se formula desde afuera: desde la exterioridad de esas culturas que la modernidad negó, despreció y encubrió —la del abuelo de Kusch, la del Osito Maldonado— pero que nunca logró eliminar del todo. No se trata de rechazar la modernidad ni de completarla, sino de ir más allá de ella (*trans*) asumiendo lo mejor de sus aportes —la ciencia, los derechos, la crítica— junto con todo aquello que la modernidad descartó como bárbaro, irracional o atrasado, y que quizás contenga precisamente lo que a la modernidad le falta. Volveremos sobre esta idea al final del capítulo, porque anticipa la conclusión hacia la que se dirige todo nuestro recorrido.

En otros términos: la modernidad es un fenómeno que afecta a todo el mundo desde hace tiempo, pero no todo el mundo se ha visto afectado del mismo modo. Por eso, me interesa plantear algunos aspectos que han incidido decisivamente sobre la conformación del *urbanita* latinoamericano. Como dijimos, los sectores populares trasuntan sutilmente elementos propios de las culturas indígenas y afroamericanas por lo que asumen una configuración distinta de los sectores que reconocen sus raíces en Europa.

Razones de cortesía para con el lector me imponen limitar drásticamente el espacio que merecería una explicación detallada de la temática propuesta. Como espero que alguien llegue a leer este libro hasta el final, en homenaje a ese alguien, reduciré el estudio a aquellos factores que incidieron en la formación del *urbanita* que no están tan desarrollados como otros en la bibliografía asequible en librerías y bibliotecas. Por eso, se abordarán solamente algunos elementos de la modernidad hispana relevantes para nuestro continente, y de esos elementos analizaré apenas los aspectos más salientes. Con lo cual quedan dadas las condiciones para que lo que pretende ser un marco analítico se transforme en una mera caricatura. No obstante, dada la importancia que el tema tiene para la comprensión de nuestro presente, creo que vale la pena correr el riesgo. Los planteos que acá se contienen pueden resultar más complejos que los de los capítulos anteriores, especialmente para el lector no familiarizado con los estudios de filosofía y de

sociología. Por eso, las notas a pie de página tienen acá por finalidad facilitar la lectura y, eventualmente, la ulterior reflexión sobre estos temas.

### *Los ingredientes de la modernidad*

Con Weber, podemos afirmar que la modernidad se caracteriza como el proceso de racionalización y formalización de todos los aspectos de la vida social; en particular, del lenguaje, el derecho, la moral y la ciencia<sup>35</sup>. Otros pueblos han conocido la medicina, la astronomía, han producido excelentes reflexiones en torno a la política o a la ética y han generado importantes legislaciones. Sin embargo, solamente en Occidente se sistematizó racionalmente el conocimiento de cada una de esas áreas. En otros términos, podemos definir a la modernidad como el fenómeno occidental caracterizado por el paso de la razón simbólica a la razón formal<sup>36</sup>.

A la hora de explicar esta extraña anomalía en la historia humana, sobresale la convergencia de los siguientes factores.

a) De Grecia proviene lo que los filósofos llaman la metafísica de la sustancia. Dicho del modo más simple posible: para la corriente central del pensamiento griego —la que va de Parménides a Platón y Aristóteles—, lo verdaderamente real es aquello que es idéntico a sí mismo, universal, inteligible, necesario y eterno. Lo diferente, lo singular, lo contingente, lo misterioso, lo históricamente nuevo —es decir, casi todo lo que hace a la vida concreta de las personas— no queda negado, pero sí degradado: es una suerte de “realidad no tan real”, un accidente, algo debido a que la materia empaña la pura actualidad del ser. La racional y civilizada *forma* prevalece sobre la bárbara e irracional

---

<sup>35</sup> Claro, también el arte participa de este proceso, pero de otro modo y con otros tiempos. La pervivencia de lo sagrado en el “aura” hasta la época de la reproductibilidad técnica, tal como explica Benjamin, complejiza demasiado el asunto como para poder abordarlo en estas breves líneas.

<sup>36</sup> Así se infiere de la obra de Trías, en especial: *Pensar la religión*. Ediciones Destino, Barcelona, 1996.

*materia*<sup>37</sup>. Este es el nacimiento de la formalización, y conviene retener la fórmula porque la veremos operar, siglos después, en las playas de América<sup>38</sup>.

Con la aparición de la economía dineraria, estos caracteres van pasando paulatinamente del ente al individuo, llegando así con Descartes a patentizarse el paso de una metafísica de la sustancia a una metafísica del sujeto, aquel sujeto cartesiano cuya genealogía reconstruimos en el capítulo anterior. En ésta es el burgués quien se autoerige en sujeto universal, y los diferentes (los bárbaros, el vulgo, los indígenas, los judíos, los moros) no llegan, por tanto, a la categoría de sujeto. No son propiamente humanos, o al menos no son susceptibles de ser considerados plenamente sujetos de derechos. El burgués cree ser idéntico a sí mismo desde su mismo nacimiento. No se reconoce como una realidad que se va haciendo, como alguien que —desde un fondo irreductible de misterio llamado “yo”— se hace día a día junto a los demás, sino que se asume como un ente acabado desde un principio. Por cierto, el idealismo alemán primero y pensadores como Schopenhauer, Kierkegaard y Marx después, habrán de problematizar la cuestión; no obstante, en el ámbito europeo hará falta llegar a Nietzsche, a Freud y, en definitiva, a Heidegger y a Lacan, para que vuelva a ponerse en entredicho la existencia de un yo autosuficiente. Ese yo autosuficiente, ese sujeto moderno por antonomasia, se considera inteligible para sí mismo puesto que considera la realidad toda como intrínsecamente inteligible. Todo tiene un por qué. Si algo aparentemente no lo tiene, es porque “todavía” no se lo ha descubierto<sup>39</sup>. Pero para conocer esa realidad, no hace falta más que el uso

---

<sup>37</sup> No es casual el género de los términos. *Materia* deriva del latín *mater*, madre: designaba originalmente el tronco del árbol en cuanto engendra los brotes y en cuanto madera útil —de hecho, nuestra palabra “madera” proviene directamente de *materia*—. Algo análogo ocurre en griego: *hýle*, la palabra que Aristóteles adoptó como término técnico para la materia, significaba originalmente bosque, monte, madera. Pero más elocuente que la etimología es la doctrina expresa: para Aristóteles, en la generación la hembra aporta la materia y el macho la forma y el principio del movimiento, y la materia “desea” la forma como la hembra al macho; ya Platón, en el *Timeo*, había llamado “madre” y “nodriza” al receptáculo del devenir. La escena mítica de esta subordinación puede leerse en las *Euménides* de Esquilo: Apolo argumenta ante el tribunal que la madre no es verdadera progenitora sino mera nodriza de la semilla paterna, y las Erinias —divinidades antiguas, ctónicas, vengadoras de la sangre materna— terminan apaciguadas por Atenea e instaladas, ya domesticadas, en el subsuelo del nuevo orden de la ciudad. Bachofen leyó allí el mito del triunfo del derecho paterno sobre el materno. La forma que ordena a la materia, el principio masculino que gobierna a la madre naturaleza ingobernable: esta operación es en esencia, la misma domesticación de la fortuna-mujer que analizamos en el capítulo tercero, y veremos en este capítulo su desembarco americano en la pluma de Sepúlveda.

<sup>38</sup> La formulación técnica completa distingue cinco caracteres del principio originario según la metafísica de la sustancia (identidad, universalidad, inteligibilidad, necesidad y eternidad) y sus cinco contraccaras degradadas al rango de accidente (la diferencia y la alteridad; la particularidad e irreductible unicidad de cada ente singular; el amor y el misterio; la contingencia y gratuidad; la imprevisible novedad histórica). Este tema está ampliamente desarrollado por Scannone (quien a su vez se basa en la formulación de Werner Marx) en muchos textos, en particular en *Discernimiento filosófico de la acción y pasión histórica*, Anthropos, Barcelona, 2011. Por mi parte, lo aplico al modo de pensar el Estado y el derecho en *Bailando en los abismos*, CICCUS, Buenos Aires, 2025.

<sup>39</sup> En orden a pensar una superación de esta metafísica del sujeto que vaya más allá del mero escepticismo de algunas corrientes posmodernas y posmetafísicas, resulta insoslayable el aporte de Manuel Reyes Mate, en especial en su *Memoria de Occidente. Actualidad de pensadores judíos olvidados*, Ed. Anthropos, Barcelona,

correcto de la razón. Como la matemática es el más racional de los conocimientos, “no hay duda de que a las matemáticas corresponde el primer lugar entre las ciencias” dirá Clavius, el autor del libro de matemática con el que se formó Descartes; éste dará un paso más, suponiendo que la matemática es la única base cierta de todo conocimiento posible. La matemática, además, se cierra plenamente sobre sí misma. La propia *geo-metría* deja de ser mensura de la tierra. Ocurre que sólo el sujeto es necesario, y el sujeto es pura *res cogitans*; todo lo demás, aún el propio cuerpo, es contingente: madurez de la formalización.

b) De Jerusalén llega el Cristianismo, que en Europa Occidental será claramente cristocéntrico, a diferencia del Cristianismo trinitario de Europa Oriental. Es decir, un cristianismo en el que la figura del Hijo desplaza a la del Padre y a la del Espíritu Santo; basta entrar a un templo occidental, sea católico o protestante, y a un templo ortodoxo, para notar la diferencia del lugar que ocupa Cristo o la Cruz en relación a las otras dos personas de la Trinidad. La centralidad de la figura de un Dios encarnado plantea innumerables consecuencias. Aquí sólo señalaré una: la materia no es vista como algo malo en sí misma. En efecto, si el propio Dios se hace carne, es decir, se hace materia, la materia no puede ser algo malo. En otras culturas, debían ser los esclavos quienes tuvieran relación directa con la materia, mientras los amos ni tocaban las cosas materiales. Un resabio de esto lo vemos en el poderoso que, pudiendo abrir sin problemas el picaporte de su casa o la puerta del automóvil, espera que lo haga su empleado, aunque eso implique una demora. Tocar la materia es indigno. Con esa mentalidad resultaba difícil que alguien considere digno tanto el trabajo manual como la experimentación con cosas materiales. Pero la encarnación de Dios genera una confianza en el trato con el mundo material que abre el camino para una visión distinta a la tradicional en el campo de la ciencia y de la técnica. Por otra parte, la concepción judeo-cristiana de la creación *ex-nihilo* de la materia, es decir de la creación de todo a partir de la nada por Dios en forma gratuita, no necesaria, contrasta con la noción griega de la eternidad del cosmos. El primer libro de la Biblia señala a cada paso de la creación que “vió Dios que esto era bueno”. A su vez, esto, unido a la idea del hombre asociado a Dios como una suerte de co-creador, potencia este espíritu favorable a la indagación científica. De todos modos, será con el protestantismo —como ya vimos al hablar de la legitimación— que el pensamiento tecnocientífico encuentre un terreno ideal para su desarrollo. Finalmente, baste con efectuar una simple mención de la importancia del cristianismo para constituir, junto con el ideal socrático, un ambiente apto para la invención del sujeto una vez que esto entre en conjunción con el surgimiento de la economía dineraria.

c) Las cruzadas, la progresiva reurbanización de Europa, las universidades, constituyen los factores decisivos para explicar ese surgimiento de la economía dineraria y del tipo humano que la hace posible: el burgués, cuyo nacimiento en el burgo

---

1997. Más breve, pero igualmente sugerente: Scannone, Juan Carlos, *Dios desde las víctimas*, en *Márgenes de la Justicia*, AAVV, ed. Altamira, Bs. As., 2000.

amurallado reconstruimos, de la mano de Le Goff, en el capítulo anterior. Este es el elemento que desencadenará las potencialidades ínsitas en la tradición griega y en la cristiana para dar lugar a la modernidad. Luca Pacioli y su genial invento de la contabilidad por partida doble —aquella herramienta que mencionamos en el capítulo tercero junto al triunfo del número arábigo— es lo que mejor simboliza la nueva mentalidad: el hombre se acostumbra a ver la realidad en términos de relación costo-beneficio, con prescindencia de las costumbres o los afectos. La realidad es calculable. Lo que no es calculable no tiene valor. Nace la razón instrumental y, con ella, la dialéctica del iluminismo.

Como vimos en el capítulo anterior, el valor y el honor constitutivos del *ethos* caballeresco medieval fueron reemplazados por el espíritu de cálculo propio del burgués. En palabras de von Martin, “el dinero y el talento tenían que juntarse frente a la tradición medieval: se encontraban sobre un mismo terreno, ya que el espíritu de cálculo, típicamente burgués, y la adaptación racional de medios a fines caracterizan tanto al comerciante como al intelectual; las nuevas potencias eran afines por naturaleza y elección.” El dinero constituye el factor homogeneizador de toda la realidad, indispensable para llegar a esa “madurez de la formalización” a la que hice referencia más arriba. Por eso, una vez que el burgués llegue a ocupar el centro de la escena cultural, saludará alborozado a Descartes en el continente y a Bacon en la isla. Desde el racionalismo y desde el empirismo se llega a la misma conclusión: la cantidad constituye la única base aceptable del conocimiento.

#### *1492: la modernidad a la española*

De la mano de Fernando de Aragón —el rey que inspiró *El Príncipe*, la obra con que Maquiavelo inaugura la reflexión política moderna— se dan cita el talante burgués de su Barcelona, la metafísica de la sustancia en la elaboración altamente formalizada de la escolástica tardía y el cristocentrismo católico de Isabel y de Cisneros. Esa conjunción incide de manera decisiva para que en 1492 España decida su peculiar modo de ser moderna con tres hechos de un mismo año: la expulsión de los moros y de los judíos, la publicación de la gramática de Nebrija y el llamado descubrimiento de América. El empleo de la religión como argamasa de las distintas nacionalidades del reino no era una novedad —Constantino y Clodoveo ya lo habían practicado—, pero en la Granada recién conquistada se enfrentaron dos maneras de entender esa argamasa. Fray Hernando de Talavera, confesor de la reina y primer arzobispo de la ciudad, sostenía que los musulmanes vencidos debían ser atraídos a la fe por la persuasión y el ejemplo: aprendió árabe, hizo traducir catecismos a esa lengua y respetó lo pactado en la rendición, que garantizaba a los vencidos su religión, sus jueces y sus costumbres. Francisco Jiménez de Cisneros, arzobispo de Toledo y hombre fuerte de la Iglesia castellana, llegó en 1499 con el método opuesto: bautismos en masa, presión sobre los notables y la quema de los libros árabigos en la plaza pública. Las revueltas que siguieron sirvieron de pretexto para declarar roto lo pactado y poner a los musulmanes ante la disyuntiva de convertirse o



partir. Ganó Cisneros, y esa victoria fue mucho más que un episodio local. La apuesta de Talavera todavía recordaba la vieja convivencia de las tres religiones; el método de Cisneros —la homogeneidad impuesta desde el poder, la purificación del cuerpo social— preanuncia las intolerancias religiosas e ideológicas que serán marca de la modernidad.

La estrategia del último tramo de la así llamada "Reconquista" muestra, por su parte, el carácter ya moderno de la actividad militar española: toda la campaña se basa en una administración racional de los recursos y asume altos niveles de formalización. Baste un símbolo, el campamento-ciudad de Santa Fe, levantado frente a Granada en forma de parrilla. Esa racionalidad urbanística cruzará pronto el océano y dará la clásica planta en damero de las ciudades fundadas en América durante el siglo XVI: quien camina por el centro de cualquiera de nuestras ciudades está recorriendo, sin saberlo, el plano de un campamento militar castellano.

Detengámonos en la gramática. Nebrija presentó su obra a la reina Isabel con una dedicatoria que lo dice todo: "siempre la lengua fue compañera del imperio". Se trata de la primera gramática de una lengua vulgar europea, es decir, de la formalización de un idioma destinado a ser lengua imperial. Si se quiere hablar de la letra como rasgo de la modernidad, es de esta letra formalizada de la que conviene hablar. Algo semejante ocurre con la ley. El proceso de formalización y especialización del derecho recién culminará siglos más tarde con el positivismo jurídico, pero toda la modernidad muestra, más allá de flujos y reflujos, una marcada tendencia en esa dirección. La reorganización del sistema de administración de justicia por Isabel y Fernando y la recopilación de las reales ordenanzas de Castilla, aun con fuertes resabios medievales, marcan el paso hacia la nueva concepción jurídica. Un siglo después, en los debates salmantinos sobre la conquista, la mutación será evidente: convencerá mucho más el empleo de la lógica que la fuerza de las citas bíblicas.

Vaya como muestra este fragmento de Ginés de Sepúlveda sobre las razones que justificarían la guerra contra los indios: "La primera (razón) es que siendo por naturaleza siervos los hombres bárbaros (indios), incultos e inhumanos, se niegan a admitir el imperio de los que son más prudentes, poderosos y perfectos que ellos; imperio que les traería grandísimas utilidades, siendo además cosa justa por derecho natural *que la materia obedezca a la forma*, el cuerpo al alma, el apetito a la razón, los brutos al hombre, la mujer al marido, lo imperfecto a lo perfecto, lo peor a lo mejor para bien de todos"<sup>40</sup>. Repárese: aquí la metafísica de la sustancia deja de ser una abstracción de manual; la fórmula "que la materia obedezca a la forma" se convierte, en la pluma de Sepúlveda, en el título jurídico de la conquista. Pocas veces en la historia una tesis filosófica mostró tan a la vista sus consecuencias prácticas. Bartolomé de las Casas polemiza en el mismo terreno, quejándose de quienes se dedican a "vaguear fingiendo varios títulos" de

---

<sup>40</sup> Ginés de Sepúlveda, *De la justa causa de la guerra contra los indios*. Cita tomada de M. R. Mate, *Memoria de Occidente. Actualidad de pensadores judíos olvidados*, Ed. Anthropos, Barcelona, 1997 pp. 78/79. La cursiva es mía.

conquista<sup>41</sup>. Donde más se evidencia la formalización jurídica tendiente a desenganchar al derecho de toda referencia extrarracional es en la legislación indiana: allí conviven una fuerte tendencia a proteger al indígena de los abusos y una supina ignorancia de lo que ocurría en las Indias, del tipo de ejercicio del poder, del carácter despiadado y muy poco cristiano de tantos conquistadores. Por eso surge en estas playas la primera norma criolla de interpretación jurídica, acuñada por los acá poderosos: "la ley se acata pero no se cumple". En esa fórmula se inscribe el acta de nacimiento de la ley ajena que da título a este capítulo: una ley que se respeta como forma y se esquiva como norma, que está y no está, como estaba y no estaba la Corona.

No solo el derecho sino también la moral tiende a especializarse, formalizarse y, de algún modo, "juridizarse". El razonamiento de la escolástica tardía inspirará la casuística moral, tan lejana de los principios simples del "ama y haz lo que quieras" agustiniano o del único mandamiento evangélico. Es fácil reconocer aquí, en versión hispánica, el proceso que describimos en el capítulo anterior: la moral que se encoge y se reglamenta a medida que la ley se expande.

Queda por observar el vínculo de la modernidad con el llamado "descubrimiento de América"<sup>42</sup>. Fue una empresa moderna por excelencia<sup>43</sup> —y uso la palabra "empresa" con toda premeditación— que, no obstante haber resultado fundamental para consolidar la modernidad en toda Europa occidental, contribuyó a que España no fuera "tan" moderna como el resto. No es lo mismo sacar el oro de la mina que ganarlo con el comercio y la industria. La riqueza americana permitió sostener una concepción estamental del trabajo, para la cual el vil trabajo es cosa despreciable propia de los estratos inferiores, mientras las laboriosas burguesías del resto de Europa occidental aprovechaban la circunstancia para consolidar sus fortunas y su gravitación social. El talante protoburgués de Fernando no alcanzó para la autonomización formal del Estado que luego lograría Richelieu con la razón de Estado; quizá por eso Descartes nació en Francia y no en España, a pesar de lo mucho que su concepción del sujeto le debía a españoles como Suárez<sup>44</sup>. Conviene, sin embargo, no leer todo esto como un simple atraso: durante el siglo XVI, mientras las guerras de religión ensangrentaban el continente, España estaba en paz y sus letras y su filosofía ocupaban un lugar de privilegio; a los ojos de la época, era un modelo exitoso. Fue moderna, pero a su manera.

---

<sup>41</sup> Ídem. Repárese en que el amigo del emperador no era Sepúlveda sino de las Casas. Es decir que la variante española de la modernidad tuvo desde su origen su propia dialéctica del iluminismo, muy distinta de la practicada por el imperialismo británico.

<sup>42</sup> Acerca de lo erróneo de hablar de "descubrimiento" y de "América", ver Mario Casalla, *América Latina en perspectiva*, Ed. Altamira, Bs. As., 2003, pp. 33 ss. Asimismo, se recomienda su lectura para una comprensión situada de todo el proceso de colonización del continente.

<sup>43</sup> Cfr. Juan Carlos Agulla, *Hombres de corazón de fuego*, Edición del Instituto de Derecho Público, Ciencia Política y Sociología de la Academia Nacional de Ciencias, Bs. As., 2000. Repárese en la distinción que formula Agulla entre el "descubrimiento" como empresa renacentista y la conquista como empresa barroca. Sobre el tema del *ethos* barroco, cfr. Carlos Cullen, *Reflexiones desde América*, Editorial Fundación Ross.

<sup>44</sup> Cfr. Quentin Skinner, *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, FCE, México, 1993, p. 156, nota al pie.

### *El Estado padre y la ley ajena*

Retomando lo dicho: en lo que respecta a la vinculación entre estratificación social y forma de ejercicio del poder público, en América Latina se ha dado una situación inversa a la de Europa y Estados Unidos, en los que el surgimiento y ascenso de la burguesía (forma de estratificación por clases sociales, tal como la caracterizamos en el capítulo segundo) determinó el surgimiento del Estado-Nación encargado de brindar seguridad, mientras que aquí ha sido el Estado el generador de una estratificación por clases sociales.

En Europa occidental, como queda dicho, fue la burguesía la que contribuyó decisivamente a gestar al Estado moderno. En cambio, en España fue ese peculiar tipo de Estado moderno —cuya génesis estuvimos viendo— el responsable de gestar una burguesía integrada por una extensa burocracia administrativa y judicial, que se retroalimentaba por las prebendas obtenidas por los estamentos militar y eclesiástico, también dependientes de la Corona. Como vimos, el oro para mantener esa burguesía provenía de la extracción minera, siendo el subsuelo dominio eminente de la Corona. También en aquellas regiones de América colonizada por España en donde hoy encontramos una burguesía importante, advertimos que ésta fue hija del Estado y no a la inversa. Por ende, la burguesía no siente al Estado como algo propio, como una suerte de hijo, sino más bien como una suerte de padre del cual independizarse o del cual obtener dinero sin trabajar. Por eso cabe hablar, para el caso iberoamericano, de un *capitalismo prebendario*.

La empresa renacentista de la conquista y la barroca de la colonización fueron fundamentalmente obra de la España del siglo XVI, gobernada por una monarquía centralizada que se apoyaba en una fuerte burocracia civil, militar y religiosa. Con la pérdida de los Países Bajos y el declive de las rentas provenientes de las Indias, la Corona se puso al borde de la bancarrota, lo que trató de resolver elevando impuestos y apelando a confiscaciones y otras medidas similares que conspiraron contra la seguridad y predictibilidad necesarias para la buena marcha de la economía moderna. En lugar de desarrollarse así una burguesía de base comercial —de acuerdo con el modelo típico que analizamos en el capítulo anterior— fueron el ejército, la jerarquía eclesiástica y la burocracia civil (incluyendo la judicatura) las opciones de ascenso social más incentivadas. Con el correr del tiempo, la Corona aliada con estas burocracias habrá de impedir el desarrollo de formas democráticas parlamentarias y de un derecho superior a la autoridad del monarca, con la consiguiente falta de incentivo necesario para la libre empresa, y, por tanto, para el surgimiento de una estratificación en clases sociales vigorosa.

No debe olvidarse que los privilegios derivados en primer lugar de ser español, y en segunda instancia de ser criollo, fortalecieron esta forma de estratificar en estamentos y castas a la sociedad latinoamericana.

Por eso, va a ser recién el Estado-nación moderno el que —especialmente en los países del cono sur— impulse el surgimiento y fortalecimiento de la burguesía desde mediados del siglo XIX. Por ejemplo, en la Argentina entre 1860 y 1890 se institucionaliza

un Estado en sentido moderno (unidad territorial, ejército nacional, alfabetización, delimitación jurisdiccional, etc.) que a partir de su preocupación por el “progreso” va a dar impulso a la formación de un importante segmento social radicado en la pampa húmeda con una estratificación típicamente clasista. Con la relativa excepción de Uruguay y Costa Rica (excepciones que en virtud de la gestación de sus modalidades de ejercicio de lo político vienen a confirmar la tesis aquí expuesta), en general en el resto de América Latina se dieron procesos similares —aunque no tan intensos como en la pampa húmeda y sudeste del Brasil— de generación de una estratificación en clases a partir de la intervención del Estado y no de la gestación del Estado a partir de la estratificación en clases.

Como consecuencia de ello, en el hemisferio noroccidental el Estado es visto por la burguesía como algo de algún modo propio —o al menos no totalmente ajeno— por lo que para la gente en general, y para las clases medias y altas en particular, la obediencia a las leyes emanadas de ese Estado redundaba en su propio interés. Esto no ha sido así en América Latina. En efecto, en su origen, la ley en sentido moderno fue dictada desde la Metrópoli, o sea que lleva desde su nacimiento el sello de la ajenidad. La primera regla interpretativa elaborada en estas latitudes fue la expresada con relación a las reales ordenanzas de Carlos V. Como esas leyes eran muy favorables a los aborígenes, cuando éstos, anoticiados por religiosos como fray Bartolomé de las Casas, fray Antón de Montesinos o Bernardino de Sahagún, reclamaban su cumplimiento, los hombres blancos, decentes y civilizados les contestaban que: “La ley se acata pero no se cumple”. Así, es lógico que hoy los indígenas no tengan demasiado entusiasmo por cumplir la ley.

A posteriori, como queda dicho, la ley es vista como la norma emanada de un Estado que fue condición necesaria para el surgimiento de la burguesía, pero cuya institucionalidad nunca fue cuidada por ésta. Ello impidió que cambiara la sensación de ajenidad del Estado, a diferencia de lo que de algún modo ocurrió en los Estados Unidos después de la independencia. Las continuas interrupciones de los mandatos constitucionales acaecidas en la región durante el siglo XX, a la vez que fueron —en gran parte— consecuencia de lo apuntado, a la vez retroalimentaron la actitud de indiferencia frente a la normativa jurídica. Hablando de las sociedades, lo mismo que a veces es efecto, puede también ser visto como causa: como la ley es algo ajeno, no se la respeta<sup>45</sup>. Por tanto, no se advierte la importancia de preservar el orden constitucional. Sobrevienen así golpes de Estado que entronizan gobiernos que, al ser ilegítimos desde su origen, han de dictar leyes que no van a ser vistas como plenamente legítimas por la ciudadanía. Se genera así un círculo vicioso del que no resulta fácil salir.

A raíz de estos distintos orígenes (aunque no sólo por ello), en los capitalismos del norte —tanto el anglosajón como el europeo continental—, el empresario percibe al

---

<sup>45</sup> En el caso particular de la Argentina, además hay que tener en cuenta que sobre ese sustrato cultural se asentó a partir de la segunda mitad del siglo XIX una inmigración europea que, como toda migración, encuentra serios problemas para adaptarse a la legalidad de la nueva tierra, pues esta legalidad no tiene las raíces históricas y culturales en las que el migrante nació y recibió su primera socialización.

Estado como un instrumento para expandir y enriquecer a su empresa, ayudándolo a conseguir nuevos y mejores mercados, ya sea conquistando territorios, corrompiendo funcionarios de otras latitudes o manteniendo un eficiente sistema de fomento y promoción de las exportaciones.

En cambio, en el caso del capitalismo prebendario, el empresario percibe al Estado como un protector a quien acudir para expandir su propia fortuna personal. Es paradigmático el caso del empresario argentino: cuando el Estado le proveyó divisas baratas, en lugar de aprovechar la coyuntura para adquirir bienes de capital para su empresa, prefirió gastar sus ahorros en Miami o realizar inversiones meramente especulativas. Mientras tanto, le demandaba al Estado protección frente a los productos importados. Cuando la divisa alcanza un nivel óptimo que le genera pingües ganancias en pesos, se queja por los impuestos, retenciones y otras formas que emplea el Estado para captar recursos. Obviamente hay muchas y muy saludables excepciones, pero lamentablemente son sólo eso: excepciones<sup>46</sup>.

Además este carácter prebendario se verá agravado por el escaso avance tecnocientífico, necesario para el desarrollo capitalista. Recordemos que hubo dos factores que conspiraron contra ese avance tecnocientífico en tierras hispánicas: a) España compraba con el oro extraído de sus posesiones de ultramar el saber tecnológico que otros producían por lo que no debía esforzarse para producir ese tipo de saber, y b) como vimos en el segundo capítulo al estudiar la legitimación, la importancia de los sacramentos —y particularmente de su virtualidad *ex opere operato*— dificultó la gestación de una mentalidad técnica. Vale recordar que, como explica Heidegger, no es la técnica la que genera una mentalidad instrumental, sino que, a la inversa, es esa mentalidad la que genera la necesidad de que se produzcan desarrollos tecnológicos.

### *Liturgia e ideología*

Veamos qué pasa con las formas ideológicas de legitimación: tras rastrear casi arqueológicamente la genealogía de algunos rasgos definitorios del *ethos* del burgués latinoamericano medio, vale ahora incorporar al análisis a esos sectores populares que desde un principio fui dejando deliberadamente de lado.

Si, como vimos al estudiar el vínculo entre religión e ideología, toda cultura remite al sustrato cultural, podemos afirmar que la ideología es el sustituto laico de la religión. Ergo, para comprender las diferentes manifestaciones de las ideologías en Europa y en América Latina, debe considerarse atentamente el distinto tipo de desarrollo religioso. ¿Qué pasó en nuestro continente con los responsables de los mayores desarrollos teológicos europeos?

---

<sup>46</sup> Para un análisis más detallado del tema pero desde una perspectiva tributaria, ver Enrique Del Percio, *Tributo a la calidad institucional*, en *Política o destino*, pp. 129 ss. (aclaro que la primera edición es de 2008, es decir que esta afirmación no responde a una cuestión coyuntural del momento en que escribo estas líneas)

En general, la “evangelización” —de matriz tridentina— privilegió la liturgia por sobre el análisis del dogma, por considerarse este método más adecuado en razón del abordaje simbólico de la realidad propio del hombre y la mujer que habitaba en Latinoamérica. Por lo tanto, si la legitimación ideológica es heredera directa de la legitimación religiosa trascendente, dado el tipo distinto de religiosidad que se manifiesta en América Latina, debe darse también una formulación distinta de las legitimaciones ideológicas. Esto se ha traducido en el surgimiento de movimientos políticos con un fuerte componente litúrgico, como queda evidenciado en los actos y mitines de la mayor parte de las expresiones políticas populares de Latinoamérica. Estos partidos y movimientos son catalogados como “populistas” por la intelectualidad de formación europea, que aún continúa convencida de la “superioridad” de la teología dogmática sobre la liturgia, hoy, por supuesto, en sus versiones laicas.

Por eso, difícilmente ideologías con una fuerte elaboración doctrinaria (o sea, del dogma teológico) como el liberalismo o el marxismo, puedan trascender del electorado urbano de sectores medios o altos, salvo que se transformen tanto que dejen de ser liberalismo o marxismo. Cuba es un ejemplo de esto: cuando uno conversa con el hombre y la mujer comunes partidarios de Fidel Castro y defensores del proceso inaugurado con la Revolución, está tan atravesado por los valores humanistas y cristianos de José Martí y los emergentes culturales del sincretismo religioso afrocaribeño que hay que hacer un serio esfuerzo para reconocer allí la ortodoxia marxista.

Sucede que lo popular en América Latina, como queda dicho, hunde sus raíces en lo indígena y en lo afroamericano. Es decir, en la materia bárbara e ininteligible para el formalismo propio de la mentalidad europea, mentalidad que se debate en la contradicción de ser heredera, a la vez, de la profunda convicción en la dignidad humana y de la metafísica de la sustancia negadora de la alteridad. Heredera de una religión que cree en un Dios cuyo primer milagro fue transformar el agua en vino y el último resucitar, y de una religión dogmática, amarga e intolerante; entre una dimensión salvífica y liberadora y otra sacrificial y culpógena de esa misma religión cristiana. De una burguesía tensionada entre un ansia de emancipación y otra de instrumentalización de toda la realidad; una burguesía que no acierta a acordar si el hombre es un ser capaz de desplegar libremente sus potencialidades para alcanzar su realización o un mero recurso del sistema productivo.

Otro aspecto concomitante a tener en cuenta para un análisis de la situación latinoamericana: el hecho de la convivencia en Latinoamérica de los cuatro tipos de estratificación social que estudiamos en el segundo capítulo: uno estamental (predominante en regiones rurales y andinas), uno clasista en razón de la acumulación (hegemónico en centros urbanos), uno en razón del consumo (emergente en núcleos urbanos de alta complejidad, como Buenos Aires o San Pablo) y uno de castas (marginación del indígena y del negro). Este hecho no permitiría augurar que un tipo de instituciones pensadas por y para las burguesías de los países del norte, cuyas sociedades, al tiempo de la gestación de esas instituciones, estuvieron conformadas principalmente

por un tipo de estratificación por clases en razón de la acumulación, pueda ser internalizado como propio por la mayor parte de nuestros sectores populares.

A eso hay que sumarle otro factor de confusión: buena parte de la producción teórica aplicable al análisis de nuestras dictaduras y sus efectos, toma como fuente los estudios sobre los distintos fascismos de derecha e izquierda de la Europa de la primera mitad del siglo XX, olvidando que aquellos tuvieron por finalidad homogeneizar sociedades caracterizadas por una gran heterogeneidad, producto de la etapa de la revolución industrial basada en el petróleo y el acero (lo que Ortega denominó “La rebelión de las masas”) mientras que nuestras dictaduras tuvieron por objeto destruir la conformación de un fuerte entramado social que en forma más o menos espontánea y plena de contradicciones iban elaborando nuestros pueblos, tal como señalamos en el capítulo segundo al hablar del disciplinamiento impuesto desde los golpes cívico militares de los años setenta. Aquella realidad llevó (y lleva) a los intelectuales europeos a desconfiar de las nociones de pueblo, poder e instituciones por las reminiscencias fascistas que aún en cierto sentido conservan. Pero carece totalmente de sentido que nuestros intelectuales “compren” acríticamente esta desconfianza: en nuestras tierras, desconfiar de las instituciones por el hecho de ser tales, temerle al pueblo y pensar que lo contrario del poder es la libertad en lugar de la impotencia, puede ser sencillamente suicida.

### *La ley ajena en tiempos de algoritmos*

Quien haya seguido el recorrido de este capítulo recordará el origen de la fórmula “la ley se acata pero no se cumple”: una norma dictada desde una Metrópoli lejana, en un despacho donde nadie conocía la vida real de estas tierras, generó desde el inicio esa relación de exterioridad con la ley que todavía nos acompaña. Conviene ahora mirar el presente, porque la historia parece habernos preparado una ironía. Cada vez que instalamos una aplicación aceptamos términos y condiciones que nadie lee, redactados en otra lengua, bajo otra jurisdicción, por corporaciones cuyos directorios sesionan a miles de kilómetros de distancia. La vieja fórmula colonial se invierte de un modo inquietante: aquella ley se conocía y no se cumplía; esta se cumple minuciosamente sin conocerla. El dedo que toca “aceptar” ejecuta un acatamiento más perfecto que el que jamás soñó la Corona, precisamente porque ni siquiera se percibe como acatamiento.

En el capítulo anterior dejamos planteada una pregunta: si ya no es el sacerdote ni el abogado, ¿quién define hoy lo que está bien y lo que está mal? Llegó el momento de ensayar una respuesta. El algoritmo decide qué merece ser visto y qué permanecerá invisible, qué reputación se construye y cuál se destruye, quién accede a un crédito, a un empleo, a una audiencia. Legisla sin parlamento, juzga sin proceso y ejecuta sin apelación posible. León XIV advierte en *Magnífica Humanitas* que la inteligencia artificial entraña el riesgo de nuevas formas de dominio cuando interviene en decisiones que afectan la vida, la reputación y el acceso a oportunidades de las personas, tal como recordamos en los capítulos primero y segundo. Lo que ahora podemos agregar, desde América Latina, es

que esa advertencia describe una experiencia que nuestros pueblos conocen desde hace cinco siglos: la de vivir bajo una ley escrita por otros, en una lengua que no es la propia y que solo se cumple cuando beneficia a los poderosos. El resto del mundo apenas comienza a experimentar la ajenidad de la ley; nosotros tenemos con ella una larga y dolorosa familiaridad, que quizá sea también una ventaja para pensarla.

La analogía se puede llevar más lejos. Vimos que el oro y la plata salían de Potosí para sostener burocracias y financiar el desarrollo ajeno, y que el subsuelo era dominio eminente de la Corona. Hoy el recurso que se extrae de nuestros territorios es de otra índole: cada búsqueda, cada compra, cada desplazamiento registrado por el teléfono produce datos que viajan hacia el norte para alimentar sistemas cuyo valor regresa luego en forma de servicios que debemos pagar o de publicidad que nos moldea. Este subsuelo de la vida cotidiana tiene dueños tan lejanos como aquella Corona, con una diferencia importante: la Corona al menos reconocía que extraía algo, mientras que la economía de los datos se presenta a sí misma como un regalo. El capitalismo prebendario que describimos más arriba encuentra aquí su capítulo más reciente, pues buena parte de nuestras dirigencias vuelve a preferir la renta de intermediación antes que el esfuerzo de generar capacidades tecnológicas propias.

Hay, con todo, una diferencia fundamental entre la ley ajena colonial y la actual. Aquella ley tenía rostro y domicilio, se sabía que la dictaba la Corona, que la firmaba un rey que moraba en la Metrópoli, que la aplicaba un virrey cuyo palacio ocupaba el centro de la ciudad. Esa visibilidad no la hacía menos injusta, pero la hacía interpellable: se le podían enviar memoriales y se podía, llegado el caso, levantarse contra ella. En el capítulo segundo señalé que las distintas formas históricas del poder, la tierra, el dinero, el trono, el altar, compartían esa condición de exposición, que es el presupuesto del contralor. La ley ajena de nuestros días carece de ella.

Foucault mostró en *Vigilar y castigar* la gran inversión moderna. Durante siglos el poder necesitó exhibirse; el suplicio público del condenado y la majestad de la corte imprimían en los cuerpos y en las almas la evidencia de quién mandaba. El rey y el sacerdote querían ser vistos. El dispositivo moderno funciona al revés, pues el panóptico ideado por Bentham permite verlo todo sin ser visto, y esa sola posibilidad basta para que cada uno termine vigilándose a sí mismo. Con todo, el vigilante de Bentham, invisible para el preso, era institucionalmente visible. Había un director de la cárcel, un ministerio, un presupuesto, una responsabilidad asignable. El poder disciplinario se ocultaba en el ejercicio, pero no en la estructura.

Lo que ocurre en nuestros días profundiza esa inversión hasta cambiarla de naturaleza. Quienes concentran el poder del mundo digital lo ven casi todo, nuestros deseos, nuestros trayectos, nuestras conversaciones, y no son vistos en el ejercicio mismo de ese poder. No se trata de que las personas concretas sean desconocidas, pues tienen nombre, dan conferencias y cotizan en bolsa, sino de que el poder que ejercen es estructuralmente opaco. El algoritmo que legisla, juzga y ejecuta no tiene rostro ni sede,



ni rinde cuentas ante ninguna asamblea. Difícilmente el poder haya estado alguna vez tan concentrado en tan pocas manos y haya sido, a la vez, tan invisible.

Las consecuencias para el contralor del poder son enormes. Las instituciones de control que la modernidad fue construyendo, desde la división de poderes hasta la prensa libre, suponen que se puede identificar a quién se controla. Cuando el poder se vuelve invisible, esas instituciones giran en el vacío, pues se aplican sobre sus formas visibles, el Estado, los partidos, las corporaciones tradicionales, mientras el poder real circula por otros carriles. La paradoja es notable: en la era de la transparencia obligatoria para los ciudadanos, que dejan registro de cada compra, cada trayecto y cada opinión, el poder alcanzó una opacidad pocas veces vista. El primer acto de realismo político consiste hoy en hacer visible lo invisible, es decir, en devolverle al poder un rostro y un domicilio para que vuelva a ser interpellable.

Alguien podría objetar que estas páginas destilan nostalgia antimoderna. Sería un malentendido. El vecino del Osito Maldonado ya nos dio la fórmula exacta cuando dijo que ellos querían mantener su cultura pero con agua caliente e internet. Aplicada a nuestro tema, esa frase define un programa que coincide con la transmodernidad de Dussel: ni rechazar la tecnología ni someterse a la ley ajena que hoy viene inscrita en ella. Se trata de disputar quién escribe esa ley. El algoritmo, después de todo, es la consumación del tiempo del burgués que reconstruimos en el capítulo tercero, un tiempo homogéneo y discontinuo que ya no marca la campana del templo ni la sirena de la fábrica, sino la notificación que fragmenta la jornada en milésimas de atención subastadas al mejor postor. Frente a esa aceleración, el “estar” que encarnan el abuelo de Kusch y el Osito deja de ser una curiosidad etnográfica para revelarse como lo que es: un reservorio de humanidad disponible para imaginar otra relación con la técnica, una tecnología al servicio de la vida en común antes que una vida en común al servicio de la tecnología.

### *Inventamos o erramos*

Los fallidos intentos de aplicación a nuestra realidad de diagnósticos y propuestas pensados desde y para otras latitudes están en la base de las sucesivas frustraciones que vienen atravesando nuestros pueblos desde los mismos tiempos de nuestras independencias. El pensamiento político propio de entonces, el Iluminismo, es el resultado de la dialéctica existente entre las burguesías, las anteriores formas de estratificación y los modos de ejercicio del poder público. Así, mientras en Gran Bretaña las burguesías habían llegado a una suerte de acuerdo con la nobleza y el modo monárquico de ejercicio del poder a partir de 1688, entonces generaron un iluminismo legitimador (Locke, Hume, Adam Smith). En cambio, en Francia la burguesía se enfrentó a la nobleza y a la monarquía, dando como resultado un iluminismo revolucionario y deslegitimador, mientras que en Alemania, como no había propiamente una burguesía comercial o industrial ni tampoco había una monarquía consolidada (faltaban dos generaciones para la unificación) el Iluminismo es de corte idealista: no se apoya sobre una realidad sociopolítica concreta, sino que se desarrolla en un plano de gran

abstracción. En nuestra América, las burguesías eran producto del Estado: oficialidad militar, funcionarios y jueces, alto clero; todos ellos dependientes de la Corona. Faltaron las condiciones para la formación de una masa crítica de pensadores que pudieran generar un Iluminismo latinoamericano. A eso, le debemos sumar la expulsión de los jesuitas en 1767, una generación antes del inicio de los procesos emancipadores. Los jesuitas regían las universidades y desde los tiempos de Suárez venían elaborando desarrollos teóricos consistentes con nuestra especificidad latinoamericana, generando un ámbito de discusión que hubiese sido fundamental a partir de 1810.

Por todo eso decía el gran maestro venezolano Simón Rodríguez al inicio del proceso de independencia: “o inventamos o erramos”. Obviamente, no se trata de inventar irresponsablemente por el mero hecho de ser originales. Nadie puede negar seriamente que el marxismo y el liberalismo tienen mucho que decir para superar definitivamente esas frustraciones. Menos aún se trata de tirar por la borda los magníficos aportes realizados en el camino que va de Atenas a Jena pasando por Roma, ni de desechar la herencia judía y cristiana. Se trata de efectuar una relectura situada de esas tradiciones, en diálogo franco, abierto y que no rehuya las dificultades aparentemente insalvables que pudiesen aparecer. Es exactamente el proyecto que Dussel llama transmodernidad y que anticipamos al comienzo de este capítulo: no rechazar la modernidad ni completarla, sino ir más allá de ella asumiendo sus mejores aportes desde la exterioridad de las culturas que ella negó. El par dialéctico “identidad-diferencia” que constituye el núcleo de la cuestión aquí expuesta, puede tener su negación superadora a partir de un nuevo horizonte de comprensión más abarcativo. Porque lo que se opone irreductiblemente a la diferencia por cuya consideración aquí estamos rompiendo una lanza, no es la identidad, sino la in-diferencia.

Ciertamente, la denuncia de los monstruos producidos no ya por los “sueños de la razón”, como planteara Goya, sino por la misma “vigilia” de la razón instrumental, adquiere en Latinoamérica matices diferenciales a partir de una apertura distinta a lo simbólico y a los modos canónicos del conocer. En otros términos, así como esa coherencia interna y sistematicidad de las ideologías en Europa no impidió (antes bien fue un factor determinante) el horror de Auschwitz, de los *gulags* o de Hiroshima y Nagasaki, tampoco la labilidad de las construcciones ideológicas latinoamericanas implicó necesariamente una mayor tolerancia o apertura. No se trata, pues, de afirmar la superioridad de un modo de legitimación sobre otro, sino de advertir las diferencias entre uno y otro, con sus respectivas ventajas e inconvenientes.

Para terminar, volvamos a la puna. El abuelo de Kusch no era un resto del pasado esperando ser alcanzado por el progreso, así como el Osito Maldonado no llegaba tarde a ninguna cita. Uno y otro habitan ese “estar” que Kusch distinguía del “ser” occidental, y que la modernidad —incluso la nuestra, la prebendaria, la de la ley que se acata pero no se cumple— nunca terminó de entender ni de suprimir. En esa supervivencia hay algo más que una curiosidad etnográfica: hay un reservorio. Si la ley moderna llegó a estas tierras con el sello de la ajenidad, y si el deseo de nuestros pueblos nunca terminó de

caber en las planillas ni en los algoritmos de esa ley, entonces la tensión entre la ley y el deseo que da título a este libro tiene en América Latina una fisonomía propia: acá no se trata tanto de armonizar una ley propia con un deseo desbordado —el problema de Batman y el Joker— sino de construir, quizás por primera vez, una institucionalidad que nazca de nosotros mismos; una ley que no haya que acatar sin cumplir, porque exprese, encauce y cuide el deseo de vida en común de nuestros pueblos. O inventamos o erramos: la frase de Simón Rodríguez no era una consigna romántica sino un diagnóstico exacto, y sigue vigente.

### *Para seguir leyendo*

- Casalla, M. (2003). *América Latina en perspectiva. Dramas del pasado, huellas del presente*. Altamira.
- Clastres, P. (2010). *La sociedad contra el Estado*. Virus.
- Dussel, E. (1994). *1492: el encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Plural.
- Foucault, M. (2002). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Siglo XXI.
- Kusch, R. (1977). *El pensamiento indígena y popular en América*. Hachette.
- Regnasco, M. J. (1995). *Crítica de la razón expansiva. Radiografía de la sociedad tecnológica*. Biblos.
- Reyes Mate, M. (1997). *Memoria de Occidente. Actualidad de pensadores judíos olvidados*. Anthropos.
- von Martin, A. (2005). *Sociología del Renacimiento*. Fondo de Cultura Económica.