







# La igualdad desigual







# La igualdad desigual

**Sociedades ricas con ciudadanos pobres:  
agotamiento y cambio cultural**

**Emilio Pauselli**

**Nuevohacer**  
Grupo Editor Latinoamericano





Pauselli, Emilio

La igualdad desigual : sociedades ricas con ciudadanos pobres : agotamiento y cambio cultural / Emilio Pauselli. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Grupo Editor Latinoamericano, 2018. 208 p. ; 26 x 19 cm.

ISBN 978-950-694-988-4

1. Economía Política. I. Título.  
CDD 330.01

© 2018, by Emilio Pauselli  
© 2018, by Grupo Editor Latinoamericano S.R.L.  
Avda. Jujuy 1142, PB, "C" Buenos Aires,  
Argentina. Tel - Fax: 4308-0308  
grupo.editor@yahoo.com.ar

Queda hecho el depósito que dispone la ley 11723.

Impreso y hecho en la Argentina. Printed and made in Argentina.

Colaboraron en la preparación de este libro:

Imagen de tapa: Julián Gutiérrez

Diseño interior: Pablo Barragán.

Impresión y encuadernación: LAF

Se utilizó para el interior papel Obra Boreal de 80 gs.

y para la tapa cartulina Ilustración de 280 g provistos por Papelera Alsina SA.





A mis hermanos Chiche, Chichito y Tere,  
quienes me han rodeado de afecto  
en las épocas de mi vida que más necesitado estuve de ello.







# La igualdad desigual

## Sociedades ricas con ciudadanos pobres: agotamiento y cambio cultural

### Índice

<b>Introducción</b>	13
<b>Capítulo 1. La igualdad desigual</b>	27
<b>Capítulo 2. Ilusiones del viejo y de la vieja</b>	45
<b>Capítulo 3. Si soy así</b>	63
3.1. Como quisiera poder vivir sin aire	63
3.2. Vigilar y trabajar	78
<b>Capítulo 4. La Biblia y el calefón</b>	89
4.1. ¿El fin del trabajo?	91
4.2. Perdidos en la noche	94
4.3. Lo mejor está por verse	99
4.4. “Economía colaborativa” y “Libertad de trabajo”	106
<b>Capítulo 5. Mentime más, mentime bien</b>	115
5.1. Pobres los pobres	118
5.2. Las promesas del desarrollo	135
<b>Capítulo 6. Cuatro pesos sucios</b>	141
6.1. El ignorante y el perezoso como consumidores ideales	144
6.2. Lo esencial es invisible a los ojos	148
6.3. Ingresos y mercado	151
<b>Capítulo 7. Las prácticas de igualdad</b>	155
7.1. Sobre lo alto y lo bajo	155
7.2. El discurso de la “democracia”	161
La igualdad desigual	9





7.3. Las prácticas de igualdad	165
7.4. La gestión de la igualdad	170
7.5. Mirémonos los unos a los otros	175
<b>Apéndice 1. La proximidad de la historia</b>	<b>181</b>
<b>Apéndice 2. Loco, loco, loco</b>	<b>193</b>





## Agradecimientos

Este libro se debe, en primer lugar, a la generosidad con que distintos equipos de trabajo y otros colectivos sociales han compartido sus experiencias y reflexiones con el autor. Ha sido en esas dinámicas de intercambio donde nacieron muchas de las ideas aquí expuestas. A todos ellos –cualquier enumeración sería incompleta– nuestro agradecimiento.

En el nacimiento, crecimiento y llegada a la edad adulta de la obra, el papel principal se lo debemos a Nancy Boufflet: primera lectora y crítica. Su función de editora se ha visto excedida con creces y ha debido incorporar responsabilidades adicionales. Debemos a ella haber hecho sencillo el acceso a bibliografía difícil de consultar y, en particular, haber recomendado la lectura de *Un mundo feliz* de Huxley, texto que terminó ahijando uno de los apéndices de este libro.

El libro, en su primera versión, ha recibido una lectura completa y prolija de Norma Fonzalida; sus opiniones nos orientaron para decidir algunos desarrollos complementarios en ciertos temas así como la simplificación en otros. Otros amigos han colaborado en distintos aspectos del trabajo: Nadia Pauselli ha revisado y ajustado la información científica ofrecida en el capítulo 3; Miguel Cerviño ha revisado e incorporado aportes en los temas de política económica y su relación con el empleo; Manuel Luna y Nelo Pauselli han revisado, comentado y hecho sugerencias sobre los componentes del capítulo 4 relacionados con tecnología. Mariana Medina ha hecho una lectura orientada a detectar que varones y mujeres, sin diferencias de género, se puedan sentir interpelados por su contenido. Lilian Toledo ha aportado su visión sobre la posibilidad práctica de utilizar contenidos del capítulo 7. Con Félix Bombarolo, en diversas oportunidades, hemos intercambiado ideas sobre la filosofía que alienta este libro. A su vez, tenemos deuda de gratitud con Carlos Cáceres, quien permanentemente está atento a nuevas publicaciones que aparecen referidas a los temas en que trabajamos.

La tapa es, una vez más, un aporte del artista plástico y escultor argentino Julián Gutiérrez.

Finalmente, el equipo que conforman Luis Tedesco, Pablo Barragán y Fernando Jara nos han devuelto un objeto cuidado y bello para compartir con todos los lectores.







## Introducción

Cientos de declaraciones de organismos internacionales, de gobiernos, de líderes sociales, políticos y religiosos de todo el mundo indican que lograr la igualdad entre los seres humanos está entre sus objetivos más importantes. Mientras tanto, seguimos construyendo la civilización más desigual que la humanidad ha conocido en toda su historia. ¿Cómo estará ocurriendo esto? ¿Se podrá hacer algo eficaz en dirección contraria a la marcha general de los acontecimientos? ¿Qué tipo de discurso oculta esta realidad? ¿Qué tipo de relato hace parecer razonable la generación permanente de desigualdad?

Este relato, como toda creación humana, muestra y oculta a la vez. Naturaliza la existencia de un mundo desigual y oculta sus causas más profundas. Muestra la disfuncionalidad de nuestra cultura y deja en segundo plano qué relación tienen esos resultados con nuestra manera de vivir. Muestra los aspectos despreciables de la vida humana y oculta su relación con las cosas que apreciamos.

Un niño conocía sólo dos flores, las rosas y las margaritas. Las primeras crecían en todo el jardín mientras que las segundas preferían la proximidad de la cerca y de la casa. El contraste entre los encarnados y los blancos le llenaba los ojos de color y el alma de una extraña alegría. Pero un día llegó el invierno, los pétalos cayeron uno a uno hasta que el jardín quedó dominado por los verdes oscuros, los ocre y los grises incipientes. Alrededor de la glorieta y debajo de los aleros comenzaron a asomar los tulipanes amarillos; el jardinero trasplantó pensamientos violetas que ya preparaba desde el otoño. El niño miró ese espectáculo y, como sólo conocía las rosas y las margaritas, dijo: murieron todas las flores.





Una operación parecida realizó cierto pensamiento occidental que creció debajo del árbol frondoso de la razón y de la idea de progreso en la historia. Cuando esas flores se hicieron añicos debajo de las bombas de las dos guerras europeas extendidas en todo el mundo y la sociedad de consumo, como eficaz herbicida, mató todo renacimiento posible, dijimos: murieron los grandes relatos.

Entendemos aquí por “grandes relatos” aquellas creencias que organizan el sentido de una época histórica. Los grandes relatos de la modernidad europea se desarrollaron alrededor del papel de la razón, redescubierta luego del medioevo cristiano que correspondió con una Europa aislada del mundo durante varios siglos.

Pero la idea de que murieron los grandes relatos, se dirá, fue tan sólo el pensamiento de algunos intelectuales universitarios desencantados de la deriva de la sociedad occidental. Dejemos de lado el llamado post-modernismo<sup>1</sup> y todo vuelve a la normalidad. La vida retorna a sus sentidos originales, atravesamos este valle de lágrimas con la vista fija en el premio final, sea éste la vida eterna, el reino de la razón, la virtud proletaria o el triunfo de la “civilización”. Mire usted, lejos de morir, los grandes relatos parecen multiplicarse y ofrecer nuevas alternativas a los homínidos atribulados. Además de consumir –y consumirse– cada cual puede elegir aquello que lleve algo de paz a su alma.

Pero resulta que, una vez descartado el posmodernismo, nos las tenemos que ver con la posdemocracia y con la posverdad y con toda la serie de pos que podamos imaginar. Además de la evidencia de que todo lo que ocurre ocurre después de algo, de que el presente está aconteciendo después de un pasado, el pos da certificado de existencia a lo que antecedió, en este caso a la modernidad, a la democracia y a la verdad. Estamos muy cerca de la nostalgia que se resume

<sup>1</sup> Posmodernismo es una palabra que se utiliza para designar diversos pensamientos filosóficos que quizás tienen en común el hecho de indicar que algo no salió como estaba previsto en el proyecto de la modernidad. El proyecto de la modernidad diría algo así como que el hombre, utilizando su razón, construiría una sociedad donde se hicieran realidad las ideas rectoras de igualdad, libertad y fraternidad. Algunos dicen que la modernidad es esta versión degradada de capitalismo que vivimos (Francis Fukuyama), otros que la modernidad todavía está en desarrollo y no se ha completado (Alain Touraine), mientras que algunos de los llamados posmodernistas dicen que algo salió definitivamente mal y que no sigamos esperando peras del olmo. En fin, hay para todos los gustos.





en el refrán popular de que “todo pasado fue mejor”. Hubo un mundo que creyó en un proyecto de sociedad racional, que creyó en la democracia y que creyó en la verdad; qué pena, ya lo hemos perdido. Se acabaron todas las flores.

Nuestra sospecha es que quizás no exista un mundo desencantado, sin creencias ni ideales, dominado por la búsqueda descarnada del beneficio individual o colectivo; o, en todo caso, ese mundo siempre existió. Tal vez, lo que ha ocurrido es que sólo han cambiado los hechizos y encantamientos. La humanidad parece ser la protagonista de un cuento eterno, con la particularidad de ser, a la vez, su propio escritor. El resto –las ciencias, las religiones, los sistemas de derecho–, parecen ser los distintos narradores que ese autor utiliza para hacer su historia.

En verdad, un pensamiento –una narración, un relato–, es el resultado de la actividad práctica de personas que viven en una sociedad, que hablan un idioma y fueron educados con determinados valores. Si alguien dijo que hay que salir de la caverna nos está contando que algo cavernoso hay en esa historia, ya sea que busque el sol<sup>2</sup> o desenredarse de la red del lenguaje<sup>3</sup>. Si alguien postula que algo ha muerto, vistámonos adecuadamente para ir al entierro.

<sup>2</sup> Platón.

<sup>3</sup> Nietzsche.

Y en ese mundo, donde hablamos una lengua y participamos de unas creencias, hay una cierta manera de reproducir la vida humana que se va modificando. Nosotros elegiremos para referirnos a ese conjunto de recursos la palabra cultura. A veces se utiliza “cultura” en un sentido más restringido para referirse al arte o a las creencias de una sociedad o una época. Algunos autores utilizan el término “civilización” en el mismo sentido en que nosotros utilizaremos la palabra “cultura”. Causa y efecto, los relatos impulsan y justifican determinadas maneras de hacer humanidad y a la vez la cultura parece contenerlos y apoyarse en ellos.





**4** Boaventura de Sousa Santos, *Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes*, 2006.

**5** Epistémica viene de la palabra epistemología, de origen griego, quienes hablaban de episteme para referirse a un saber fundamentado en los principios que rigen las cosas. De este saber epistémico se diferenciaba el saber técnico –tekné–, que consistía en la habilidad para hacer las cosas, requería dominar el oficio o el saber hacer pero no la ciencia. De la episteme y la tekné como formas de conocimiento se diferenciaba la mera opinión –doxa–, aquello que cada uno quería creer sin base científica ni técnica.

**6** *Los condenados de la tierra*, escrita por el martiniqués Frantz Fanon, publicada en 1961.

**7** Se puede consultar con provecho el artículo de Aníbal Quijano, *Colonialidad del poder y clasificación social*, 2014. Con sagacidad y humor indicará que “la ciencia que estudia a los europeos se llamará «sociología» mientras que la que estudia a los no europeos se llamará «etnografía»”.

Cabe agregar que los grandes relatos supuestamente difuntos son relatos europeos. Como la ciencia occidental y los criterios de verdad asociados a esa ciencia, esos relatos son el producto de una cultura determinada en un momento de su desarrollo histórico. El engaño consiste en creer que ése es el único conocimiento “serio” mientras que el resto de los saberes humanos son prejuicios, brujerías, infantilismos o simplemente errores. Como bien dice Boaventura de Sousa Santos, “al otro lado de la línea no hay un conocimiento real; hay creencias, opiniones, magia, idolatría, comprensiones intuitivas o subjetivas, las cuales, en la mayoría de los casos, podrían convertirse en objetos o materias primas para las investigaciones científicas”<sup>4</sup>. Esta situación, tan naturalizada, no se debe tanto a razones epistémicas<sup>5</sup> como a la circulación del poder desde una Europa colonialista y un resto del mundo sometido por el dominio colonial. Si bien el sistema colonial se ha debilitado como fenómeno político a través de los procesos de descolonización y formación de Estados-Nación posteriores a la guerra europea-asiática finalizada en 1945, el colonialismo económico casi no ha sufrido modificaciones y los “intelectuales colonizados” –al decir de Fanon<sup>6</sup>– egresan por miles de nuestras universidades colonizadas<sup>7</sup>.

Pero estos relatos que se han impuesto no fueron los únicos relatos europeos que han existido, sino aquellos que lograron instalarse en la encrucijada donde se cruzan el poder y el saber. Hay también otra Europa, como hay otra América, otra cualquier región que queramos identificar con una u otra manera de percibir la realidad. La lucha entre dominación y liberación atravesará todas las culturas porque, finalmente, parece ser que de esa manera la especie va viviendo su presente y configurando su futuro.

Una de las ideas que recorrerá este libro será la de que los grandes relatos difuntos han sido suplantados por otros grandes relatos, el principal de ellos en





Occidente, el relato del mérito, tan atractivo éste como aquellos, y tan falso también. Consideraremos que el relato del mérito es el principal aglutinante social que aún permite que se sostenga un modelo cultural que ya no garantiza la reproducción de la vida humana, o lo permite sólo en medio de inmensos sufrimientos para una parte significativa de la especie.

Es cierto que el relato del mérito no es nuevo. Con profundas raíces en la cultura humana, desde el Juicio de Osiris<sup>8</sup> hasta el Juicio Final<sup>9</sup>, las personas recibiremos algo acorde a los actos que hayamos realizado en nuestra vida. Claro está que en una civilización donde el dios es el dinero, ese premio puede adelantarse y hasta producir dividendos. Pero esta última posibilidad ha invertido el peso de la prueba, ya no es necesario ser juzgados: si somos exitosos o ricos o poderosos queda demostrado que actuamos bien ya que hemos sido premiados. Si, por el contrario, somos pobres o abusados, nuestra culpa queda demostrada.

Se ha naturalizado el hecho de que algunas pocas personas en el planeta acaparen el mismo dinero con que cuentan decenas de países pobres; se considera que eso es razonable ya que han realizado las acciones necesarias para que así sea, han tenido los “méritos”. Quizás ni siquiera han tenido que violar “la ley” para que eso suceda, ya que la ley actual viola regularmente el derecho a la vida para todos. Algunos empresarios, inversores, artistas y deportistas de elite, ingresan millones de dólares anuales. Lo mismo hacen los traficantes de drogas, de armas o de personas, para mostrar la cara aún más oscura de esta misma cultura.

La mayoría de la sociedad, por otra parte, se esfuerza en disimular esas asimetrías obscenas y condena habitualmente cualquier política redistributiva hacia los más necesitados. “No quiero mantener vagos con mis impuestos”, se escucha decir, porque, por alguna razón, resulta evidente que los pobres y los desocupa-

**8 Mito egipcio antiguo.**

**9 Mito cristiano. Consultar “El Apocalipsis de San Juan”, último libro del Nuevo Testamento de la Biblia cristiana.**





dos lo son por su propio deseo: “si quieren dinero que se esfuercen lo suficiente, como lo hago yo”. Detrás de esa convicción se invisibilizan todas las transferencias de ingreso que desde los sectores populares se realizan hacia el polo de la riqueza como normalidad del funcionamiento del actual sistema de vida.

Algunas variantes del progresismo declaran que su objetivo es reducir la desigualdad, pero que no se oponen a que las personas deseen y logren ser todo lo ricas que puedan. Es posible que este tipo de planteos –que aparentemente ignoran la relación entre distribución, riqueza y pobreza– se orienten a disminuir la resistencia social ante algún gasto público destinado a paliar la situación de grupos con escasos ingresos. En ocasiones, estos líderes progresistas se muestran ellos mismos como ejemplos: personas poderosas y con inmensas fortunas, preocupadas sinceramente por el pueblo.

Una izquierda anacrónica, ante la injusticia manifiesta, solicita que se respete el Estado de Derecho, sin haber caído en la cuenta de que el Estado de Derecho es, justamente, éste. Es una ley bien cumplida la que permite que, en cada minuto que transcurre en el planeta Tierra, se produzca una acumulación desigual entre sus habitantes humanos. No hay ninguna crisis que haya que pagar, por lo que es ociosa y engañosa la discusión sobre “quién debe pagar la crisis”. Lo que suele llamarse crisis es la normalidad de nuestra cultura.

En vez de alarma generalizada ante la pobreza crónica, la desaparición del trabajo como fuente de ingresos y la destrucción planetaria a la que lleva la ética del máximo beneficio, los humanos que aún logran ciertos estándares de vida mínimamente aceptables prefieren creer que esas calamidades corresponden a la falta de mérito de las personas que lo sufren. Imaginamos, erróneamente, que si no es nuestro caso se debe a que somos lo suficientemente dedicados y bue-





nos en lo que hacemos. Para los sectores dominantes en cada sociedad ese discurso es más que apropiado. Los que sufren las consecuencias de las limitaciones finales de esta cultura hablan, o no, por sí mismos<sup>10</sup>.

Pero cabe hacer una aclaración que consideramos útil para la interpretación de nuestras ideas: la pobreza y la riqueza no están consideradas aquí como las causas de la desigualdad sino como una de sus tantas consecuencias, quizás la más visible y, a esta altura del dominio humano sobre distintos resortes de la vida, la más inaceptable.

Para intentar convencer al lector de que desarmar el relato del mérito es un aporte esencial para la construcción de una vida mejor deberemos pedirle que nos acompañe en un camino lleno de cuestionamientos a ideas que parecen tener mucho sentido. Para ser redimidos, antes, hay que pecar: la invitación es a pecar juntos y ser irreverentes ante algunos de los conceptos que organizan nuestra vida.

Ejemplos de irreverencia: la productividad y su metástasis, la competitividad, es el principal cáncer que afecta a nuestra sociedad. El dinero no tiene ninguna relación con la riqueza: mientras aquél aumenta ésta disminuye y viceversa. La llamada “democracia” es el sistema de gobierno que resume las peores técnicas de sumisión inventadas por los seres humanos de todas las épocas. La ilusión de encontrar modelos alternativos al capitalismo en experiencias culturales no capitalistas es justamente eso, una ilusión. La oposición entre práctica y teoría no es una verdad práctica ni teórica; por el contrario, lo único que existe en la dimensión humana es la práctica y dentro de ella una modalidad es la práctica teórica. Los sufrientes de la humanidad –pobres, discriminados, humillados, explotados– no cuentan con ninguna verdad para redimir al mundo que se haya originado en su propia situación, por más cadenas que los agobien. La “discriminación positiva” en la que se basan muchos intentos de me-

<sup>10</sup> “Un número creciente de académicos pertenecientes a universidades e influyentes grupos de reflexión se arrojan el derecho de hablar en nombre de los pobres y desposeídos del mundo al participar en eventos como el del Foro Social Mundial”. Radha D’Souza, *Las cárceles del conocimiento: investigación activista y revolución en la era de la “globalización”*, 2014.





jora social es la manera en la que discriminan las personas bien intencionadas.

Claro que para respaldar afirmaciones de este tipo hay que estar un poco loco. La locura, en Cervantes, Descartes, Erasmo, Lewkowitz, Foucault, tiene un estatus controvertido en la historia occidental. Quizás lo que presenta en común es el señalamiento del síntoma como conducta considerada desviada. Este es un libro para desviados, para los que ya no tienen vergüenza de ser tildados de “distintos”, para los que su compromiso con el mundo –o sea, con los demás– está por delante de sus temores y cálculos egoístas.

Claro que para enfrentar los efectos devastadores del relato del mérito hará falta una estrategia poderosa. Lo diremos de una vez: no la tenemos. Pero nos hemos afirmado en la creencia de que lo único que hiere su duro cuero es el relato de la igualdad. Mucho tiempo consideramos que el término “equidad”<sup>11</sup> era muy apropiado para referirse a estos asuntos: crecimiento con equidad, desarrollo con equidad, reparto equitativo de la riqueza y otras expresiones de ese tipo, con positivas connotaciones morales y políticas. Pero ya no lo utilizaremos. Hemos comprendido que justamente esas connotaciones morales están diciendo, en una segunda línea –como en el acompañamiento de una melodía–, que lo equitativo es dar a cada cual lo que le corresponde. Y, ¿cuál es el criterio que establece las correspondencias?, ¿qué corresponde al trabajador y qué al propietario de la tierra o de la fábrica?, ¿qué al varón y qué a la mujer?, ¿qué al negro, al indio, al campesino?

Y la cuestión de la igualdad no es un tema abstracto, es una situación inmensamente terrenal y cotidiana. Tan es así que a su música danzan nada más y nada menos que la vida y la muerte de los individuos. Las decisiones que se toman para sostener este mundo desigual son las que determinan, con bastante precisión, quién vive y quién muere, a qué edad, en qué

<sup>11</sup> Etimológicamente, o sea, en cuanto a su origen en latín, equidad quiere decir exactamente igualdad. Por eso, por ejemplo, los triángulos equiláteros son los que tienen todos sus lados iguales.





continente, a causa de qué enfermedad y en medio de qué cuidados paliativos cuando los hubiera. Como un dios eficiente, el dinero decide aproximadamente hasta el idioma, estatura y color de piel de aquellos a los que descartará primero.

Por eso, aunque parezca algo anacrónico y simplista, intentaremos proponer dos cuestiones: primero, que la gestión de la igualdad es la única manera de mejorar la sociedad actual y, segundo, que la igualdad no es un punto de llegada sino un punto de partida. Las consecuencias de estas dos ideas las iremos desgranando en los capítulos que siguen a esta Introducción.

Las prácticas del cambio social son complejas y las teorías del cambio social –al menos a partir de la manera en que la ciencia ha domesticado todas las teorías– son simplificaciones groseras que poco iluminan esas prácticas. ¿Qué relación hay entre el cambio social y el deseo de cambio social? ¿Cuál es el sujeto del cambio social: el individuo, el ciudadano, el votante, el consumidor, la persona, el hijo de Dios? ¿El cambio social tiene un sujeto? ¿Este sujeto es inmanente al hombre histórico o exterior al mismo: la idea, las fuerzas productivas, los medios de comunicación?

Creemos necesario hacer aquí la siguiente aclaración: en nuestras coordenadas históricas es dable pensar la realidad en términos de causas y consecuencias. Eso se puede hacer de diversos modos. Los más conocidos se refieren a los saberes proporcionados por las ciencias<sup>12</sup>: causas económicas, causas fisiológicas, causas genéticas, causas históricas, causas geográficas, causas sociológicas, causas psicológicas, etcétera. Otra manera es reflexionar sobre las responsabilidades éticas y políticas de los seres humanos que producen y permiten determinado estado de cosas. En esta última manera se va a concentrar nuestro intento, sin dejar de tener en cuenta y apoyándonos frecuentemente en la primera manera de ordenamiento causal.

<sup>12</sup> “La ciencia moderna no fue, en los últimos siglos, ni un mal incondicional ni un bien incondicional. Es una actividad diversa internamente, lo que le permite intervenciones contradictorias en la sociedad”. *Epistemologías del sur*. Introducción. Boaventura de Sousa Santos y María Paula Meneses. Madrid, 2014.





Un ejemplo: en el 2016 se produce un plebiscito en Colombia para aprobar los acuerdos de paz alcanzados entre el gobierno conservador de aquel país y las FARC (Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia). El resultado del plebiscito fue negativo; esos acuerdos, por un estrecho margen, no fueron aprobados. He leído excelentes artículos que explicaban los intereses de las fuerzas políticas que impulsaron el NO, vinculados entre otras cosas con la no revisión del proceso de robo de tierras a los campesinos en los años de la guerra. En el mismo momento publicamos un artículo que intentaba explicar cómo tanto el SÍ cuanto el NO expresaban, de distintas maneras, el compromiso de la sociedad colombiana con la paz. A mi entender son explicaciones complementarias. Aquí vamos a encontrar muchas explicaciones de este segundo tipo.

<sup>13</sup> “Es no saber distinguir entre lo que es realmente la causa, y aquello sin lo cual jamás la causa sería causa”. Platón, *Fedon*, 98-99. 387 AC.

<sup>14</sup> “En los días en que podía silenciarse una idea diciendo que era contraria a la religión, la teología se convirtió en la mayor fuente de falacias. Hoy, cuando todo pensamiento humano puede desacreditarse calificándolo de no-científico, el poder ejercido previamente por la teología ha pasado a la ciencia; así, la ciencia ha llegado a ser la mayor fuente de errores”. Michael Polanyi, científico y epistemólogo, 1957. Citado por Miguel Martínez Miguélez en *Epistemología de las ciencias humanas en el contexto Iberoamericano*, Santiago de Chile, 2014.

Claro que siempre se puede creer que las conductas éticas y políticas pueden volver a atribuirse a causas históricas, económicas, geográficas, psicológicas, etcétera. Nosotros no lo creemos. Este tema ya suscitó interés desde antiguo, por ejemplo cuando Platón<sup>13</sup> hace polemizar a su Sócrates con el Anaxágoras de la tradición, quien explicaba el movimiento como el resultado de la interacción de huesos, músculos y articulaciones. La causa de que Sócrates esté sentado en la prisión el mismo día de su ejecución no es, claro, esa, sino su decisión de estar conversando con sus amigos en las últimas horas de su vida. Es la vieja distinción entre condición y sentido. El sentido que los seres humanos atribuimos al mundo conforma el mundo. La historia, la economía o la psicología son los modos en que esos sentidos se explicitan; o, mejor aún: con los discursos de la historia, la economía o la psicología, entre otros, intentamos construir contextos explicativos parciales: a eso lo llamamos ciencia y, en su versión fetichizada, la confundimos con la realidad<sup>14</sup>.

Como nuestros escritos de los últimos años, éste





plantea más preguntas que respuestas. Eso tiene que ver no sólo con nuestra ignorancia sino, a su vez, con la creencia de que las respuestas y propuestas corresponden al ámbito de la práctica social y no tanto de uno solo de sus componentes, como es la práctica teórica. En todo caso, nuestras respuestas encuentran su lugar apropiado en las reuniones, asambleas, intercambios comunitarios en los que participamos, donde se analizan las maneras concretas para mejorar la vida.

El libro ofrecerá al lector tres capítulos iniciales que reflexionan directamente sobre el tema de la igualdad entre los seres humanos. El primero presenta las ideas que circulan en relación a la igualdad y en qué sentido este término será usado por nosotros. El segundo nos pone en contacto con pensamientos denominados utópicos y su manera de imaginar la igualdad o la desigualdad entre las personas. El tercero, finalmente, nos invita a pensar la igualdad de todos nosotros a partir de incluirnos en el mundo de los seres vivos y compartir las consecuencias que de ello se derivan.

A continuación se analizarán dos estrategias en las que se confía regularmente para producir un mundo más igualitario: el trabajo y las llamadas “políticas sociales”. El capítulo 4 analizará las condiciones en que el trabajo puede colaborar o no en esta dirección. Mitos y realidades se superponen en este sentido, lo que permite, muchas veces, creer que las desigualdades manifiestas se deben a la distinta dedicación al trabajo que tendríamos las personas. Este capítulo podría considerarse un apéndice o actualización de nuestro trabajo anterior sobre el tema<sup>15</sup>. El capítulo 5 hará el mismo repaso respecto de las políticas llamadas sociales. Intentaremos recorrer juntas ideas y prácticas que subyacen a lo que se llama intentos por superar la pobreza. Claro que, como ésta es parte funcional de la cultura en la que vivimos, esos intentos fracasan reiteradamente; pero eso no impide que exista un discurso que goza de credibilidad al respecto.

<sup>15</sup> Ver *La cultura del trabajo y la danza de la lluvia*, Pauselli, 2011





<sup>16</sup> Consiste en interpretar algo como un síntoma. El síntoma es lo que aparece en la superficie como resultado de un proceso más profundo que no resulta evidente. Por ejemplo, la erupción cutánea que produce la escarlatina es el síntoma de la diseminación en el cuerpo de la toxina que produce una bacteria. Una “lectura sintomática”, entonces, será aquella lectura que intente descubrir qué hay detrás de la apariencia, en este caso de los discursos del trabajo o de las políticas sociales.

Creemos que la comprensión de estos dos discursos nos mostrará aspectos ocultos de nuestro diario vivir que no sólo tienen que ver con los pobres, sino con toda nuestra sociedad, ya que constituyen una de las versiones más transparentes del relato del mérito. Una lectura sintomática<sup>16</sup> de las creencias sobre el trabajo y sobre las “políticas sociales” nos acercará a ese cometido.

El capítulo seis presentará algunas reflexiones sobre la relación entre riqueza, dinero, consumo e igualdad. La centralidad que el dinero adquiere en una cultura organizada alrededor del valor y la extensión permanente del mercado como casi única alternativa de resolución de las necesidades humanas nos inclinó a abordar estos temas. Debe considerarse como un abordaje experimental necesitado de reflexiones complementarias en muchos de los campos que aborda.

El capítulo siete –capítulo final– introducirá la idea de *prácticas de igualdad*. Para los lectores a los que este recorrido les parezca muy extenso o árido pueden, luego de esta introducción, leer directamente este último capítulo con la certeza de que accederán en gran medida al espíritu del libro.

Antes de finalizar este prólogo queremos volver al tema de la cultura que, como ya se ha dicho, nosotros entendemos como el conjunto de los recursos disponibles que uno o más grupos humanos cuenta para reproducir la vida –incluidos por supuesto la Economía y el Derecho, el arte y las creencias, las ideas, la técnica, la manera de relacionarse entre los seres humanos y con la naturaleza, etcétera–. En ocasiones también nos tomaremos la libertad de hablar de cultura capitalista<sup>17</sup> y seremos bien entendidos si no se reduce la idea de cultura a la de sistema económico. Nos parece apropiado también el concepto de “heterarquía” que usan diversos autores entendido como la superposición de distintos factores de dominación y que, traducido al lenguaje común, expresa la realidad de que

<sup>17</sup> Somos, en parte, deudores en este aspecto de Marshall Sahlins, quien postula que el capitalismo es una cultura y no un sistema económico.





“todos te joden” o, dicho con más precisión, todos nos jodemos de acuerdo a la medida –mayor o menor– del poder que nos es dado manejar<sup>18</sup>.

Finalmente uno: los que no han leído *La cultura el trabajo y la danza de la lluvia* (2011) o *Las Aniótropes y el Rey Midas. Abundancia y escasez: la batalla final* (2013) quizás se sorprendan de que el libro cuente con un generoso margen. El mismo está destinado a alojar las notas que acompañan al texto y servir para anotar los comentarios, críticas y reflexiones que el lector quiera agregar, transformándose, de esta manera y explícitamente, en corrector, comentarador y coautor de estas líneas. Este autor siempre lamenta que los libros no cuenten con más espacio para agregar anotaciones y quiere evitar ese sentimiento a sus lectores.

Finalmente dos: si esta introducción lo ha dejado insatisfecho o ha resultado confusa, lo que bien podría ocurrir, le recomendamos reemplazarla por la lectura del Apéndice 2 y luego volver sobre el resto. En aquel apéndice está resumida cierta inspiración que hizo posible este libro.

Y finalmente tres: una vez más no indicaremos otra bibliografía que la señalada en las notas. Nos causan mucha gracia los artículos de catorce páginas con cinco páginas de bibliografía donde se citan 83 obras de 51 autores. Y como no pertenecemos al mundo donde esa manera de escribir resulta obligatoria, evitamos hacer ese papelón. Lo que otros han dicho es una fuente indispensable de inspiración, pero no de autoridad. El diálogo que proponemos es, en serio, entre todos.

<sup>18</sup> “Llamar capitalista al actual sistema global es engañoso. [...] En el fondo, el «sistema-mundo occidentalcentrico / cristianocéntrico capitalista / patriarcal moderno/colonial» es una civilización. Al tratarse de una civilización, la descolonización y la liberación antisistémica no pueden reducirse a una sola dimensión de la vida social”. Ramón Grosfoguel, *La descolonización de la economía política y los estudios poscoloniales: transmodernidad, pensamiento descolonial y colonialidad global*, 2014. Este es un ejemplo de la equivalencia entre nuestro concepto de cultura y el de civilización.







## Capítulo 1

### La igualdad desigual

Libertad. Igualdad. Fraternidad<sup>1</sup>. Un sueño que expresó la Revolución Francesa y que anidó en el corazón de muchos de nuestros antepasados antes y después de ese acontecimiento. Sus ecos aún se hacen sentir y vuelve como una promesa para la actual humanidad, aunque desde hace tiempo la igualdad haya sido calificada como “utopía”, o sea, como lo que nunca contará con un lugar para realizarse.

Quizás por eso tienen tanta fuerza los diversos mitos sobre los paraísos perdidos, sean estos el Edén del Génesis, la América anterior a la conquista europea o el comunismo primitivo. Algo se perdió y ya no es posible recuperarlo. Esos buenos sentimientos de la especie humana –desmentidos regularmente por el aniquilamiento de la naturaleza y por las atrocidades cometidas hasta nuestros días contra los mismos miembros de la especie– adquirió en aquella revolución la forma de consigna política, aunque luego tardó un siglo y medio hasta incorporarse efectivamente a la legislación francesa<sup>2</sup>, quizás cuando ya no había riesgo de que alguien intentara cumplirla.

Por el contrario, la desigualdad se remonta a todos los tiempos conocidos. Reyes, emperadores, mandarines, zares, nobles, incas, sacerdotes, chamanes, todos nombres para indicar lo distinto, aquello que no es común, aquello que es desigual. Aquello que no es siervo, que no es esclavo, que no es trabajador; aquello que, por alguna razón, es elite y reviste autoridad. La justificación del privilegio termina siendo, por alguna razón, aceptable para dominadores y dominados.

Pero aquella revolución que nos dejó los títulos de sus consignas se refería sólo a los franceses o, en

<sup>1</sup> Liberté. Égalité. Fraternité. En francés, su idioma original, formulada en la revolución de 1798, aunque con diversas variantes.

<sup>2</sup> Recién se incorpora en aquel país a las constituciones de 1946 y 1958. Antes de eso fue utilizado en algunos períodos como lema por el Estado francés y eliminado en tantos otros. Por ejemplo, fue desechado durante el Segundo Imperio (1852-1870) y reemplazado durante el gobierno de Vichy (1940-1944) –ocupación alemana– por el de Travail. Famille. Patrie: Trabajo. Familia. Patria–.



<sup>3</sup>“No era para Europa contradictorio que la Revolución francesa promulgara la lista de los derechos humanos universales, y que al mismo tiempo estipulara en el Code Noir, válido para Guyana y Haití, los deberes de los esclavos del Caribe. Esos esclavos, es evidente, no eran considerados humanos ni sujetos de los nuevos derechos humanos universales, proclamados por una revolución metropolitana burguesa y colonialista”. “Agenda para un diálogo inter-filosófico Sur-Sur”, 2012, en *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad*, Enrique Dussel, 2016.

el mejor de los casos, a los europeos. Está claro que no incluía a las personas que vivían en los territorios coloniales, entre otras cosas porque no era muy seguro que fueran personas o, al menos, personas que hubieran llegado al mismo grado de “civilización”<sup>3</sup>.

Tampoco esos derechos eran extensibles a todas las personas de la propia metrópoli. La sociedad patriarcal no imaginaba que las mujeres pudieran gozar de los mismos derechos que los hombres. Pero tampoco era una sociedad igualitaria para los varones, ya que el goce pleno estaba reservado sólo para aquellos que tenían propiedades materiales.

Como vemos, esa declaración fue, en gran medida, abstracta. Formuló unos principios que sólo regían para una pequeñísima parte de la humanidad aún dentro de las sociedades que los generaron. Estos “derechos humanos” así proclamados no podían proporcionar criterios eficaces para proteger a los miembros de la especie que requerían de cuidados especiales. Por ejemplo, en 1841 en Francia, 62 años después de aquella declaración de los derechos del hombre, se prohíbe el trabajo en las fábricas a niños menores de 8 años –sí lo permitía de los 8 años en adelante– y en Inglaterra, en 1842, el trabajo en las minas de niños menores de 10 años.

La igualdad a la que nos referimos, claro, es de los miembros de la especie; no porque éstos no sean individuos diferentes, sino porque pertenecen a aquella. Desde la diferencia constitutiva, la del varón y la mujer, pasando por el color de la piel, la estatura, la fuerza, las diferentes inclinaciones, todos los individuos presentan su propio conjunto de rasgos que los hace únicos. No es de ese tipo de igualdad que estamos hablando. Esas diferencias<sup>4</sup> persistirían cualquiera sea el devenir de la humanidad; son concomitantes a la individuación.

Las desigualdades a las que nos referimos tie-

<sup>4</sup> A estas características propias de cada individuo las llamaremos “diferencias”, mientras reservamos el término “desigualdad” para aquellas situaciones derivadas de la organización social.



nen que ver con las creadas por la cultura, aquéllas que organizan la circulación del poder dentro de los grupos y entre ellos. Fuera de esas creaciones de la cultura, no es posible encontrarlas. Que la sociedad sea patriarcal no tiene que ver con que esté compuesta por varones y mujeres sino con la determinada manera en que los varones se impusieron a aquéllas por razones que aquí no vamos a abordar. Nadie nace pobre ni rico, se nace en una familia pobre o en una familia rica; esto ya es el resultado –no el origen– de las desigualdades.

Dentro de las relaciones de poder, el dominio de los recursos siempre estuvo en un lugar importante en la organización que las sociedades fueron adoptando. Esta situación se hace comprensible a poco que repasemos en la necesidad de los seres humanos en contar con alimento, vivienda, seguridad ante otros seres humanos y ante la naturaleza en general. Esto no explica por sí sólo la sed inagotable de riqueza que afecta a nuestra cultura; para llegar a esa situación hicieron falta otros componentes en los que no nos detendremos en este momento. Aquí sólo queremos señalar la legitimidad del deseo de controlar recursos considerados necesarios para la reproducción de la vida.

En su fase moderna –o sea, en su ancianidad– nos decía Hobbes<sup>5</sup> que los hombres que son iguales se enfrentan por tres razones: competencia por recursos –tener–, seguridad –cuidar lo que tienen– y gloria –reconocimiento de los demás–. La última degradación la hemos alcanzado cuando la disputa es por el dinero que promete permitirnos el acceso a los tres bienes antes descritos. El dinero que, como veremos más adelante, cada vez tiene menos que ver con la riqueza.

Bajo la forma de cruzadas civilizadoras –persas, griegas, romanas, incas, españolas, inglesas, norteamericanas– se desarrollaron las más descaradas guerras de rapiña alrededor de todo el planeta. Como escribiera el insigne español don Miguel de Unamuno:

<sup>5</sup> “La naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales en sus facultades corporales y mentales que, aunque pueda encontrarse un hombre manifiestamente más fuerte de cuerpo, o más rápido de mente que otro, aun así, cuando todo se toma en cuenta de conjunto, la diferencia entre hombre y hombre no es lo bastante considerable como para que uno de ellos pueda reclamar para sí beneficio alguno que no pueda el otro pretender tanto como él”. Thomas Hobbes, *Leviathan*, 1651.





<sup>6</sup> *Vida de Don Quijote y Sancho según Miguel de Cervantes Saavedra*. Miguel de Unamuno, 1914.

<sup>7</sup> “Sabrán los que tienen tanto lo que un pobre necesita, tan harto que hay para algunos y para otros nada. Chacarera chacarera, toditos somos iguales, para unos los beneficios y para muchos los males”.

De la chacarera “Se acuerda Doña Maclovía”, escrita por León Benarós y musicalizada por Carlos Di Fulvio, 1972.

“te denuestan, pueblo mío, porque dicen que fuiste a imponer tu fe a tajo y mandoble, y lo triste es que no fue del todo así, sino que ibas también, y muy principalmente a arrancar oro a los que lo habían acumulado, ibas a robar”<sup>6</sup>.

Afirmamos, entonces, la igualdad “por naturaleza”, en el sentido en que lo dice el discípulo de Gorgias, Alcídamente de Elea, varios siglos antes de Cristo: “La naturaleza no ha hecho a nadie esclavo”. A partir de este enfoque quedan confinadas a los límites de la cultura las desigualdades más aberrantes. Pero, la verdad, ni hace falta ir hasta Grecia; ya Doña Maclovía sabía que, aunque todos éramos iguales, para algunos eran los beneficios “y para muchos los males”<sup>7</sup>.

La existencia de estas desigualdades recibe habitualmente dos tipos de justificaciones: la constitución genética y la actitud ante la vida. La primera diría que las personas venimos al mundo con una dotación de recursos distinta en cada caso. Claro que eso no es difícil de aceptar, pero es una operación íntegra de la cultura indicar cuáles de esas aptitudes serán más valiosas y cuáles menos. Por ejemplo, vivimos en una época donde todo el confort material que tanto apreciamos lo construyen personas ubicadas del medio para abajo en la pirámide social. Es el humilde albañil el que construye nuestras casas, el esforzado fontanero el que realiza y repara nuestras cañerías, en medio del aserrín el carpintero prepara nuestros muebles, la sabia costurera confecciona y acondiciona nuestra ropa, pero ninguno de ellos se enriquece con su actividad, apenas sobrevive. ¿Por qué es más valioso ser contador y ayudar a las empresas a administrar sus bienes –en el mejor de los casos– o a eludir el pago de sus impuestos –en casi todos los casos– que saber construir una casa sólida que resista los embates del sol, la lluvia y el viento? ¿Por qué recibe la admiración mundial e ingresos fabulosos una estrella de fútbol y muere





en el anonimato el médico que atendió nuestra salud durante toda su vida? Que las capacidades sean distintas, si así fuera, no establecen por sí mismas que unas sean más importantes que otras o que le deparen mejor suerte social a uno y peor al otro.

Pero además, esas supuestas capacidades con las que vendríamos al mundo coinciden, sospechosamente, con las capacidades de nuestro entorno inmediato. Es poco habitual que el hijo de un abogado sea albañil; el hijo de un albañil, médico o la hija de una senadora, costurera. Se necesita ya bastante amplitud mental para aceptar que la hija de una pareja de profesionales de clase media sea, por ejemplo, peluquera. La excepción claro que existe y siempre es conmovedora: entrevistando a un estibador –cargador manual de bolsas, changarín le dicen en algunos países–, éste no logra responder a la pregunta sobre a qué se dedican sus hijos porque lo ahoga un acceso de llanto. Cuando finalmente pudo calmarse, nos informa que el mes siguiente su hija mayor se recibiría de abogada y agregó: “Yo sabía muy bien por qué cargaba cada bolsa”. Ese cuadro, conmovedor, ya habla de por sí de lo extraño que es que estos eventos se produzcan. En este caso requirió, además de la fuerza de voluntad de nuestro entrevistado, de la fortuna de no lastimarse a temprana edad –suerte que corren muchos estibadores, los que difícilmente pueden seguir desarrollando su oficio más allá de los 40 años–, y que trabajara en una empresa que tardó más que la media del mercado en automatizar esas tareas, lo que lo hubiera dejado, por lo tanto, sin empleo y con una baja calificación laboral.

Es indiscernible, aún hoy, comprender con precisión qué parte de nuestras cualidades son innatas y cuáles adquiridas. Con más razón, mal se podría argumentar la notoria desigualdad que existe entre los seres humanos basados en esas presunciones.

Pero más eficaz que la creencia “genética” es la del mérito. Las personas seríamos más o menos igua-





les, pero no todas tenemos la misma actitud. Hay quien se esfuerza y progresa en la vida y quien se deja estar y se va al tacho. “Por sus obras los conocerás” reza el conocido refrán bíblico. Fue el eficaz mensaje del que se apropió el capitalismo naciente. Hasta el incorregible soñador Don Quijote de la Mancha, que enfrenta las prerrogativas de la nobleza de sangre y niega que exista otra diferencia entre los hombres que la de la virtud, cree, con cierta razón, que “nadie es más si no hace más”.

Quizás el discurso más claro y legítimo se escuche, en nuestros días, en el deporte. Soy de los que se emocionan con los logros deportivos, pero me impresiona siempre el discurso generalizado de los ganadores. Quien gana desde un partido amistoso, un campeonato o una medalla dorada en una olimpiada, declara que lo merecía porque ha trabajado duro para conseguirlo, entrenó mucho y actuó con más inteligencia y corazón que su adversario.

Si nosotros pensamos en este argumento, veremos que la conclusión es que los que no terminaron en el primer puesto no han sido tan aplicados, su esfuerzo para prepararse fue menor y su estrategia y su espíritu no estuvo a la altura de la competencia. Es la sensación de fracaso que acompaña, sobre todo en los deportes altamente profesionalizados, a los que salen segundos o en otras posiciones que no sean el primer puesto. También explica el drama que en algunos deportes significa “perder la categoría”, en caso de que el resultado alcanzado indique que se debe pasar de una liga o nivel A de competencia al inferior B.

Pero si seguimos pensando en la creencia de que el triunfo deportivo está asociado con los méritos “superiores” a los del adversario, tendremos más problemas esperando detrás de la puerta. Si la diferencia entre las personas depende de su actitud, cambiando ésta se modificarían los resultados obtenidos, en el deporte o en la vida. El lector se preguntará si estamos





proponiendo una teoría del azar para juzgar los resultados de los actos humanos. No, para nada, aunque el azar no se debe subestimar.

Piensen ustedes lo siguiente: ¿han visto alguna vez un campeón olímpico de básquet que midiera un metro con cincuenta centímetros? No, ¿cierto? Miren que son perezosos todos los petisos del planeta, no hubo ni uno solo que tuviera la actitud suficiente ni estuviera dispuesto a hacer el sacrificio necesario para transformarse en un jugador de básquet de elite.

Lo que parece, en verdad, es que los resultados obtenidos dependen principalmente de las reglas del juego. Dentro de ellas, adquieren valor las diferencias y las actitudes, pero no son lo determinante. Las reglas de juego sociales ordenan jerárquicamente las capacidades de las personas y estimulan o inhiben el esfuerzo. La fantasía de que las personas obtienen de la vida en sociedad lo que merecen sólo sería aproximadamente verdadera si no existiera propiedad privada ni derechos de herencia. Los resultados de una carrera donde algunos arrancan varios miles de metros delante de otros no ofrecerán ninguna información sobre los méritos y los esfuerzos de los corredores.

Tampoco esto implica que sea deseable una “carrera por la vida” donde todos compitan entre sí en una supuesta igualdad de condiciones para ver qué obtienen, generando nuevas y persistentes desigualdades que se cancelarían en el momento de la muerte. La “mano oculta del mercado” o la “propiedad colectiva de los medios de producción”, que debían producir sociedades justas se revelaron como otros tantos mitos modernos, como lo fue el mito del “estado de naturaleza” creado para fundamentar las diversas teorías contractualistas<sup>8</sup> que justificaron los Estados tal cual se fueron estructurando del siglo XV en adelante.

También hay que tener en cuenta que quienes dicen que la igualdad es una utopía inalcanzable tie-

<sup>8</sup> Nos referimos a las teorías de que la vida social se originó en un contrato entre individuos que anteriormente al mismo vivían en “estado de naturaleza”. Este estado de naturaleza, que por supuesto nunca existió históricamente, para algunos autores implicaba la “guerra de todos contra todos” (Hobbes). Para remediar ese mal habrían advenido los Estados modernos caracterizados, según esas teorías, por ejercer la autoridad absoluta que los individuos le confirieron en ese “contrato” inicial. Probablemente el último intento de actualización del contractualismo político haya sido el de John Rawls en *Teoría de la justicia*, 1971.





nen a su favor que no tenemos noticias ciertas de que se haya podido alcanzar históricamente. Pero es como me ocurrió una vez: estábamos planeando un importante cambio de procesos en una empresa y el gerente general expresó su escepticismo de forma terminante con una trilogía de expresiones irrefutables: es difícil, nunca se hizo y puede fracasar. La verdad de cada una de esas expresiones en sí misma es indudable, las tres juntas resultan lapidarias. Es cierto también que si esa manera de encarar el futuro fuera la única posibilidad humana, aún estaríamos en cucullas a la orilla de un arroyo tratando de agarrar un pez con nuestras manos.

Hasta aquí algunas versiones que justifican la desigualdad, pero también hay otros planteos que defienden la igualdad en algún plano que no es el de la vida práctica. ¿Cómo es eso? Nos referimos a los planteos que indican que todos tenemos los mismos derechos. Sería la resultante de la expresión de que todos somos iguales ante la ley. Este enfoque presenta dos problemas: el primero, que la igualdad ante la ley no existe. Como demostración de ello alcanza con analizar la condición de las personas que pueblan las cárceles que, no sólo en su gran mayoría sino en muchas ocasiones en el cien por ciento de los casos, son personas pobres. Los que han tenido la posibilidad de solventar una defensa jurídica han encontrado la manera —por defectos procedimentales, por subterfugios de la propia ley, por utilización, en fin, de otros medios de defensa disponibles o simplemente por contar con recursos para sobornar a los magistrados— de evitar la pérdida de su libertad. Los que quedan encerrados no lograron de ninguna manera demostrar la justicia de su causa, aunque quizás la tuvieran.

Pero la desigualdad ante la ley no se produce sólo por defectos en su aplicación. De hecho, la ley lo que administra son las situaciones donde los derechos no son iguales. Algo corresponde a uno de los contra-





tantes y no corresponde al otro, el resultado del trabajo humano se lo apropia legalmente el patrón y no el trabajador, algunas personas pueden matar y otras no. La lista sería interminable.

Aceptada la desigualdad ante la ley, contra la que se podría trabajar para reducirla a su mínima expresión, queda aún un aspecto a dilucidar: ¿cómo hacen los sujetos para hacer valer los derechos que formalmente tienen? Por ejemplo, podemos tomar la Convención de los Derechos del Niño suscripta por todos nuestros países, agregarle la legislación específica de protección a la niñez en cada país, las obligaciones educativas, alimenticias, de seguridad y otras, y contrastarlas luego con la realidad del 47% de niños que viven en hogares pobres en América Latina<sup>9</sup>. ¿Cómo harán esos niños para ejercer sus derechos? O tomando un ejemplo muy sensible en estos días en Argentina, como es el de la violencia familiar y una de sus conclusiones más terribles: el femicidio. Todas las mujeres asesinadas en los últimos años gozaban de sus derechos, sólo que no pudieron ejercerlos.

Entonces, qué bueno que todos tengamos los mismos derechos –si eso fuera cierto<sup>10</sup>–, pero esa prerrogativa tiene poco que ver con la igualdad. La igualdad entre las personas no puede ser algo establecido en unas declaraciones y ciertas leyes –quizás éstas podrán contribuir a ello en ciertas circunstancias–, sino que debe poder corroborarse en la práctica para que tenga algún sentido.

Otra referencia a la existencia de una igualdad que no existe se formula aproximadamente así: lo importante es que haya igualdad de oportunidades. En el mundo contemporáneo muchos asocian esta posibilidad –por razones que desconocemos– con las formas de gobierno llamadas democráticas y con las economías de mercado.

Lo que esta aseveración parece decir es que no

<sup>9</sup> *Pobreza infantil en América Latina y el Caribe*, CEPAL-UNICEF, 2010. Pág. 81, Cuadro IV.2.

<sup>10</sup> **Todos tenemos el derecho de montar una empresa, sólo que la inmensa mayoría de las personas nunca podrá hacerlo ya sea por falta de capital, de conocimientos o de experiencia. Todos tenemos derecho a una buena educación y una buena salud si pudiéramos pagarla. ¿A qué queda reducida la igualdad de derechos en estos casos?**





es tan importante la igualdad como resultado sino como posibilidad. La reproducción de un mundo desigual no sería un problema en tanto las posibilidades hayan sido iguales para todos. Ya hemos señalado unas líneas más arriba que esa aspiración es absolutamente imposible en tanto exista propiedad privada heredable. Pero dejemos de lado ese pequeño detalle que ensucia el cielo azul de la igualdad de oportunidades. Esa igualdad, ¿en qué momento de la vida debería concretarse?, ¿al nacer?, ¿al llegar a la edad adulta?, ¿es una igualdad por única vez?, ¿o si fracasamos podemos volver a intentar? ¿Cómo se realiza esa igualdad cuando la educación, la salud y la vivienda son bienes que es necesario “comprar” de acuerdo al dinero que cada familia tenga? ¿Qué hace un padre cuando invirtió sus ahorros en la matrícula universitaria de su hijo y éste descubre que su vocación era otra? ¿La oportunidad es un examen?, ¿si apruebo sigo avanzando pero en caso contrario quedo reprobado para toda la vida? De ahí ha de venir la diferencia entre los buenos y los réprobos.

En fin, la “igualdad de oportunidades” parece ser, como la “igualdad de derechos”, un objetivo positivo al que nuestras sociedades deberían tender; pero la práctica social real en nuestra cultura no sólo no lo resuelve, sino que se afana con fruición en producir el resultado contrario.

Posiblemente esta realidad ha hecho que en las últimas décadas ya los desarrollos teóricos que definden la cultura capitalista hayan dejado de hablar de igualdad de oportunidades. Se acepta crecientemente que si las personas viven en condiciones diferentes también lo serán los resultados que obtengan. De esta manera, la igualdad queda reducida a la posibilidad de hacer lo que cada uno crea conveniente con lo que le tocó y a esta posibilidad queda reducida la “dignidad” humana.

Ya las Naciones Unidas resignaron su objetivo





de terminar con la pobreza para el 2015 y se han dado un nuevo plazo hasta el 2030, pero la marcha del mundo va en otra dirección: la pobreza aumenta en la misma proporción que crece la desigualdad. Claro que no tenemos nada en contra de tan buenos deseos expresados por las Naciones Unidas, pero queremos advertir que de lo que se habla es de pobreza medida en ingresos. La diferencia entre dinero y riqueza hará que, aun cuando por algún milagro estadístico se resuelva ese tipo de pobreza, la mayoría planetaria seguirá siendo inmensamente pobre.

La desigualdad se construye en nuestra cultura a partir de todos sus dispositivos. Estos dispositivos de desigualdad no se han visto restringidos en las últimas décadas sino que, por el contrario, han acelerado ese proceso dentro de la especie humana. Curiosamente, muchas de las políticas orientadas a la generación de igualdad, como las promesas de “crecimiento”, de “desarrollo” o de un futuro mejor relacionado con la laboriosidad y el esfuerzo de las personas, han colaborado en el aumento de la velocidad con que crece la desigualdad.

Veamos algunos de estos dispositivos. Por ejemplo, el trabajo ha sido históricamente un dispositivo de desigualdad ya que su tendencia es asegurar altas ganancias para las empresas y remuneración básica para los trabajadores. Pero la tendencia a la desaparición de puestos de trabajo a manos de la automatización ha acelerado de manera increíble la generación de desigualdad. Tanto es así que ahora aquel trabajo que generaba desigualdad es visto con nostalgia como una posibilidad de inclusión social.

Otro dispositivo histórico de desigualdad ha sido la educación. Desde un mundo con una minoría letrada y una abrumadora mayoría analfabeta hemos pasado a otro que enseñó a leer y escribir pero reservó para sus elites el acceso a estudios superiores. Actualmente, ya la adquisición de la lecto escritura y el ra-





zonamiento numérico básico presenta dos niveles marcados: la mayoría de nuestras sociedades ofrece un servicio educativo precario para gran parte de su población y otro de mayor calidad para las clases altas y medias altas; la mayor extensión de los servicios educativos se ha efectuado generalizando una pobre educación para pobres. A su vez, aunque existe una mayor extensión de los estudios superiores, por un lado siguen abarcando aún a una pequeña parte de la población y, por otro, éstos han adaptado sus contenidos a la aseguración del negocio para que las personas obtengan sus títulos y paguen por ello.

A su vez, el deterioro de la educación como práctica y como contenido hace que los mayores niveles de escolaridad no tengan relación con la adquisición de mayores conocimientos, sobre todo si pretendemos que parte de éstos contribuyan a fomentar el pensamiento crítico con que una persona puede pensar su mundo y mejorarlo positivamente. Nos acontece habitualmente que, coordinando equipos de investigación y compartiendo con ellos diversos textos que estimulan la comprensión crítica de los fenómenos sociales, recibamos la misma pregunta: ¿por qué no nos enseñaron esto en la Facultad? Vaya a saber uno por qué, quizás se trate efectivamente de transmitir “saberes desechables, tan desechables como los humanos que los detentan provisionalmente”<sup>11</sup>.

Como vemos, nuestra cultura y sus dispositivos de desigualdad ponen a la especie en la situación de estar pedaleando en una bicicleta cuesta abajo y con los frenos rotos. Actualiza la creencia de Benjamin acerca de que los cambios revolucionarios no serían intentos de hacer avanzar el tren de la humanidad sino el gesto desesperado de accionar el freno de emergencia para evitar la catástrofe<sup>12</sup>.

Así que explicar la desigualdad contemporánea se hace fácil en términos de dispositivos, pero muy difícil en términos de justificación. La evolución no

<sup>11</sup> Juan-Claude Michéa, *La escuela de la ignorancia y sus condiciones modernas*, 1999. No perderse de leer este breve libro.

<sup>12</sup> “Marx dijo que las revoluciones son la locomotora de la historia [mundial]. Pero tal vez las cosas se presentan de muy distinta manera. Puede ser que las revoluciones sean el acto por el cual la humanidad que viaja en el tren aplica los frenos de emergencia”. En notas preparatorias a las *Tesis de filosofía de la historia*, Walter Benjamin, 1940.





es la responsable, claramente todos los humanos nos encontramos en el mismo estadio evolutivo. Tampoco parece haber mandatos divinos en este aspecto: el evangelio cristiano declara que “es más fácil que un camello pase por el ojo de una aguja antes que un rico entre al reino de los cielos”<sup>13</sup>. La filosofía *Ubuntu*<sup>14</sup>, sistema de creencias de los pueblos africanos que hablan lenguas bantúes, creen que *feta kgomo o tshware motho*, lo que quiere decir que, entre la riqueza y la preservación de la vida humana, siempre hay que elegir por esta última. Mahatma Ghandi llamaba a los parias<sup>15</sup> de la India *harijans*, que quiere decir, justamente, hijos de Dios. En el Islam la persona se purifica a través del *zakat*, que consiste en desprenderse de parte de sus bienes para entregarlo a los necesitados, no como caridad sino como obligación, ya que todos los hombres son iguales y la riqueza sólo es de Al-lâh. El amerindio Felipe Guamán, ya mezcladas en su corazón las enseñanzas incas y cristianas, postula una “ciudad del cielo para los buenos pecadores” y una “ciudad del infierno para el rico avariento”<sup>16</sup>.

En fin, hasta hace relativamente poco, en todas las culturas es posible encontrar referencias de condena a la riqueza excesiva y una valoración positiva de la igualdad entre los seres humanos. Es un fenómeno absolutamente contemporáneo la asociación de la riqueza excesiva con el éxito y de la pobreza con el fracaso. La naturalidad con la que se asume la desigualdad, sin mayores interrogantes sobre cómo se produce y sin una evaluación concienzuda de si es bueno o malo para toda la sociedad, habla de algo más que de un clima de época.

Creemos que sin la preeminencia del relato del mérito sería imposible sostener la naturalización de la desigualdad. La sociedad es, dentro de este relato, como un gran padre que premia y castiga de acuerdo al valor de las acciones llevadas a cabo por sus hijos. Una sociedad patriarcal y monoteísta parece una con-

<sup>13</sup> Evangelio según San Marcos, 10,25.

<sup>14</sup> Ver *Globalización y Ubuntu*, Mogobe B. Ramose, 2014.

<sup>15</sup> Los parias son las personas más pobres y discriminadas de la sociedad India. Están fuera del sistema de castas, o sea, por debajo de la casta inferior y no tienen derechos civiles ni religiosos. También son llamados dalit o intocables; las castas superiores evitan tocar hasta su sombra.

<sup>16</sup> *Nueva Crónica y Buen gobierno*, Felipe Guamán Poma de Ayala, 1615. Fue editado en México por Siglo XXI; también se puede consultar en línea con la biblioteca de Copenhague, donde fue hallado trescientos años después de haber sido escrito.





dición de posibilidad para este discurso, pero no logra explicar por sí sola la penetración que ha alcanzado: los padres y Dios, por ejemplo, además de juzgar también podrían estar preocupados por la felicidad de sus hijos.

Es necesario, adicionalmente, para naturalizar la desigualdad entre los seres humanos, lograr que cada miembro de la especie se ocupe casi exclusivamente de sí mismo, ya sea para sobrevivir o para acumular sin límites. La desresponsabilización individual y colectiva sobre la vida en común debe complementar la creencia en el mérito para que esta naturalización alcance tal eficiencia.

¿Por qué no nos escandalizamos cuando nos cruzamos con un pobre, un indigente, alguien en situación de calle, que presenta un gran deterioro en su vestido, su higiene y, probablemente, en su propia salud? Por el contrario, la mayoría de las veces intentamos apartarnos de esas situaciones. En parte por temor, sospechamos que podemos sufrir algún daño por parte de esa persona necesitada. En parte porque es en sí desagradable. Y, finalmente, porque no sabemos a ciencia cierta que deberíamos hacer.

Caminando una tarde por La Candelaria, hermoso barrio de Bogotá cercano al centro, nos aborda una persona de estas características para solicitarnos dinero. En la situación de Colombia, sociedad desigual si las hay, existen innumerables razones para cruzarse con una persona en esas condiciones: desde la falta de trabajo, de vivienda, el desplazamiento por motivo de la guerra, el robo de sus tierras, entre otros. Mientras rebusco algo en mis bolsillos mi amiga Betty le dice a este indigente: “Te voy a dar algo que necesitas más que el dinero”, y acto seguido lo estrecha en un cálido abrazo. La manera en que esa persona se apoyó en mi amiga y comenzó a llorar desconsoladamente detuvo el tiempo. Monserrate se quedó inmóvil recortado contra el cielo, desapareció





el tránsito y los de a pie pasaban en cámara lenta, casi sin tocar el suelo, para no interrumpir el momento. De la pordiosera surgió una mujer, y de la mujer una mirada de gratitud. “Yo sé que no te mereces esto”, completó mi amiga.

Verdad elemental: nadie se merece eso. Nadie hace méritos para merecer eso. Ni aún la persona que pueda llegar a esa situación por su adicción a sustancias nocivas o por no poder sostener el esfuerzo que le permitiría recibir algún ingreso a cambio. ¿Qué clase de sociedad somos que no podemos cobijar al desvalido, al enfermo, al pobre, al igual? Claro que muy pocas personas tienen la envergadura humana de mi amiga Betty y tampoco todos los carenciados viven su situación de indignidad de la misma manera. Pero si en el vínculo con el otro humano la humanidad no está presupuesta, tenemos un pequeñito problema de percepción.

Lo desigual deshumaniza, para bien o para mal. Los ricos son dioses y como tales ocupan el firmamento. Los pobres son animales peligrosos. Las capas medias de la sociedad –pobres pero satisfechas de no serlo tanto como los que merecen ese nombre– tratan de no irritar a los dioses y ponerse a resguardo de las fieras, sin saber que de su propio seno producirán de manera creciente nuevas fieras y que nunca llegarán al paraíso.

Pero la desigualdad es una experiencia que excede en mucho la situación de pobres e indigentes. La inmensa mayoría de nuestras poblaciones sobreviven con escasos recursos, aunque cuenten con trabajos regulares, estén socializados de la manera que la sociedad considera óptima, hayan completado sus estudios y besen a su mamá cada mañana.

Como en la película *Mejor... imposible*<sup>17</sup>, las posibilidades de una persona trabajadora como era Carol Conelly, mesera en el restaurant en el que comía el ob-

<sup>17</sup> *As good as it gets*, EEUU, 1997. Título en español: *Mejor ... imposible*. Dirigida por James Brook y protagonizada por Jack Nicholson y Helen Hunt.





sesivo compulsivo Melvin Udall, eran absolutamente distintas a las del famoso escritor neoyorkino. Ella era la única que tenía el carácter, la paciencia y el trato necesario para servir la comida al difícil cliente. Cuando la mesera falta a su trabajo, él consigue su dirección y va a verla a su casa para solicitarle que regrese a atenderlo en el restaurante. Para eso, debe viajar de Manhattan a Brooklyn, estableciendo también el espacio donde cada uno debe estar. Enterado de que el motivo de su ausencia es la enfermedad de su hijo –niño asmático tratado médicamente por sistemas de seguro de ínfima calidad– solicita a su editora que haga que su marido médico asista al pequeño. El doctor lo visita en el domicilio, cosa que nunca había ocurrido en la historia médica del niño, le indica unos análisis que a pesar de su edad y de su dolencia nunca le habían efectuado y le proporciona una medicación adecuada al diagnóstico. El niño mejora rápidamente y puede comenzar a practicar deportes; como le dice Carroll a Melvin: “Nadie ha hecho tanto por mí en toda mi vida”.

Carroll Conelly no es una marginal, ni siquiera es pobre. Tiene trabajo estable, una vivienda digna, un nivel de instrucción medio. Sólo que es desigual, le toca lo que le toca y, en especial, se nota en la suerte de su hijo. De no mediar la ayuda que el más pudiente le da al menos afortunado, el niño hubiera completado una infancia infeliz, una adolescencia miserable y, probablemente, arrastrado secuelas por el resto de su vida. ¿Cuál es la diferencia en este caso? A qué bienes y servicios de la cultura puede acceder este grupo familiar a partir del lugar que ocupa en la sociedad.

Por eso la desigualdad afecta a todos. El pobre, el indigente, son un espejo donde mirarse, pero no capta toda la escena. Ésta tiene raíces profundas que no dejan ningún nivel de la vida en común sin afectar.

Si volvemos al relato de la película mencionada, una práctica de igualdad sería que cualquier niño de 8





años tenga la misma posibilidad de atención médica en cuanto a calidad, dedicación y resultados. Si aquel que puede pagarlo obtendrá lo mejor que la medicina puede ofrecer mientras que el resto de los sujetos no accederán a esa posibilidad, se genera de inmediato un doble estándar que debería hacer insoportable la vida en común.

¿Qué mérito tendría que hacer un niño de ocho años para merecer una atención médica adecuada? Si la respuesta es que, en ese caso, le corresponde aquello que dependa del mérito de sus padres, preguntamos: ¿es que él eligió a esos padres? ¿El destino de un nuevo huevo humano depende de los méritos de los propietarios del espermatozoide y del óvulo que le dio origen? La meritocracia se transforma, así, en genitococrasia. Hitler, entonces, no habría estado tan equivocado como creemos.

Pareciera que la construcción de sociedades igualitarias sólo será posible cuando una parte sustancial de sus integrantes decidan que esa experiencia es valiosa como estrategia de convivencia comunitaria y sobrevivencia humana, y acuerden entonces establecer unos rangos muy específicos de desigualdades aceptadas que no afecten la vida en común. Claro que las sociedades actuales parecen estar muy lejos de esa elección, pero esa situación no es independiente de los valores que propone el discurso del mérito.

Identificar y promover prácticas de igualdad puede constituir una agenda de futuro. Desde la manera de relacionarnos en el trabajo o en el barrio, hasta el acceso a servicios esenciales como la salud y la educación y así también el acceso a justicia, bienes económicos y ciudadanía. Sobre este tema volveremos específicamente en el capítulo 7.

Mientras los seres humanos sigamos creyendo que es posible distribuir la riqueza social, cualquiera sea ella, de acuerdo a algún tipo de mérito, el camino





hacia sociedades igualitarias permanecerá obturado, para beneficio de la pequeña parte de la humanidad que ya ha acumulado todas las ventajas que proporciona la desigualdad.





## Capítulo 2

### Ilusiones del viejo y de la vieja...

...*van quedando desechas en la arena*. Así cantaba Carlos Gardel en el tango *Palermo*<sup>1</sup>, refiriéndose a los sueños que esos padres abnegados tenían sobre el futuro de su hijo. Sus altas expectativas resultaban, en verdad, infundadas: este hijo, lejos de ocuparse en mejorar como persona para sí y para los demás, era un adicto al juego que invertía todo su tiempo y recursos apostando en las carreras de caballos.

Algo parecido ocurre regularmente con la humanidad: algunos padres esperanzados creen que ésta logrará una vida mejor, con justicia, igualdad y abundancia, lo que le permitirá alcanzar la máxima felicidad que nuestra condición humana puede proporcionar. Lejos de responder a esas expectativas, la especie se dedica a guerrear, robarse mutuamente y destruir el planeta.

Lo que en el plano individual llamamos “ilusiones” en el plano social fueron denominadas “utopías”. Esta es una categoría que aún aleja más el deseo de su concreción efectiva: mientras que una ilusión puede cumplirse o no, una u-topía<sup>2</sup> dice, desde su mismo nombre, que nunca tendrá un lugar para realizarse. Sin embargo, en distintas épocas, esto no ha impedido a las personas creer y explicar cómo esa vida deseable sería posible y, en muchos casos, hasta intentarlo. Hoy, como especie, quizás estemos obligados a recordar esos buenos deseos y aprender de ellos.

Nos resulta conocida la denominación “socialismo utópico” y sabemos que ella nos remite a personajes como los franceses Saint-Simón<sup>3</sup> y Fourier<sup>4</sup> o al inglés Owen<sup>5</sup>, entre los más famosos hoy día. Estas personas, contemporáneas entre sí, se encontraron ante una nueva era de increíble pobreza y desigualdad im-

<sup>1</sup> *Palermo* es un tango escrito por Juan Villalba y Hermido Braga, y musicalizado por Enrique Delfino. Compuesto en 1929, fue cantado ese mismo año por Carlos Gardel. “Palermo” es el nombre del hipódromo de la ciudad de Buenos Aires, nombre heredado del barrio donde está ubicado. Son características sus pistas de arena.

“¡Maldito seas, Palermo!  
Me tenés seco y enfermo,  
mal vestido y sin morfar [...] *Ilusiones del viejo y de la vieja van quedando desechas en la arena por las patas de un tango roncadador... ¡Qué le voy a hacer si soy jugador!*”

<sup>2</sup> Palabra derivada del griego compuesta del prefijo negativo *ou* y la palabra *topos* que significa “lugar”. La misma raíz la usamos para topografía, topología o toponimia.

<sup>3</sup> Claude Henri de Rouvroy, Conde de Saint-Simon, vivió entre 1760 y 1825. Imaginó una nueva religión llamada Nuevo Cristianismo, como su obra del mismo nombre, que condenaba la acumulación de riqueza y propiciaba la igualdad entre los hombres.

<sup>4</sup> Charles Fourier vivió entre 1772 Y 1837. Ideó y fundó comunidades denominadas “falansterios”, donde tanto las personas de dinero, los trabajadores y los intelectuales podrían tener una vida de trabajo y disfrute en común.

<sup>5</sup> Robert Owen vivió entre 1771 y 1858. Es considerado el padre del cooperativismo. Definió como lacras de la vida social la herencia, la religión y la familia.





pulsada por la revolución industrial. Ellos tienen en común el haber deseado un mundo mejor y pusieron en marcha ideas y saberes que estimaron adecuados a ese objetivo. Hoy, hasta Wikipedia sabe que ellos son... “socialistas utópicos”.

Es el problema de todas las clasificaciones: a veces, personas que escribieron en varios siglos distintos terminaron siendo filósofos “modernos”, así como otros devinieron “antiguos”, o “insulares”, o “continentales”, o “idealistas”, o “materialistas”, etcétera. La vieja necesidad de juntar a los fantasmas en algún lugar de la casa para que no entorpezcan el tránsito en el presente; no es cuestión de abrir cualquier armario y encontrarse con cosas que nos obliguen a pensar. Un buen rótulo en la puerta nos previene contra esos peligros.

En verdad, esas personas denominadas utópicas, nunca creyeron estar impulsando utopías, sino mejoras sociales muy concretas: de hecho comprometieron su fortuna y su seguridad personal tratando de sacar adelante maneras de vida que consideraban las más adecuadas para los hombres.

Tampoco sus “utopías” se desvanecieron en el aire por irrealizables, sino que sucumbieron bajo la represión de gobiernos autoritarios influidos por los intereses de los grandes propietarios que vieron en esos intentos un peligro potencial: si la idea de igualdad dejaba de ser un valor abstracto para pasar a ser un intento histórico de una nueva relación entre los seres humanos, la trampa estaba al descubierto. Eso no se podía permitir.

Pero no fueron ellos los primeros utopistas de los que tenemos noticias. ¿Qué otra cosa que una utopía era la *República*<sup>6</sup> de Platón? Imaginen a esos valientes que salían de la caverna, quizás como el hombre hoy llamado graciosamente “pre histórico”, no a cazar a un peligroso tigre sino a la aún más peligrosa verdad. A mirar el sol con sus ojos desprotegi-

<sup>6</sup> Esta obra de Platón se escribió posiblemente durante varios años; tomando los extremos que señalan los especialistas puede situarse su escritura entre el 395 y el 375 antes de Cristo; o sea, hace aproximadamente 2400 años.





dos, buscando detrás de esos rayos que los herían las respuestas a ¿qué somos?, ¿por qué estamos aquí?, ¿qué es el resto de las cosas que existen?, ¿cuáles son apariencias y cuáles realidades?<sup>7</sup>

Y se encontraron con la complicación de que a las cosas del mundo las mencionamos con palabras y de esas palabras también hablamos con palabras y, al fin y al cabo, no sabemos bien si estamos hablando de las cosas o de las palabras que denominan a las cosas. Veinticinco siglos entretenidos con esas niñerías no es poco mérito para esos antiguos escritores, más o menos aristocráticos, más o menos idealistas, más o menos dialécticos. La mayoría del género humano aún no entiende las cosas que ellos entendieron. La mayoría muere sin enterarse de que en la existencia había algunas preguntas sin responder. El mundo sigue condenando filósofos y pidiendo ingenieros; en fin, hasta los filósofos reclaman ingenieros y los políticos, economistas<sup>8</sup>.

Desde la república que existía en la mente de Platón, un largo viaje de sueños, intentos y fracasos nos lleva hasta la Inglaterra del siglo XV –pueblo de navegantes avezados– donde Tomás Moro<sup>9</sup>, hombre atento y buen oyente, nos informa de la existencia de la isla de Utopía. No es que él haya estado allí, pero el versado viajero Rafael Hitlodeo le contó de su existencia y sus costumbres. Aún algo incrédulo, el cristiano londinense se tomó el trabajo de comunicarle a la humanidad ese hallazgo.

Probablemente al sur de ese archipiélago se encontrara la Ciudad del Sol, descubierta un siglo después por Fray Tommaso Campanella<sup>10</sup>. De la neblinosa Londres hasta el soleado reino de Nápoles, Fray Tomasso se confunde entre la celda del monasterio y la de la cárcel, ya que en esta última pasará 27 años de su vida. Entre sus rejas, con sus ojos meridionales, ve pasar seres humanos respetuosos y respetados, varones dignos, mujeres deseables. Caminando

<sup>7</sup> ¿Que con los ojos encandilados por el sol no es muy fácil encontrar la verdad? Puede ser, pero lo intentaban. Por lo menos no creían que la iban a encontrar dentro de un Smartphone.

<sup>8</sup> Friedrich Engels alaba a Saint-Simon por haber comprendido en germen “la transformación del gobierno político sobre los hombres en una administración de las cosas y en la dirección de los procesos de la producción, que no es sino la idea de la ‘abolición del Estado’ que tanto ruido hace últimamente”. *Del socialismo utópico al socialismo científico*, 1880.

<sup>9</sup> Thomas More, conocido también por la versión españolizada de su nombre, Tomás Moro, vivió entre 1478 y 1535. Su obra *Utopía* la escribió en 1516. Fue hecho santo por la Iglesia Católica y decapitado por Enrique VIII, hechos increíblemente relacionados entre sí.

<sup>10</sup> Giovanni Doménico Campanella adopta el nombre de Tommaso al ingresar a la orden dominicana; vivió entre 1568 y 1639. Su obra *La ciudad del sol* la escribió en 1602, pero se publicó en 1623.





siempre por el sinuoso sendero de la “razón natural”, en la que podían cobijarse los hombres que aún no se hubieran enterado de la religión “revelada”, fue torturado sistemáticamente por la Inquisición para que no olvide de qué lado estaba la verdad.

Cuando las fábricas del siglo XVIII y el siglo XIX sembraron de mercancías, miseria y escasez a Europa, otras voces construyeron falansterios y cooperativas, fábricas modelos y colonias reales para refugio de los seres humanos.

Mientras, ya envejecido el siglo XIX y en pañales el siglo XX, un conde ruso se iba a vivir a una casa campesina, creaba una escuela para los hijos de sus siervos a los que sólo estaba obligado a explotar y matar en caso de que no le obedecieran, y él mismo era el maestro en esa escuela. Huyendo de sus derechos de nobleza, moría de neumonía en una estación de ferrocarril<sup>11</sup>. Mahatma Ghandi y muchos otros fueron inoculados con algo del veneno que ese ruso desparramó por el mundo.

Pero, probablemente, entre los mayores utópicos estén aquellos que creían que no lo eran. Así, debemos a Engels la obra que posiblemente marcó a los utopistas con ese nombre: *Del socialismo utópico al socialismo científico*<sup>12</sup>. Él y Marx creían haber descubierto cómo esos sueños se podían hacer realidad porque, a diferencia de aquellos, dominaban la ciencia de la historia o, mejor dicho aún, la ciencia del cambio social.

La fuerza de esta utopía fue tan poderosa que movilizó a miles de hombres que intentaron llevarla a cabo en países poblados por millones de habitantes. La experiencia del luego llamado “socialismo real”, con sus luces y sus sombras<sup>13</sup>, es hasta ahora el intento planetario conocido más importante en la búsqueda de una vida mejor para la especie humana.

El primer rasgo utópico de estos pensadores es, claro está, su confianza en la ciencia. “Los grandes

<sup>11</sup> Este ruso fue el Conde Lev Tolstoi, que en sus ratos libres nos regaló obras como *La guerra y la paz* o *Ana Karenina*, entre las más conocidas.

<sup>12</sup> Obra citada de Friedrich Engels, *Del socialismo utópico al socialismo científico*, 1880.

<sup>13</sup> Sus sombras son utilizadas, por supuesto, para desanimar a la humanidad sobre nuevos intentos de una vida liberada de los amos de toda clase que la desigualdad crea entre los seres humanos. Mejor no intentar, a ver si sale mal. Como dice el refrán, “mejor malo conocido que bueno por conocer”.





pensadores del siglo XVIII” nos dice Engels, “como todos sus antepasados, no podían romper las fronteras que su propia época les trazaba”<sup>14</sup>. Por alguna razón, los pensadores del siglo XIX, como él y el mismo Marx, ya estaban a resguardo de esa limitación. Pero ni siquiera era una cuestión de siglo, era el dominio de la ciencia lo que garantizaba romper esas fronteras de época. La ciencia, positivamente, iría acumulando conocimientos de los que nunca retrocedería. Y Engels y Marx estaban en la cima de esa montaña.

Para los clasificados como “socialistas utópicos” esta ciencia aún no había llegado, pero no por su responsabilidad, sino que “sus teorías incipientes no hacen más que reflejar el estado incipiente de la producción capitalista”<sup>15</sup>. Como las ideas dependen de la realidad, ésta no estaba madura aún para producir un “socialismo científico”; pero pocas décadas después sí lo estará, el capitalismo mostraría todas sus cartas y en la cabeza de algunos hombres esta realidad desplegada se transformará en ciencia inapelable.

Y aquí aparece el segundo elemento utópico del pensamiento de los fundadores del marxismo: la compleja construcción de la historia humana, plagada de marchas y contramarchas, de sueños y sufrimientos, de crueldad y de abnegación, podía ser comprendida a partir de un elemento simple. Para entender la historia y las leyes que regulan su cambio hay que comprender que éstos dependen del desarrollo de las “fuerzas productivas”. Detrás de la afirmación de que “las últimas causas de todos los cambios sociales [...] han de buscarse no en la filosofía, sino en la economía de la época de que se trata”<sup>16</sup>, se genera la creencia de que el “crecimiento” de esas fuerzas productivas es el que revoluciona las relaciones sociales por un dispositivo de adecuación porque, al fin y al cabo, “todo lo racional es real”<sup>17</sup>. En una situación ambigua donde los seres humanos, su cultura y sus creencias son actores indispensables de una obra de la que no han es-

<sup>14</sup> Engels insiste.

<sup>15</sup> Esta creencia de Engels sobre las ideas como reflejo de la realidad ha sido usada y abusada por cierto marxismo, produciendo una lectura de la historia de las ideas frágil y difícil de creer.

<sup>16</sup> Nuestro Friedrich.

<sup>17</sup> Hegel, en el Prólogo de su *Filosofía del Derecho*. Los que sigan prisioneros de esa mágica fórmula de encantamiento pueden leer con provecho a Benedetto Croce, *Lo vivo y lo muerto en la filosofía de Hegel*.





crito el libreto, la racionalidad técnica se abre paso liberando a la humanidad del quebradero de cabeza de pensar en su futuro.

Fue así que la igualdad, el trabajo en común, la justicia y el respeto no eran puntos de inicio de la nueva sociedad sino su estación de llegada. Los intentos de crear comunidades de ese tipo, como hicieron los utópicos denominados “no científicos”, estaban condenados al fracaso, según la opinión de los utópicos autodenominados “científicos”. “Estos nuevos sistemas sociales estaban condenados a moverse en el reino de la utopía; cuanto más detallados y minuciosos eran, más tenían que degenerar en puras fantasías”<sup>18</sup>.

<sup>18</sup> Engels no se rinde.

Un Marx más maduro y más sabio no logra convencer a sus amigos de que los alcances de sus descubrimientos parecen estar más relacionados con el tipo de situación histórica creada en el momento de surgimiento del capitalismo y no serían extrapolables a toda la historia humana. Que en diversas sociedades asiáticas las fuerzas productivas se hayan desarrollado durante siglos sin modificar las relaciones sociales será, en todo caso, la excepción que confirme la regla. Lo europeo y lo capitalista es lo universal, el resto es confuso y, con certeza, no es ciencia<sup>19</sup>.

<sup>19</sup> Esta manera de pensar las cosas ha llegado hasta la actualidad. Como señala el filósofo argentino Enrique Dussel, “confundir la realidad europea, o norteamericana, con la realidad sin más, es una falacia de desubicuidad”. *Agenda para un diálogo inter-filosófico Sur-Sur*, 2012.

En resumen, el gobierno del filósofo, las leyes de la isla de Utopía o de la Ciudad del Sol, los falanstérios, las fábricas cooperativas o la revolución socialista, son los resortes que le permitirán a la humanidad pasar de su penoso estado actual a una vida realmente humana.

¿Tienen algo en común todas estas utopías? Sí: la creencia de que los seres humanos podrán organizar una vida más justa y deseable. Todos estos pensamientos parten de una crítica profunda al mundo que encontraron, asolado por la pobreza, dominado por unos pocos que oprimen a los muchos, justificado por una serie de argumentos hipócritas que no resisten el





menor análisis. Pero no es un uso abstracto de la razón humana lo que va a permitir ese mundo mejor; se trata más bien de encontrar nuevas formas de gobierno y de organización social que produzcan resultados distintos al de las sociedades criticadas.

Claro que todos ellos son deudores de su época y de los horizontes intelectuales que ella les ofrecía, de la misma manera en que los somos hoy nosotros, y que lo serán en el futuro otras personas o colectivos que piensen. No hay otra manera de pensar el mundo que desde el mundo. Por eso estas utopías estarán acompañadas muchas veces por instituciones o disposiciones o declaraciones que nos resultarán llamativas. Pero no nos apresuremos a distanciarnos de ellas: un examen más atento nos mostrará su persistencia en el mundo actual.

Un ejemplo, cuando la isla de Utopía tenía que enfrentar a algún enemigo que la amenazaba, a ella o a sus aliados, como era una sociedad muy rica, contrataba mercenarios para ir a pelear en esa guerra. Sólo en caso de extrema necesidad sus propios habitantes cumplían funciones militares. Cualquier similitud con la vida actual en el planeta no es mera coincidencia.

Del siglo XVI en adelante, las propuestas sobre la mejora social han tenido inspiraciones similares en diversos tópicos. Uno de ellos es imaginar una sociedad futura donde todos los seres humanos trabajen. Los que no lo hacen serán considerados parásitos, personas cuya pretensión es vivir a expensas de otros, ya que “nada se puede dar a un hombre si no es quitándoselo a otro”<sup>20</sup>. Esto exime, claro está, a los enfermos o a aquellos que necesitan de cuidados especiales por parte de todo el cuerpo social. Pero los que gozan de salud y condiciones deben asumir sus responsabilidades en la producción de los bienes necesarios para la vida.

El principio que llamaremos del “trabajo universal” tiene muchas variantes y, en ocasiones, aspectos

<sup>20</sup> *Utopía*, Tomás Moro. “Son muchos los nobles y señores que no se contentan con vivir en la ociosidad, haciendo que los demás trabajen para ellos, sino que desuelan a sus feudatarios para aumentar la renta de sus tierras, porque no conocen otra economía, y además son tan malbaratadores y malgastadores, que algunos acaban viéndose reducidos a la mendicidad. Y no solamente son ellos los que viven en la ociosidad, sino también la inmensa caterva de perezosos criados de que se rodean, los cuales jamás supieron oficio alguno.”





**<sup>21</sup> Fourier establece como los componentes activos en sus falansterios el capital, el trabajo y el talento, e indica en qué proporción deben ser remunerados: para el trabajo 5 doceavas partes, para el capital 4 y para el talento 3.**

contradictorios en cada uno de estos proyectos. En todos incluye el trabajo de hombres y de mujeres, en algunos también el trabajo de los niños y las niñas. Algunos no sólo incluyen al trabajador manual sino también a ciertas variantes de trabajo intelectual y, en ocasiones, se considera trabajadores socialmente útiles a los capitalistas y a los banqueros en oposición a los nobles y a los religiosos<sup>21</sup>.

Pero no sólo postulan la necesidad de que trabajen todos, también creen que el trabajo debe ser algo distinto al trabajo tal como se expresaba en el inicio de la revolución industrial. En los falansterios, donde la jornada de trabajo está más extendida por la idea de que esos hombres vivirán en tal armonía que necesitarán dormir muy poco, se considera que nadie debe realizar el mismo trabajo más de hora y media porque, de otra manera, se pierde el entusiasmo y el trabajo se asemeja al castigo bíblico anunciado en el Génesis. A lo máximo cada dos horas la persona debe cambiar de tarea, por lo que deberá contar también con calificaciones múltiples.

En las fábricas cooperativas se prevé realizar “sólo un trabajo manual liviano, sano, benéfico y agradable, combinado con ejercicios mentales de los más deseados y placenteros”. En la fábrica que Owen dirigió en New Lanark puso en práctica su idea de la mejora en las condiciones del trabajador con excelentes resultados.

En la Ciudad del Sol sólo se trabajará cuatro horas al día, sin diferencia entre hombres y mujeres respecto de los oficios, con la única salvedad de que los trabajos más pesados los deberán realizar los varones. Ni la discapacidad priva a nadie del derecho al trabajo ya que se le encomendarán tareas acordes con sus posibilidades.

Mientras que en la isla de Utopía se vigilará que nadie permanezca ocioso, “que todos ejerzan su oficio cuidadosa y diligentemente, mas sin cansarse





como bestias de carga trabajando continuamente desde por la mañana hasta la noche. [...] Os engañaríais si creyéreis que el trabajar solamente seis horas trae necesariamente la escasez. No es así en modo alguno. Esas pocas horas de trabajo, no solamente bastan, sino que aún son demasiadas para tener grande abundancia de todas las cosas que se necesitan para vivir cómodamente”<sup>22</sup>.

<sup>22</sup> Utopía otra vez.

La sociedad comunista prevista por Marx también es una sociedad de trabajadores. La eliminación de la “explotación del hombre por el hombre” justamente implica que nadie vivirá del trabajo ajeno, sino que, por el contrario, cada cual contribuirá con su trabajo a la creación de riqueza para toda la sociedad. Eso es especialmente posible porque ya nadie más trabajará para otro sino para sí mismo a través de la mediación de la sociedad organizada sin propiedad privada de los medios de producción.

En otros aspectos diferentes a los del trabajo, el grado de igualitarismo previsto tiene pequeñas variantes de proyecto en proyecto, pero se presenta con fuerza la idea de que todos tienen derechos y obligaciones que cumplir, aunque éstas no sean exactamente las mismas<sup>23</sup>. Como bien dice Owen, “las diferencias de clase y de posición son artificiales y fueron aplicadas a los hombres cuando eran ignorantes, inexpertos e irracionales”. Y, básicamente, se trata de sociedades que deben resolver las necesidades de sus integrantes, ese es el objetivo y el sentido otorgado a la vida en común. Si no logran garantizar la vida de todos en condiciones similares estarían muy lejos de la perfección deseada.

<sup>23</sup> En el horario de los falansterios se contemplan distintas actividades, ya se trate del pobre o del rico, pero todos deben levantarse a las tres de la mañana y acostarse a las 10,30 de la noche. En la Ciudad del Sol los magistrados usarán unas boinas más elegantes. De ese tipo son las diferencias admitidas.

Sólo en la república de Platón se establece un estatuto especial que divide a los que trabajan de los que no lo deben hacer. La población de trabajadores estará compuesta por los labradores y los artesanos, mientras que los otros grupos que componen la ciudad están necesariamente eximidos del trabajo: estos son





<sup>24</sup> Platón, *República*. Libro IV. 421 d-422 a.

los gobernantes y los guardianes quienes, evidentemente, serán mantenidos por aquellos para su propio bien. Pero, aun así, se considera esencial “evitar que en la ciudad ingrese la riqueza y la pobreza”<sup>24</sup> para tener una vida feliz y evitar las calamidades.

Cada vez que se criticó la organización social existente aparecieron dos elementos claramente sospechosos: el dinero y la propiedad privada. Muchos de estos proyectos confiaron poder eliminar al primero y plantearon distintos grados de propiedad comunitaria. Algunos pensadores agregaron a esta lista de obstáculos la familia basada en la relación monogámica, donde no sólo se reproducen las relaciones de desigualdad y dominio imperantes en toda la sociedad, sino que también en ella se genera la subjetividad apropiada para evitar el cambio social.

<sup>25</sup> *República*, Libro II, 369 d.

Muchas de estas utopías creen en el valor de una vida sencilla y frugal. Sólo conteniéndose en la satisfacción de las necesidades principales de los seres humanos es posible generar sociedades justas y de abundancia. Mucho antes de que apareciera el concepto de necesidades básicas, nuestro griego decía que “la primera y más importante de todas las necesidades es la alimentación, de la cual depende la conservación de nuestro ser y de nuestra vida. [...] La segunda necesidad es la habitación; la tercera la del vestido, y de todas las cosas que con él se relacionan”<sup>25</sup>. En la isla de Utopía y en la Ciudad del Sol, los vestidos y las comidas serán sencillos y prácticos. Las viviendas, como todo lo demás, serán de propiedad y de uso común.

No se trata de una prédica moral en contra de la ostentación; por el contrario, es la única manera de no atraer todos los infortunios sobre la comunidad. Cuando la ciudad sana, dirá Platón, intente “satisfacer los deseos no necesarios [...] el país que antes se bastaba a sí mismo para alimentar a sus habitantes, resultará pequeño e insuficiente”. Eso creará la obligación de “extendernos sobre el país vecino, si queremos po-





seer tierra suficiente para el cultivo y el pastoreo, ¿y no harán nuestros vecinos otro tanto con el nuestro, si franqueando los límites de lo necesario, se abandonan también ellos al insaciable deseo de poseer?”. Es evidente, entonces, que este es “el origen de la guerra, [...] el peor flagelo, tanto para los individuos como para las ciudades, cada vez que se produce”<sup>26</sup>.

<sup>26</sup> *República*, Libro II, 373 b-e.

Si a esa “ciudad sana” de entonces le agregamos hoy el acceso a la educación y a la medicina, no estamos muy lejos del ideal de muchas generaciones en la historia humana. Diríamos, con nuestros conceptos actuales, que dicha ciudad tendría sus necesidades básicas satisfechas. Pero, sin embargo, el índice utilizado para medir esas condiciones sociales en la actualidad, el famoso NBI, lo que muestra es que sigue siendo un tema pendiente de resolución.

Claro que no existía en aquella época la teoría del “desarrollo económico”, así que podían sostener sin culpa la inconveniencia del consumo ilimitado. Ya en la Atenas de aquellos años “los ciudadanos descubren nuevos pretextos para gastar el dinero y con ese fin tergiversan las leyes y las desobedecen, tanto ellos como sus mujeres. [ ] Después, creo yo, como cada cual observa a su vecino y quiere imitarlo, el contagio se hace general”<sup>27</sup>.

<sup>27</sup> *República*, Libro VIII. 550 b-c.

Pero aún en plena revolución industrial, donde ya la frugalidad no parecía tan necesaria, se tenía conciencia de la transformación de la ciencia económica en una máscara para ocultar la irracionalidad de las relaciones sociales. Así, nos alentaba Fourier a que “refutemos un extraño sofisma de los economistas que pretenden que el aumento ilimitado de trabajo manufacturero es un acrecentamiento de riqueza; de donde se deduce que si se consiguiese que todos los individuos gastasen anualmente cuatro veces más trajes, el mundo social obtendría una cuádruple riqueza en trabajo manufacturero”. Y aún hoy ese llamado sofisma resulta casi una verdad inapelable.





La comida necesaria, los bienes necesarios, el disfrute necesario, todo eso se encuentra en la base de una vida racional. La supuesta libertad de comprar todo aquello que produce la industria, con el único fin de que dueños e inversores ganen dinero, no parece poder reemplazar aquel principio. La ilusión de que el libre mercado iba a producir la prosperidad general por la acción racional de los agentes económicos, donde cada cual buscando su propio bien iba a contribuir sin saberlo al bien general, ha sido también una utopía. Pero ya no lo es, ya que su aplicación planetaria durante tres siglos ha traído escasez, pobreza y riesgo para todo el planeta.

De alguna manera, hasta por definición, toda utopía realizada deja de serlo. La utopía del libre mercado, al poner en competencia por la vida a todos contra todos ha estimulado –a qué negarlo– la creatividad humana para poder sobrevivir. Queda pendiente saber si toda utopía realizada deviene en calamidad. No parece que eso sea necesario, siempre que se tenga en cuenta que toda constelación histórica requiere de un pensamiento utópico que tienda a mejorarla.

La calamidad del capitalismo, además de la desigualdad, la pobreza y el aniquilamiento del planeta, consiste en negar o ridiculizar toda posibilidad de cambio social. Determina, sin ninguna base científica ni histórica, que el modelo cultural alcanzado es insuperable y que, por el contrario, cualquier intento de modificarlo traerá aún mayores penurias sobre los habitantes humanos del planeta. La idea de que no hay nada superador, en términos de organización social, a la “libertad de mercado”, expresa la necesidad de los que se han hecho poderosos en esta cultura de no perder sus privilegios y nada dice de las necesidades de mejora de la vida humana.

Pero quizás la principal enseñanza de toda clase de pensadores utópicos sea que los temas a resolver para que la vida humana deje de ser sufrimiento para





millones de personas –por ejemplo, para los 167 millones de pobres e indigentes que hay en América Latina<sup>28</sup>– no son de orden económico sino político. Se trata de cambios necesarios en la subjetividad, cambios creadores y creados por nuevas prácticas sociales, cambios constructores y contruidos por nuevas maneras de ejercicio del poder entre los miembros de la especie, desde los gobiernos hasta el médico que atiende nuestro catarro.

Muchas veces se oculta este aporte del pensamiento llamado utópico intentando ridiculizar los modelos históricos imaginados. Es un intento de una gran pobreza intelectual. Lo importante no es que el filósofo rey, ciego para las cosas del mundo de tanto mirar el sol, establezca la mentira como forma de control social, ordene la música y proscriba la poesía y diga que con el hierro, el bronce, la plata y el oro se han forjado las almas de los distintos hombres y eso determina su ocupación y lugar social para toda la vida<sup>29</sup>. Lo realmente importante es haber comprendido que si los individuos no consideran valiosa y razonable la forma en que viven, no se ajustarán a ella. Anticipando veinte siglos a Maquiavelo, lo que comprendían los griegos era que gobernar requería un pensamiento y una acción eficaz en el mundo social.

Y si alguien se decepciona imaginando una sociedad regida por la mentira, bueno, mire el espectáculo de lo que hoy se llama “política”, analice una campaña electoral, establezca la relación entre las promesas de los candidatos y sus actos de gobierno. Creo que Platón<sup>30</sup> con sus fábulas era un novato inocente en estas artes.

¿Por qué desmerecería el pensamiento de Moro que en la isla de Utopía se hiciera esclavos a aquellos que cometían delitos? Por el contrario, esto no impide que exprese un elevado concepto de justicia al preguntarse “¿qué justicia es la que permite que un rico cambista o un usurero, o cualquiera de los que no hacen

<sup>28</sup> CEPAL. 2014.

<sup>29</sup> “Los que formáis parte de la ciudad sois, pues, hermanos –les diremos continuando la ficción–, pero el dios que os ha formado hizo entrar oro en la composición de aquellos de vosotros que sois propios para gobernar a los demás; hizo entrar plata en la composición de los auxiliares, y hierro y bronce en la de labradores y demás artesanos”. *República*, Platón. Libro III, 415 a.

<sup>30</sup> “Será, pues, lícito el ejercicio de la mentira a los gobernantes de la ciudad, quienes podrán utilizarla para engañar a los enemigos o a los ciudadanos, en beneficio de la ciudad misma; nadie más podrá emplear la mentira”. *República*, Platón, Libro III, 389 b-c.





cosa alguna o que, si algo hacen, no es necesario para la República, lleve una agradable vida de ocio y de placeres, mientras los pobres gañanes, los carreteros, los herreros, los carpinteros y los labradores han de trabajar continuamente como bestias de carga, a despecho y pesar de ser tan útiles que sin ellos ninguna República duraría más de un año, llevando una desventurada vida de estrecheces que hace parecer mejor la de los asnos, los cuales ni trabajan tanto como esos infelices hombres ni piensan en lo venidero?”

Y si está aún impresionado por la crueldad implícita en la decisión de esclavizar a los delincuentes, infórmese de cómo funcionan los sistemas carcelarios en nuestros países y tendrá motivos para perder el sueño durante varios días. Ningún delincuente contemporáneo bien informado dudaría en cambiar su celda por un puesto de esclavo en Utopía, donde “se los trataba dulcemente” y tenían la posibilidad de volver a ser miembros plenos de la sociedad apenas mostrara haberse enmendado respecto a las faltas cometidas.

En la Ciudad del Sol nunca se preguntarán por qué es buena y justa la guerra o la pena de muerte; aparearán a las personas de acuerdo a la mejor conveniencia del mejoramiento de la especie, como a los caballos, y confinarán el sexo por placer al llevado a cabo con “mujeres estériles, grávidas o defectuosas”. Pero, mientras tanto, su sistema de gobierno encabezado por el Jefe supremo llamado Metafísico y secundado por los jefes Pon –poder–, Sin –sabiduría– y Mor –amor–, vigilaban que los magistrados “cuiden mucho de que nadie reciba más de lo que merece pero tampoco le falte nada de lo necesario”<sup>31</sup>. Los habitantes de esa ciudad “se burlan de nosotros que estimamos viles a los trabajadores y, por el contrario, tenemos por nobles a quienes no conocen arte alguno, viven en la ociosidad y poseen muchos esclavos consagrados a su pereza y lujuria”.

<sup>31</sup> Y de paso terminamos con la discusión de quién fue el primero que dijo “a cada cual según su capacidad y de cada cual según su necesidad”. Robertson, Saint Simón y Marx, a hacer fila detrás de Campanella.





Y no se ría ni se persigne por la manera de disfrutar el sexo de los solicianos; hoy existen cientos de miles de páginas pornográficas cuyo tema es el sexo con mujeres embarazadas. Desde su oscura celda hasta los oscuros recovecos de la mente contemporánea, Fray Tomasso sigue teniendo absoluta vigencia.

¿Qué tanto si Owen tiene una percepción algo simple de las necesidades y deseos humanos y cree que todo eso se puede armonizar con la propiedad privada existente? Lo importante es la comprensión de que “no es necesario únicamente que los hombres adquieran conocimiento de la ciencia del mejor modo de producir riqueza, de conservarla y distribuirla, o de la formación del carácter y del gobierno. Es necesario también que sepamos unir esas diferentes partes en tales proporciones y de tal manera de poder formar un núcleo social científico [...] de forma de poderse unir a otros núcleos similares [...] y así el hombre se una al hombre, el núcleo al núcleo, a través de todas las naciones [...] colocando a la tierra bajo la dirección del saber colectivo de la humanidad”.

¿Que usted no cree en los paraísos terrenales? Examine como funciona todo el sistema de publicidad y consumo y verá que no apunta a otra cosa, sólo que promete alcanzarlo individualmente a través del esfuerzo y el mérito. Nuestro inglés, es cierto, no creerá en esa posibilidad individual; por el contrario, cree necesario que “todos tengan amplia participación en la riqueza y que, por lo tanto, el reino de la paz, de la inteligencia y de la simpatía universal reemplace para siempre al de la ignorancia y de la opresión”.

Impresiona que en los falansterios las “pequeñas hordas”, que es como llama Fourier a los grupos de niños, deban realizar tareas penosas como preparación para el trabajo. ¿Que a usted le da mucha impresión imaginar grupos de niños limpiando el lugar de manzanza de los animales? Infórmese sobre la situación de la niñez latinoamericana, el 40% de la cual nace y vive





en hogares pobres e indigentes. Imagínelos revolviendo en la basura para comer o para encontrar algo para vender, perseguidos por la policía, abusados por personas mayores, fracasando en su inserción escolar, muriendo de enfermedades curables. Verá qué nivel de felicidad, inimaginable para ellos, hubieran alcanzado en los falansterios.

¿Qué usted está en contra de todo tipo de dictaduras, aunque sean del proletariado? Marx ha tenido la virtud de preguntarse cómo se transitaría desde una sociedad dividida en clases a una sociedad de iguales. El triunfo político de la clase de los proletarios tenía como objetivos, entonces, tanto vencer la resistencia de las clases opresoras desplazadas del poder como eliminar toda forma de propiedad privada reemplazándola por propiedad social. Esta nueva sociedad iba a dar como resultado “el hombre nuevo”, que no era muy distinto al soñado por muchos otros utopistas.

Y lo que definitivamente actualiza y justifica todo pensamiento utópico es la existencia, persistencia y aumento de la pobreza en nuestras sociedades. Ya la “escuela del desarrollo” agrupada alrededor de la CEPAL<sup>32</sup>, con Prebisch y Furtado como referentes fundacionales, han señalado las relaciones asimétricas como una de las causas de la pobreza en América Latina<sup>33</sup>. O sea, la pobreza no es una causa sino un síntoma. Es síntoma inocultable de la desigualdad permitida, tolerada y en ciertas épocas fomentada como teoría del desarrollo. Si los que más tienen, se dice, logran tener aún más, los que menos tienen se verán beneficiados (¿?). El pensamiento utópico se rebela contra ese síntoma, entendiendo siempre que lo que es necesario modificar para construir otras sociedades son las relaciones entre los hombres.

Como las disfuncionalidades de nuestra cultura resultan evidentes, no se cuestiona tanto esa realidad sino la imposibilidad de modificarla sin producir males mayores. En el cine del siglo XX podemos en-

<sup>32</sup> Comisión Económica para América Latina de las Naciones Unidas.

<sup>33</sup> La otra causa señalada en esta tradición es la productividad del trabajo humano en la región. Cabe decir que desde ese momento hasta ahora esa productividad se ha multiplicado varias veces, pero eso no ha impactado en la reducción de la pobreza, lo que indica la preeminencia de la asimetría como factor de desequilibrio. Esto tampoco nos libera del impacto que efectivamente la productividad del trabajo humano tiene en nuestra vida: se puede tener la libertad de ostentar una baja productividad del trabajo y, como consecuencia, tener menos bienes disponibles. Ahora, si tengo una baja productividad pero, a su vez, quiero igualdad de consumo con grupos humanos más productivos, tenemos un problemilla.





contrar referencias a utopías transformadas en distopías. Es el caso, por ejemplo, de la genial película de Woody Allen, *Sleeper*<sup>34</sup>, o de la no tan genial de Marco Brambilla, *Demolition man*<sup>35</sup>. El intento de construir una sociedad perfecta deriva en dictaduras insoportables que controlan la mente de las personas. Estas sociedades son, en apariencia, pacíficas e igualitarias, pero al precio de eliminar la libertad. Mientras tanto, las resistencias que generan esas dictaduras reivindican el derecho a vivir de acuerdo a los deseos personales y no a las imposiciones que establezca “el líder”, supuestamente, para el bien de todos. Posiblemente esa sociedad libre sea la misma sociedad capitalista: tiene defectos pero “no impone nada” al individuo, salvo qué tiene que consumir, en qué tiene que creer y a quién tiene que odiar.

Lo que se impugna de esas utopías igualitarias es la posibilidad de que alguien –líder, sociedad, comunidad– pueda definir qué es bueno para mí. El viejo tema de Estado e individuo, de ley y deseo, de opresión y liberación. Pero resulta curioso que esos líderes indeseables que comandaban estas sociedades “igualitarias” en las películas mencionadas sean tan parecidos a los líderes que actualmente dirigen un mundo que consagra la desigualdad entre las personas. Aquellos deciden, igual que éstos, qué es permisible y qué no, y son igual de capaces de manejar todas las intrigas necesarias para perpetuarse en el poder<sup>36</sup>.

Curiosamente, siempre que se imagina una sociedad más igualitaria, esta sólo se lograría a costa de la pérdida de libertad. ¿Por qué serán contradictorias la libertad y la igualdad? ¿Por qué al imaginar una sociedad igualitaria ésta se identifica con el control de la mente humana? ¿Qué código oculto en nuestra subjetividad nos lleva a elegir entre lo uno o lo otro?

Las utopías no son gratis, conllevan siempre alguna ingeniería de poder que las haga posibles en el tiempo. Utopía no es sinónimo de anarquía, aunque el

<sup>34</sup> Presentada en español como *El dormilón*, EEUU, 1973. Protagonistas de Woody Allen y Diane Keaton.

<sup>35</sup> Presentada en español como *El demolidor*, EEUU, 1993. Protagonistas de Sylvester Stallone, Wesley Snipes y Sandra Bullock.

<sup>36</sup> Como bien dice Dussel, “si el liderazgo se autonomiza y pretende identificar su propia voluntad como la sede política del poder, se cae en profunda corrupción”, afirmación aplicable a cualquier realidad tanto de derecha o de izquierda. *Cinco tesis sobre el populismo*, Enrique Dussel, 2007.





anarquismo haya tomado mucho de este pensamiento y constituya una de las utopías contemporáneas más consistentes. Tampoco se iguala al individualismo extremo: lo utópico como “hago lo que yo quiero cuando quiero”. Eso no es un defecto de las utopías, es una condición de la vida humana, y no aclaramos de la vida humana en sociedad, ya que no hay otra.

Y la condición de la vida humana tiene componentes básicos imposibles de ignorar a la hora de pensar todos estos temas. Somos seres vivos, no enteramente biológicos ni enteramente espirituales, ni absolutamente sociales ni caricaturescamente individuales, somos lo que somos y, para nuestro bien, conviene no perderlo de vista.





## Capítulo 3

### Si soy así...

... ¿qué voy a hacer?

*Nací buen mozo*

y *embalao para el querer*<sup>1</sup>, nos dice el tango que da nombre a este capítulo. Y así como el varón que protagoniza esa canción no se podía contener cuando veía a una mujer, los seres humanos tenemos algo en nuestra condición que nos hace ser como somos, de una manera que no podemos modificar.

Pero si estamos hablando de cambio social, intentando promover sociedades más igualitarias, ¿cómo es eso de que hay una condición que no podemos modificar? Justamente, ese es uno de los argumentos que se utiliza para defender la idea de que no hay organización social posible que supere al capitalismo ya que los seres humanos seríamos egoístas y todo lo hacemos a partir de nuestros intereses. Siempre será mejor que esos intereses los administre el mercado y no un dictador que diga a cada uno lo que debe o no debe hacer.

Declaramos desde ya que no es nuestro interés internarnos en una búsqueda de la siempre escurridiza y sospechada naturaleza humana. Ya está todo dicho al respecto, desde que somos seres racionales hasta bípedos implumes, desde que somos portadores del pecado original ya en el vientre de nuestra madre hasta que el ser humano se hace a sí mismo, desde la determinación hasta la libertad.

#### 3.1. Cómo quisiera poder vivir sin aire

Siempre se ha tenido en cuenta que los hombres hacemos la historia a partir de ciertas condiciones, pero

<sup>1</sup> *Si soy así*, tango de 1933 con letra de Antonio Botta y música de Francisco Lomuto.





<sup>2</sup> Cornelius Castoriadis,  
*La construcción imaginaria de la  
sociedad*, 1975.

esas condiciones se refieren a dos órdenes distintos: uno de ellos es el desarrollo de la cultura –que incluye la técnica y los dispositivos imaginarios que construyen la sociedad<sup>2</sup>–. Otro de los órdenes, el que queremos destacar en este capítulo, se refiere al sustrato biológico que sustenta al primero. Es estéril una discusión entre biología y cultura: con seres humanos muertos no existe ni biología ni cultura humanas. Cuando Marx afirma que la verdadera naturaleza del hombre es la industria, no consideró necesario aclarar que se estaba refiriendo al hombre vivo, sin el cual tampoco hay industria.

En verdad, cuando hablemos de nuestra condición en este capítulo nos estaremos refiriendo a aquellas cosas que nos acompañan a partir de ser seres vivos. La cultura –el capitalismo, por ejemplo, en este caso– es la manera en que estos seres vivos que somos intentamos reproducir la vida, que antecede y subyace siempre a aquella.

El objetivo de nuestra reflexión es, entonces, mucho más modesto. Trataremos de entender cómo vivimos. No cómo vivimos en el capitalismo o cómo lo hacíamos en las sociedades primitivas o cómo lo haremos en un futuro mejor o peor, sino simplemente cómo vivimos. Respiramos, bien, es una buena nota para comenzar. Ello nos indica que necesitamos de una atmósfera con cierto equilibrio de gases, lo que se dice un ambiente sano. Cualquier proyecto humano que no contemple que respiramos sería bastante inviable, ¿no? La reserva de *algabanchia* que utiliza Harry Potter para contar con oxígeno debajo del agua es muy escasa y, como toda planta mágica, aparece y desaparece cuando quiere.

Cuando nos referimos a cómo somos los seres humanos buscamos estas notas básicas, muchas veces olvidadas, para cuya satisfacción la cultura representa una posibilidad o un riesgo. Porque nada serio se puede decir sobre la relación entre las personas si te-





nemos de éstas una visión que no registre esos condicionantes elementales, invariantes, podríamos decir, para evitar confusiones.

Y lo que hay que asumir, para dejar de quejarnos de la naturaleza humana, es que somos seres depredadores. No en el sentido moral, no como una especie que nos gusta hacer el mal, sino más literalmente, como todo lo vivo, que sólo puede subsistir apropiándose y destruyendo lo otro. ¿Lo podemos hacer con más o menos gracia? Sí. ¿Podemos hacerlo de manera de no hipotecar nuestro futuro? Probablemente. Pero nunca dejaremos de necesitar apropiarnos de elementos del entorno interrumpiendo a su vez su ciclo vital, para asegurar nuestra propia supervivencia.

¡Ay! ¡Qué feo que suena! Bueno, qué se le va a hacer, si soy así, como dice el tango. Pero, dirá usted con razón, todos podemos cambiar. Sí, respondemos, pero dentro de determinados márgenes. No podemos no respirar, no podemos no alimentarnos. Bueno, agrega el lector perspicaz, en lo de respirar no me meto, pero en lo de comer, hay tantas formas de comer... No necesariamente debemos matar a otros animales para alimentarnos.

En nombre del buen vivir, la responsabilidad ecológica y la dignidad de la humanidad se intentan vías de mejora de muy distinto tipo. Más allá de sus intenciones, algunas de estas propuestas parecen alejarse bastante de describir los mecanismos culturales que arrojan los resultados indeseables y, en ocasiones, terminan ocultándolos.

¿Cómo decir que somos muchos en el planeta sin ser acusado de “malthusianismo”<sup>3</sup>? ¿Cómo afirmar que el deterioro ambiental es el resultado de la vida humana sin exculpar a las grandes empresas que hacen de la destrucción de los recursos naturales su principal fuente de ganancias? ¿Cómo deconstruir el objeto “río”, “bosque” u “oso Panda” para volver a construir

<sup>3</sup> “Ningún país en desarrollo puede soportar ritmos de crecimiento del 2 o 3% al año. Jamás saldría del abismo de la pobreza y sufrimiento acumulados durante siglos”. Fidel Castro, en *Conversaciones con Frei Betto*, 1985.





un sujeto que sea “hombre en el mundo”? ¿Cómo afirmar que es tan deudor de la cultura capitalista el concepto de “lucha por la vida” como el de “derechos de la naturaleza”?

¿Así que toca empezar por el comer? Bien, ¿sabe qué?, la expresión somos lo que comemos es parte de una lista posible que incluye todos los aspectos de la vida humana. Cualquier ámbito de la vida se puede asociar, indebidamente, claro, con lo que somos. En esa clave, también somos lo que respiramos, somos lo que pensamos, somos lo que hacemos a los demás, somos lo que nos hacemos a nosotros mismos, somos lo que leemos, y así de seguido. En verdad, no somos “lo que” comemos sino que somos “porque” comemos. Pruebe a no comer y sus deudos comprobarán la justeza del conocido adagio: “no somos nada”.

Pero no es lo mismo comer vegetales que comer animales. La ingesta de animales exagera nuestra animalidad, nos hace belicosos, intolerantes y asesinos. ¡Guau! En la Ciudad del sol pensaban así y “al principio rehusaban sacrificar animales, por parecerles cruel. Pero después consideraron que también era crueldad cortar hierbas, las cuales tienen igualmente vida y sentidos y, por lo tanto, se verían obligados a perecer de hambre en el caso de seguir radicalmente el criterio primitivo”<sup>4</sup>. Puede ser, nos dice un tercero que sólo aprueba comer aquellas cosas que la naturaleza nos ofrece, como por ejemplo una fruta caída de un árbol. Absténgase, amigo, no cometa ese crimen. Esa fruta caída es parte de un ciclo de vida que, si usted la ingiere, interrumpirá produciendo la muerte de la planta futura que iba a nacer de esa semilla. No es así, dice un cuarto, porque sabemos que las semillas atraviesan el tracto digestivo de muchos animales y así fertilizadas vuelven a la naturaleza. No queremos ser groseros, pero no lo imaginamos tragando y expulsando el carozo del durazno, por ejemplo, y tampoco

<sup>4</sup> Campanella contraataca. *La Ciudad del Sol*, 1602.





nos imaginamos cómo esas semillas volverán a germinar una vez depositadas en las cloacas de las ciudades donde vive la mayoría del género humano.

Les proponemos a todos estos contradictores una solución más simple, ¿por qué cada uno no come lo que quiere y lo que le parece apropiado sin hacer de la ingesta la culpable de los graves problemas que atraviesa la cultura humana? De esta manera podríamos, también, despejar la ilusión de que modificando lo que comemos resolveremos los graves problemas que enfrenta la especie. Nos ahorraremos también inmensos problemas filosóficos, como por ejemplo: ¿por qué es aceptable comer el atún pero oprobioso comerse un delfín? ¿Es más cruel matar un animal y comerlo o ingerir viva una verdura fresca y dejar que muera lentamente a manos de nuestros jugos gástricos luego de haberla despedazado con nuestros dientes? La dulce miel sólo la podemos saborear luego de habérsela robado a las abejas que la habían producido para su sustento y no para el nuestro. Pensándolo en clave de moral humana, destrucción, muerte, robo, son las claves de nuestra nutrición, como la del resto de los seres vivos. Lo agonístico en la vida no parte de los errores humanos, ni siquiera de los sistemas de opresión, sino de existir en el mundo y, en lo que respecta a la alimentación, es una lucha a muerte.

Pero, pero, pero... Usted cuestiona cosas que todo el mundo sabe, por ejemplo, que el delfín es más inteligente que el atún. Ahí ya estamos más cerca de encontrarle una salida a estas perplejidades. Usted dice que, según lo que nosotros sabemos o creemos, el delfín tendría cierta inteligencia que no poseería el atún. O también podríamos decir: el delfín expresa conductas que nos hacen suponer que posee cierta inteligencia, al menos como entendemos la inteligencia en nosotros mismos, y del atún no tenemos ni idea de qué tipo de inteligencia pueda tener. Entonces, la máxima que se obtendría del caso sería: es preferible comerse





<sup>5</sup> Serie norteamericana del mismo nombre creada en 1964 por Jack Cowden. Es protagonizada por dos niños que viven divertidas y riesgosas aventuras con un delfín llamado Flipper.

<sup>6</sup> ¿Pero usted en serio quiere comerse un delfín? sigue insistiendo el polemista imaginario, incluso en las notas. No, amigo, creo que me caería pesado. Pero le pregunto yo ahora: ¿usted está seguro de no ser víctima de una estrategia de marketing? ¿Es posible comprobar que esos pescadores profesionales revisan la carga de sus redes cada vez para que si algún delfín quedó atrapado en ellas sea devuelto al mar de manera inmediata antes de que deje de funcionar su soporte de vida?

<sup>7</sup> *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*, escrito por Miguel de Cervantes y editado por primera vez en 1605. Tomo I, Capítulo 11.

<sup>8</sup> El mismísimo, Tomo I, Capítulo 2.

a seres menos inteligentes que a seres más inteligentes. ¿Por qué? Evidentemente porque los seres más inteligentes son más parecidos a nosotros; comerse a Flipper<sup>5</sup> es como comerse a un hermano, casi un caso de antropofagia. O sea, que hay una escala: seres más comibles, seres menos comibles; seres inferiores, seres superiores. En la Ciudad del sol ya habían llegado a la conclusión de que “las cosas inferiores han sido producidas en beneficio de las superiores”. Es lo mismo que piensa el tigre cuando se come a la gacela, o que pensaría si tuviera el tipo de constricciones que tenemos nosotros a la hora de pensar<sup>6</sup>.

¿Qué hacían los cabreros mientras Don Quijote les contaba las maravillas de la Edad de Oro?<sup>7</sup> Créanlo o no, en vez de sólo estar embobados con su relato —que lo estaban—, ellos comían. Y Sancho Panza también comía. Y finalmente, hasta Don Quijote comería, ya que sabía “que el trabajo y el peso de armas no se puede llevar sin el gobierno de las tripas”<sup>8</sup>. “Las tripas”, qué expresión más desaliñada, hoy diríamos más propiamente “aparato digestivo”, que sabemos que existe porque lo estudiamos en la escuela y porque alguna vez, después de un atracón, nos duele la panza. Todo él se gobierna por un sistema automático que no participa de la sensibilidad consciente de los sentidos.

Efectivamente, muchos de los dispositivos imprescindibles para la vida funcionan independientemente de nuestra conciencia. La medicina denomina sistema nervioso autónomo al que regula parte de nuestra digestión. Y este sistema no es el único dispositivo de estas características. Pero que sean independientes de nuestra conciencia no quiere decir, claro, que sean independientes de nuestro cuerpo: sus terminales nerviosas lo recorren desde la cabeza pasando por la médula espinal hasta los órganos específicos que regula, o al revés. Son sistemas autónomos de nuestra conciencia, accedemos a ellos a través del conocimiento pues la sensibilidad que generan no apa-





rece en los planos de nuestro pensamiento. Nadie siente cómo su estómago hace la digestión o el intestino nutre al organismo. Quizás ese tipo diferenciado de sensibilidad ha relegado su consideración en relación con fenómenos como los espirituales, a los que percibimos de manera más o menos constante, al menos en la vigilia<sup>9</sup>.

Nuestra espiritualidad sería autosuficiente si pudiéramos alimentarnos con ideas, sentimientos, impulsos de la voluntad. Pero eso no resulta posible o al menos no sabemos cómo hacerlo. Ni aun los alimentos sintéticos ofrecen esa oportunidad ya que los mismos también obtienen sus componentes del medio que nos rodea. Como el resto de los seres vivos, para mantenernos en ese estado debemos tomar algunas cosas de nuestro entorno y devolver el resultado de nuestros procesos.

La alimentación ha sido, desde siempre, algo esencial para la vida en general, incluyendo la vida humana: es nuestra primera necesidad y a la satisfacción de la misma concurren muchos de nuestros dispositivos sociales. Gran parte del conocimiento valioso de la humanidad se refiere a cómo producir alimentos y la cultura ha establecido qué se come, cómo se come, cuándo se come<sup>10</sup>. A pesar de ese conocimiento y de esa centralidad del alimentarse, hoy el hambre sigue asolando distintos lugares del planeta y, en otros, son muchos los que obtienen una alimentación deficitaria o deben realizar inmensos sacrificios para obtener el sustento básico. Y claro que el problema no es, una vez más, de la “naturaleza”: hoy contamos con la capacidad de producción necesaria para que se alimente toda la humanidad aunque ésta siga creciendo. El problema lo constituye la manera en que nos relacionamos los seres humanos que hace que, gran parte de nosotros, no podamos, a través de nuestras interacciones sociales, apropiarnos de esos alimentos potencialmente disponibles.

<sup>9</sup> Quizás el sueño sea un patio donde salen a jugar diversas sensibilidades, a tenor de las teorías de los sueños cinestésicos; serán pistas para los que se apasionen por estos temas.

<sup>10</sup> Si el aire para respirar también debiera ser obtenido con el trabajo humano, con seguridad existirían multitud de regulaciones para el respirar como hoy existen para el comer.





Quizás en algún futuro los seres humanos deban establecer cuántos miembros de la especie puede sustentar el planeta, pero claramente no es un tema actual. Y aun si llegara esa situación límite, su resolución siempre tendrá que ver con una triangulación entre cultura, recursos y consumo, una nueva Santísima Trinidad que deberá asumir la difícil tarea de responsabilizarse por ese futuro.

En una tradición donde entre el cuerpo y el alma ésta fue valorada como esencialmente humana y aquél despreciado por tener todo en común con el resto de los animales, resulta comprensible que se tienda a disimular el carácter depredador del ser humano, a pesar de la sabiduría del refrán latino de que *primum vivere* y todo lo demás.

Los seres humanos hemos tomado conciencia no sólo de nuestra racionalidad sino también de nuestra espiritualidad en su conjunto. La dimensión intelectual-espiritual-racional –para cubrir distintos enfoques y no meternos en líos–, ha resultado muy satisfactoria para nuestra propia autoestima. Nos hemos sentido siempre diferentes al resto del reino animal; incluso tuvimos la osadía de crear a los dioses para poder ser creados luego por ellos. Robarles el fuego no fue fácil, lo puede atestiguar Prometeo<sup>11</sup>, pero lo tenemos definitivamente con nosotros.

Sin embargo, esa dimensión de la vida humana, tan relevante, creadora de cultura y ventaja decisiva para imponernos en la lucha por la vida, no alcanza para mantenernos vivos. No parece creíble que tales capacidades dependan de poder respirar, pero créame, sí dependen. La incongruencia de que algo tan sublime dependa de algo tan automático, que hasta hacemos sin pensar, ha de haber sido un fuerte estímulo para inventar la inmortalidad del alma. No nos pareció creíble que tales luces se extinguieran sólo porque nos atoramos con una galleta.

<sup>11</sup> Prometeo es uno de los titanes de la mitología griega. Atrevido, roba el fuego del Olimpo para dárselo a los hombres. No le cayó bien la broma al engañado Zeus y lo encadenó en alguna montaña del Cáucaso, donde un águila le comía durante el día el hígado, pero como Prometeo era inmortal, el órgano se regeneraba durante la noche y el suplicio se reiniciaba al día siguiente. No se aguantan una broma estos dioses. Sin los Prometeos, ¡qué oscura y fría sería la Tierra!





No obstante, la posibilidad de nuestra vida está indisolublemente unida a la posibilidad de respirar. La cultura humana está sospechada de afectar esa condición básica para la vida en el planeta –su atmósfera–, no tanto para resolver necesidades de la especie, sino para permitir que una parte minoritaria pueda acumular dinero utilizando como combustible barato los hidrocarburos disponibles en la corteza terrestre. No hay que gastar nada en fabricarlos, sólo se trata de detectarlos y extraerlos, a diferencia, por ejemplo, de una central hidroeléctrica o de la generación de energía eólica, que requieren de inversiones. Si gasto menos gano más, sería el apotegma que guía a esta minoría de la especie humana, y donde ese gasto no se mide en recursos planetarios sino solamente en las monedas que tienen o dejan de tener a su disposición. Pero claro que no sólo se trata de los combustibles que usamos, también tienen incidencia en la calidad de nuestra atmósfera los herbicidas y fertilizantes aplicados en la agricultura, la deforestación, los artefactos bélicos que hacemos estallar y otras prácticas que forman parte de esta cultura.

En tanto no podemos garantizar a largo plazo la calidad del aire, hemos logrado extinguir a otros seres vivos por nuestra manera de habitar el planeta, si bien no sólo para alimentarnos, pero básicamente para ello. Claro que el hombre no es la única causa de extinción de otras especies ni la principal. Los cambios climáticos, la acción de otros depredadores, distintos eventos geológicos, han colaborado decisivamente en que cada vez sean menos las especies vivas que cohabitan la Tierra con nosotros. Y la principal manera de extinción producida por el hombre no ha sido sólo la destrucción directa, como la producida por la caza para alimentarse o la utilización de árboles para construir viviendas y como combustible, sino también la indirecta debido a la expansión de su hábitat que ha eliminado o restringido severamente el hábitat de otros seres vivos, de manera tal que no pudieron





sobrevivir o se ven reducidos a su mínima expresión con riesgo cierto de extinción. También cabe aclarar que algunos procesos de lucha del ser humano con otros seres vivos se han dado por la peligrosidad que estas especies representaban para el propio hombre, ya sea directamente para su vida o por el daño que producían en sus fuentes de alimentos.

Sabemos que estos puntos de vista son impugnados por ciertas corrientes de pensamiento denominados de defensa de la naturaleza que consideran, al igual que Rousseau, que “todo sale bien de las manos del creador, todo se estropea en las manos del hombre”<sup>12</sup>. Se nos va a permitir disentir profundamente de este punto de vista que identifica a la “naturaleza” con la perfección y a lo humano con lo artificial y dañino. Y esto no quiere decir que la actividad del ser humano en el planeta no sea dañina. De hecho lo es, pero no en oposición a una naturaleza sabia sino como resultado de un sistema social que en pos de la obtención de ganancias justifica cualquier tipo de deterioro del ambiente.

La vida presupone elecciones y acción sobre el entorno. Muchas de estas acciones están determinadas por situaciones muy puntuales. En la precordillera argentina el habitante rural debe luchar a brazo partido contra el puma –en verdad se llama así al león americano– y el cóndor. La base de su economía es la cría de ganado menor, principalmente cabras. Ambos depredadores hacen mucho daño ya que la cabra, y los cabritos en especial, constituyen parte de su cadena alimenticia. Algunos amigos me han explicado que eso es culpa del hombre, quien ha reducido el hábitat de estos ahora competidores por alimentos. Bien, así sea, ¿cuál es entonces el hábitat del hombre?, ¿dentro de qué límites debemos permanecer los siete mil millones de seres humanos que somos?, ¿cómo hará entonces para alimentarse el hombre una vez circunscripto su hábitat?<sup>13</sup>

Pero, además, no se entiende por qué tiene de-

<sup>12</sup> *Emilio, o de la educación*, Jean-Jacques Rousseau, 1762. Este libro fue quemado en París y Ginebra cuando apareció, no por esa frase, claro está, sino por fundamentar que para educar en el bien no es necesaria la religión.

<sup>13</sup> Aclaración quizás innecesaria: las verduras no crecen en la verdulería ni los pollos en las góndolas de los supermercados.





recho a comer el puma y no el hombre, o por qué es legítima la vida del cóndor y no la de la cabra. En fin, la idea de una naturaleza buena e increíblemente organizada, que hace todo bien, dista mucho de poder contar con ejemplos que la sustenten.

No vemos ningún problema moral en esto, sólo una especie que actúa poco inteligentemente sobre qué y cómo preservar la diversidad biológica, la cual, aunque no lo sepamos muy bien, parece tener alguna relación con el equilibrio del planeta. Por ejemplo, sin ir muy lejos, la eliminación sistemática de gatos por ser considerados representantes del demonio durante la Edad Media europea es probable que haya sido uno de los factores de la expansión incontrolable de la población de roedores transmisores de la llamada peste bubónica. O sea que, no sólo destruimos para alimentar al monstruo de nuestro cuerpo; a veces ciertas matanzas ocurren para satisfacer al monstruo de nuestra alma. No otra cosa son las guerras donde matamos miles de congéneres a los que ni siquiera comemos. Humano, demasiado humano<sup>14</sup>, diría el filólogo alemán.

El verdadero problema moral no parece ser si debemos competir con una u otra especie en la lucha por la vida, sino si otros seres humanos pueden ser puestos en el lugar de especímenes con los cuales competir. El problema ni siquiera sería si nos comemos a la cabra, a la lechuga o al puma: el problema parecería ser que muchos aspectos naturalizados de nuestra cultura nos llevan a la necesidad de comernos a otros congéneres. Un canibalismo moderno que tiene bellos nombres como propiedad privada, dinero o méritos.

No está aquí en discusión la necesidad de aumentar la conciencia ecológica de la especie y, sobre todo, la necesidad de detener la destrucción planetaria a manos de las elites que se favorecen con ello. La situación del ambiente es lo bastante delicada para que sea necesario un movimiento político y social de en-

<sup>14</sup> Friedrich Nietzsche, *Humano, demasiado humano*. "La observación directa de sí mismo no basta, ni con mucho para conocerse; tenemos necesidad de la historia".





vergadura para no quedarnos sin casa. Es necesario terminar con la fantasía generada por alguna traducción de que el ambiente es un medio donde se desenvuelve el hombre, hasta se lo denomina muchas veces “medio ambiente” para diferenciarlo del “medio económico” o del “medio social”. El ambiente no es un medio para existir, es el todo de la existencia.

Dicho eso, es fácil exigir al africano que conserve a los elefantes que desertifican su tierra y al asiático que defienda al oso panda conservando la caña de bambú, al catamarqueño que no cace al puma yendo a comprar su comida a la ciudad y al santiagueño que no tale en los bosques nativos para hacer carbón de leña. Todo eso ocurre lejos de nosotros, no afecta en apariencia nuestra vida. A mí siempre me produce desconfianza toda prédica que se refiere a lo que deben hacer los otros, incluida la ecológica.

Pobre elefante, pobre oso panda, pobre puma, pobre cóndor, pobre bosque nativo, pobre hombre, pobres seres vivientes que no pueden sobrevivir dejando intacto su entorno. El problema, a nuestro entender, no es que el hombre modifique su entorno, eso es lo propio de todo ser vivo. Sí podemos aspirar, sin duda, a que lo realice de manera beneficiosa para los seres humanos que viven hoy y que vivirán en el futuro. Y eso sólo se puede hacer desde la política, desde los acuerdos que puedan regular acciones tendientes al bien común. Y mientras la política esté dominada por los intereses económicos de las minorías planetarias, es difícil esperar que esto cambie. Parece una cortina de humo difuminar la responsabilidad por el deterioro ambiental en el género humano o a los consumidores irresponsables.

Aquí aparece siempre la tentación de dejar esos temas en manos de la ciencia. Craso error, la ciencia está tan desorientada como el resto de la humanidad al respecto. Desde el fracaso en las predicciones de los efectos del calentamiento global hasta la destrucción





que, en nombre de esa ciencia, se hizo en varias ocasiones de sistemas milenarios de conservación de la tierra cultivable y de su riego, pasando por el permanente cambio de teorías y enfoques sobre los mismos problemas, la ciencia se muestra como lo que es, un saber probabilístico. Claro que con el uso de la ciencia tenemos más posibilidades de enfrentar los retos que tenemos por delante, siempre que logremos entender que la ciencia no produce la verdad sino un relato –sujeto a ciertas reglas– sobre el mismo mundo donde ya existen otros relatos. Hoy se está “descubriendo”, después de haber revolucionado los métodos agrícolas con una inversión increíble de químicos, que probablemente haya que rotar los cultivos para evitar deterioros mayores en la capa fértil del planeta, cosa conocida desde antiguo. La ciencia, sospechosamente, siempre recomienda lo que se vende y produce dinero para los que pagan la investigación científica.

Otra de las tentaciones es atribuir la depredación a las empresas capitalistas eximiendo al resto de la humanidad de responsabilidades al respecto. No se trata, a nuestro entender, de enfrentar ciudadanos buenos y empresas malas. No sólo porque los ciudadanos buenos consumen habitualmente todo aquello que producen las empresas malas, sino porque todos responden al mismo fenómeno de la sobrevivencia. La selva paranaense en el noreste argentino, sureste de Paraguay y sur de Brasil, ha sido depredada regularmente tanto por inversionistas como por colonos e, históricamente, estos últimos han sido los principales desmontadores de dicha selva para conseguir tierras donde sembrar yerba mate y té, productos que podían ser vendidos por dinero en el mercado y así satisfacer las necesidades de esas humildes familias. Los grupos económicos que luego reemplazaron esos cultivos por monocultivo de pino con destino a papel aumentaron el desmonte, pero también “compraron” la tierra ya desmontada por los colonos<sup>15</sup>.

Otros procesos, como los ocurridos en la selva

<sup>15</sup> Las comillas del “compraron” se deben a la cantidad de anomalías y abusos que esas adquisiciones incluyeron e incluyen actualmente.





salteña o los montes santiagueños –territorios con más baja densidad poblacional–, están más directamente vinculados a intereses de inversionistas externos a la región y empobrecen el hábitat de todos, incluido el de los propios seres humanos. O sea, el deterioro del ambiente tiene varias causas concurrentes, algunas más relacionadas con la sobrevivencia de personas y familias y otras al deseo irrefrenable de obtener ganancias por parte de las grandes corporaciones e inversionistas privados.

Pero volviendo a nuestro tema, no queremos distraernos de la búsqueda de esas notas básicas de la vida humana. Lo que queremos es insistir en que no existe tal cosa como la posibilidad de vivir sin modificar la naturaleza. Eso lo hace el ser humano tanto como todos los seres vivos. La diferencia es que las posibilidades de acción de nuestra especie son cualitativa y cuantitativamente muy superiores a las del resto y que la manera en que los seres humanos nos relacionamos con nuestro ambiente está mediada por la cultura, lo que implica restricciones y posibilidades de índole diversa.

Dicho de otra manera, hay modificaciones positivas de nuestro entorno y otras negativas. La disminución de los bosques y las consecuencias climáticas a ello asociadas son muy graves para la vida en el planeta. Pero el descubrimiento de vacunas y antibióticos con los cuales protegernos de virus y bacterias lo consideramos positivo, aunque viola claramente el derecho a la diversidad biológica. Una vez más, ¿qué está bien eliminar y qué no? Volvemos al mismo resultado que con lo que se come, eso depende de una escala de valores aportado por la cultura. Si la vida humana será más valorada por nosotros que la vida de la bacteria, entonces está bien el antibiótico; preservamos ésta, aniquilamos aquélla. No hay una clave en la naturaleza que ordene estas prioridades porque, en verdad, no hay naturaleza al margen del hombre.





Y aunque las privaciones de una parte importante de la especie no tienen que ver con el número de sus individuos sino con su cultura<sup>16</sup>, el crecimiento de la humanidad tampoco puede ser ignorado a la hora de buscar soluciones. Hemos encontrado frecuentemente en nuestros trabajos la reivindicación de formas de vida recordadas como exitosas o menos agobiantes que las actuales, pero que respondían a necesidades de grupos poblacionales mucho más reducidos.

El primer ejemplo, claro está, es el del crecimiento acelerado de las ciudades. En éstas se han producido dos movimientos simultáneos que llevan a grandes segmentos de la población a vivir en condiciones catastróficas: por un lado, la tecnología ha venido reduciendo permanentemente los puestos de trabajo tanto en la industria como en los servicios, incluido el comercio; pero, por el otro, la migración de población rural o de pequeños pueblos a la ciudad –motivada en muchos casos por la misma incorporación de tecnología en las labores agrícolas– ha hecho aumentar el número de demandantes de trabajo.

En comunidades rurales que no han sufrido procesos de despoblación absoluta<sup>17</sup>, los mecanismos sociales más o menos exitosos, tendientes a la apropiación de medios de vida para todos sus integrantes, fueron contemporáneos a cuando esas comunidades estaban integradas por muchas menos personas. Relatos, en general de los ancianos o de personas adultas informadas por ancianos, sobre épocas que se recuerdan como exentas de pobreza y hambre, coinciden con la existencia de comunidades donde vivían entre el 10% y el 30% de las personas que viven hoy. Más allá de la tendencia a creer que “todo pasado fue mejor”, es comprobable que esas comunidades pasan actualmente penurias severas.

Claro que entre población y recursos disponibles siempre media la productividad del trabajo humano, y ésta ha ido aumentando ininterrumpidamente. Sólo

<sup>16</sup> Recordamos la nota incluida en la Introducción sobre la utilización que hacemos del término “cultura”, como todos aquellos recursos y dispositivos con que cuenta una sociedad, grupo o época para reproducir la vida.

<sup>17</sup> No hemos encontrado en nuestras experiencias poblaciones rurales que no hayan sufrido procesos de migración importantes. Si igualmente, a pesar de esas migraciones, aumentó significativamente el número de sus habitantes, la llamamos “despoblación relativa”. En otros casos, la migración tuvo tales proporciones que en esas regiones vive mucha menos gente que 50 o 100 años atrás. A esto último llamamos despoblación absoluta.





queremos señalar que la nostalgia por modos de vida anteriores, cuando se transforma en intentos por volver a instaurar aquellos sin registrar adecuadamente que se trata de agrupamientos poblacionales que han sufrido importantes modificaciones cuantitativas y cualitativas, en muchas ocasiones deriva en frustración, desperdicio de energías y dolor humano.

La modificación de los patrones de producción, distribución y consumo está siempre regulada por las pautas culturales. Cada cultura ha inventado sus propias fórmulas para mediar en estas relaciones de la especie con la naturaleza y ha establecido, consecuentemente, los mandatos que las personas debemos seguir para sobrevivir. Se trató siempre de generar un orden que garantizara la provisión de aquello que este ser depredador necesita para vivir y reproducirse, tal como nos ha sido ordenado<sup>18</sup>. No importa que esos recursos construyeran la cultura del don o la del capitalismo salvaje, en ambos casos cumplirían la misma función: proveer de medios de vida. No está claro si siempre se puede comparar el nivel de eficiencia de cada constelación cultural en relación con ese fin; parece un objetivo más modesto y valioso detectar las disfuncionalidades de nuestra cultura y bregar por superarlas.

<sup>18</sup> “Fructificad y multiplicaos”. Génesis, 1, 28.

### 3.2. Vigilar y trabajar

Pero, en verdad, hablar de que la cultura regula las relaciones de los hombres con la naturaleza es una expresión un poco simplificada sobre el tema. En realidad, la cultura lo que determina son las normas de relación entre los seres humanos para lograr aquellos objetivos. ¿Por qué esas normas establecieron asimetrías entre las personas? ¿Por qué las culturas conocidas se han constituido sobre la desigualdad de las personas cuya vida regula? No lo sabemos. La necesidad de sobrevivir juntos, única posibilidad de so-





brevivencia real, podría haber generado los más amplios sistemas de colaboración y fraternidad entre los seres humanos. Podemos creer, con Bachofen<sup>19</sup>, que hubo un estadio de igualdad absoluta entre los seres humanos, pero las razones que lo habrían permitido, según esas explicaciones, no son tan agradables: esos grupos humanos eran tan precarios en su capacidad para obtener medios de reproducción de la vida, que no había ningún excedente que alguien pudiera apropiarse en desmedro de otro.

¿Es la naturaleza de todo ser vivo –o sea, de todo ser depredador– ser egoísta y acaparar para sí aquello que considera favorecerá su existencia individual? ¿Riquezas, honores, medios de defenderse y atacar a otros, posibilidad de abusarse de sus semejantes? Tampoco lo sabemos y, a esta altura, tampoco parece importante: lo importante es saber lo que queremos hacer de ahora en adelante, teniendo a la vista las disfuncionalidades crecientes de la cultura en la que vivimos.

Cada constelación cultural ha establecido normas disciplinarias para controlar esas relaciones entre las personas. Los premios y los castigos se orientan, justamente, a lograr determinadas conductas. Como ejercicio intelectual, hasta aquella sociedad primitiva igualitaria, de haber existido, sólo podemos imaginarla para su reproducción exitosa como portadora de una disciplina producida por sus creencias y más o menos adecuada a su realidad. Los sistemas disciplinarios que genera cada cultura parece que pueden oscilar entre dominación y libertad, sin poder nunca lograr instalarse en uno solo de estos márgenes. Y muchas veces, claro, esos sistemas van perdiendo eficiencia a medida que cambian las condiciones de vida de la especie<sup>20</sup>.

La sociedad de la escasez<sup>21</sup>, que se inaugura a partir de la abundancia de la sociedad industrial, ha tenido un alto impacto en diversos aspectos de la subje-

<sup>19</sup> Johann Jakob Bachofen fue un suizo que anduvo haciendo de las suyas entre 1815 y 1887. Sus trabajos antropológicos postularon cuatro fases en el desarrollo de las civilizaciones humanas. La primera de ellas describe sociedades nómades de cazadores y recolectores. Esta descripción fue inspiradora de la definición de “comunismo primitivo” adoptada por Marx y Engels cuando describen una etapa donde la productividad del trabajo humano era tan baja que no había posibilidades de apropiación de excedentes. No estaríamos, entonces, frente a un dispositivo cultural de igualdad sino ante la imposibilidad de producir desigualdad social por razones ajenas a las decisiones humanas.

<sup>20</sup> ¡Ah! Lo pescamos. Resulta que el autor vuelve a meter por la puerta a las “fuerzas productivas” que había tirado por la ventana. En verdad, las condiciones de vida de la especie guardan relación tanto con el desarrollo técnico como con otros descubrimientos que la especie va realizando e implementando, como el lenguaje, por ejemplo.

<sup>21</sup> Este ha sido un tema que hemos tratado en *Las Aniótropes y el Rey Midas. Abundancia y escasez: la batalla final*, 2013, y en otras oportunidades. Se refiere a la característica de nuestra cultura, donde es la escasez la que otorga valor a las cosas. La abundancia que promueve la sociedad industrial a partir de la producción maquinizada no se opone a aquélla, sino que la presupone para maximizar sus ganancias.





tividad humana, entre ellos, la disciplina para el trabajo. La ecuación es muy simple, si no trabajas no comes. ¿Qué diferenciaría esa compulsión al trabajo de la que tuvo la humanidad en épocas anteriores?

En algunos aspectos no parece haber diferencias, pero en otros sí. El esclavo trabajaba por su sustento, pero compelido por la amenaza sobre su vida si no cumplía con las órdenes del amo. El trabajador moderno negocia en parte sus condiciones de trabajo, su vida no corre peligro directo y, en términos generales, esos vínculos están recubiertos con una apariencia de libre negociación.

Respecto a otras dinámicas de trabajo que también incluían servidumbre y relaciones asimétricas también se han producido otras modificaciones. Pensamos principalmente en dos diferencias: la primera sería que se redujo notablemente la parte de la humanidad que organizaba el trabajo por cuenta propia. Campesinos, artesanos, comerciantes, tomaban sus decisiones con respecto a la organización de su trabajo. Esto no significaba que estaban libres de abusos; todos ellos tributaban de distintas maneras para mantener una nobleza dedicada a actividades parasitarias, pero tenían una autonomía mucho mayor que la que luego tuvieron ellos mismos transformados en obreros o en las sucesivas generaciones de trabajadores organizados en el sistema de fábrica o compañía. El objetivo de esa subjetividad ya no era cumplir con el encargo del cliente ni lograr determinada producción de granos para el bien pasar; por el contrario, la motivación se transformó en el cumplimiento de la orden del capataz; quien a su vez atendía a la dada por su jefe y éste a la impartida por su patrón. La motivación pasó del trabajar al obedecer; aquello ya era pesado, por lo tan conocido del “sudor de la frente”; pero la centralidad de la obediencia en la nueva dinámica social perfeccionó el dominio sobre las personas bajo una apariencia de libertad y libre contratación.





La segunda modificación fue que esta nueva forma de esclavitud exacerbó la competencia de todos contra todos. La guerra entre naciones, dinastías o grupos religiosos pasó a ser la guerra de cada uno con cada uno<sup>22</sup>. Cada persona debe competir con otra persona por el mismo trabajo, ya sea de una manera vil, realizando las mismas tareas por menos dinero, o de una forma políticamente correcta: capacitándose, acumulando títulos de grado y posgrado para poder presentarse como un esclavo mucho más deseable. Una vez ingresada la persona en la organización sólo le queda el recurso de contar *las mil y una noches*<sup>23</sup> que durará su empleo hasta que una modificación en las demandas del mercado o en la tecnología utilizada lo haga desaparecer.

Esta disciplina introducida en el trabajo humano tuvo diversas consecuencias. Una de ellas ha sido la creciente productividad del mismo: la aplicación de la innovación técnica ya no dependía de su aceptación por millones de productores, sino que se transmitía a través de la cadena de mando industrial. Aquella superación tecnológica, causa y efecto del desarrollo científico, se vio decididamente impulsada por el afán de riqueza que la nueva industria prometía.

Otro efecto ha sido la desresponsabilización por el sentido último del trabajo. A conjurar ello se orientan todas las técnicas motivacionales aplicadas a organizaciones laborales. *Misión, Visión*<sup>24</sup>, y otras galimatías que las empresas intentan inculcar en sus empleados tienen el objetivo de suscitar interés en una materia que claramente no puede suscitarlo. El único interés verdadero del trabajador es recibir su paga al final de la quincena, del día o del mes, y puede sobreadaptarse a niveles increíbles para lograrlo.

La disciplina del trabajo establecida por la cultura del capitalismo fundamenta la desigualdad de un modo desconocido anteriormente en la historia humana. Que alguien fuera noble y alguien siervo no era

<sup>22</sup> Como en la película *Le couperet*, (La corporación en español). Su protagonista es desplazado del mercado de trabajo y para reinsertarse va asesinando a los competidores que podían aspirar al puesto de trabajo que él pretende. Francia, 2005.

<sup>23</sup> *Las mil y una noches*, recopilación de cuentos fantásticos probablemente de distintas regiones de Asia y África. El primer compilador conocido es Abu Abd-Allah Muhammad el-Gahshigar, en el siglo IX. Perteneció al género de relatos enmarcados, en este caso en la historia de Scheherezade, esposa de un Sultán que tenía una esposa por día matándola al amanecer. La astuta, y seguramente sensual Scheherezade, la noche de su boda comienza a contarle un cuento que deja inconcluso para terminar la siguiente noche, conservando de esa manera el interés de su esposo y su vida. Algunas versiones circularon con el nombre de *Las mil noches y una*, dando a entender que siempre habría una noche más. Usted conoce algunos de esos cuentos, como son "Aladino y la lámpara maravillosa", "Alí Babá y los cuarenta ladrones" o, "Simbad el marino".

<sup>24</sup> Aunque se pagan consultorías para determinar la misión y la visión de las empresas, estas son siempre las mismas. Misión: ganar dinero para los accionistas. Visión: a como sea.





muy fácil de fundamentar racionalmente, debían concurrir mitos y discursos religiosos fantásticos para alcanzar la aceptación de esta situación, lo que no se lograba siempre. Aun en las sociedades antiguas conocemos críticas certeras a la práctica social de la esclavitud como artificial e injustificada. Pero la jerarquía que establece el trabajo capitalista tiene un aspecto de racionalidad mucho más difícil de penetrar.

Parece evidente que es mucho más importante el trabajo del ingeniero vial que el del que maneja la pala mecánica, ya que será aquél quien le indique a éste cuánta tierra debe mover para construir el terraplén que sostendrá la autopista. El ingeniero y el maquinista no tienen la misma responsabilidad, no ganan el mismo salario y no son iguales, aunque el resultado del trabajo es obra de los dos; no existiría el terraplén si estuviera sólo el ingeniero o sólo el maquinista. Pero hombre, dirá usted, la diferencia es muy clara: hay muchos más maquinistas que ingenieros. Bueno, es un criterio que podríamos llamar “de escasez”; Messi gana millones de euros porque es único, hay millones de jugadores de fútbol mediocres, hay miles normales, hay cientos destacados, pero hay un solo Messi. Entonces podríamos hacer así: prescindimos de los futbolistas mediocres, de los normales y también de los destacados y entra Messi a la cancha y lo ovacionamos, ESPN paga los derechos televisivos, hace muchos más goles que ahora ya que el arco estará vacío, y luego de 90 minutos donde transpira la camiseta como corresponde, se retira aplaudido y feliz a cobrar sus millones de euros. Sería un corolario adecuado al criterio de la escasez<sup>25</sup>.

<sup>25</sup> Lo que pasa, me vuelve a explicar con bondad mi interlocutor, es que si hay muchos maquinistas éstos tienen que competir entre sí y eso hace que ganen menos que el ingeniero. Aparentemente sería la contracara del principio de la escasez, ofrecería una explicación a partir de la abundancia. Pero si lo pensamos bien, es el mismo principio: si hay mucho de algo eso baja su precio, el maquinista vendría a ser como un ingeniero mediocre.

Y eso que estamos hablando de diferencias entre trabajadores. Imagínese usted si diferenciamos a los trabajadores de los accionistas y distintos tipos de dueños que tienen las empresas. Está claro que, desde esa perspectiva, ingenieros hay muchos, inversores no tanto.





Y ni siquiera podemos decir que es lógico que haya más maquinistas y menos inversores porque eso es lo que necesitaría la sociedad. De ninguna manera ocurre eso, el hombre fue maquinista o la mujer ingeniera porque eso fue lo que pudo estudiar, porque en el momento de elegir carrera sintió alguna inclinación al respecto o pensó que le aseguraría un buen pasar económico, o, simplemente, porque su padre era ingeniero. Y el inversor lo es porque contó con los recursos necesarios para vivir sin trabajar, sólo invirtiendo su dinero y obteniendo ganancias por ello. Y el que resultó ser peón no era porque no podía ser ingeniero o maquinista o inversor, fue sólo porque esas resultaron ser las coordenadas de su vida; igual que las coordenadas del esclavo en la antigüedad o en la modernidad. El negro de África que era cazado para ser vendido como esclavo en América no llegaba a ingeniero. El negro de hoy en Estados Unidos que puebla las cárceles de ese país y los barrios más pobres, tampoco. ¿Que hay ingenieros negros? Sí, pero no de los que pueblan las cárceles o viven en los barrios más pobres.

Pero resulta que ese negro, ese peón, ese maquinista, ese ingeniero, ese inversionista, son definitivamente iguales. No sólo porque tienen un único estómago cada uno, que no es un pequeño detalle, sino porque todos ellos tienen la misma necesidad de reconocimiento para acceder a los bienes de la cultura. Y la diferencia de posibilidades de apropiación que organiza “razonablemente” el trabajo capitalista lo va a impedir sistemáticamente. Eso no quita que el ingeniero, el maquinista y el peón no estén felices de “tener trabajo” y recibir un ingreso que los diferencia de la masa humana que crecientemente está desempleada. Sobre eso volveremos rápidamente.

El tránsito desde el trabajo esclavo, actualmente embellecido por el capitalismo bajo la apariencia de la libre contratación a un trabajo realizado voluntaria-





**<sup>26</sup> Existen valiosos intentos de construir nuevas subjetividades en el mundo del trabajo –autogestión, cooperativas, fábricas recuperadas, otras experiencias– que se hallan en una fase inicial o experimental.**

**<sup>27</sup> Nos impresionó vivamente el caso de personas desocupadas que fueron beneficiadas con la asignación de máquinas de coser para que puedan realizar algunos trabajos en su hogar como manera de generarse ingresos. Esas personas reclamaban que no se le diera una máquina a cada una para trabajar en su casa; por el contrario, su deseo era trabajar todas juntas, en un lugar común, “y que alguien controlara lo que hacía cada una”.**

**<sup>28</sup> En la línea de esta búsqueda es necesario agregar, claro está, el trabajo social voluntario impulsado por el Che Guevara como Ministro de Industrias de la Revolución Cubana.**

mente, es una materia pendiente a resolver por las sociedades hacia el futuro, porque sin lograrlo es evidente que no puede haber ningún cambio cultural importante<sup>26</sup>. Reemplazar la cultura del capitalismo obliga, necesariamente, a construir una nueva disciplina del trabajo. En muchos de los mejores intentos por construir nuevas experiencias humanas, el trabajo sigue siendo el resultado de la matriz cultural del capitalismo: las personas actúan desde el fondo de su subjetividad evitando comprometerse con el esfuerzo del trabajo porque éste sigue siendo ajeno. La demanda de conducción, de que otro tome las decisiones y de que se controle a los demás trabajadores para que no tengan ventajas con respecto a mí, son algunas de las maneras en que esto se expresa. Si vamos a competir, que sea con reglas claras<sup>27</sup>.

¿Para qué ser ingeniero si voy a tener el mismo reconocimiento que el maquinista? ¿Para qué arriesgar mi capital si no voy a obtener los dividendos esperados? ¿Para qué me voy a esforzar como peón si todos ganan más que yo? Como vemos, salir del túnel del capitalismo sin haber construido sobre nuevas bases la disciplina del trabajo será una salida hacia el abismo. ¿Es esto una tarea de la práctica teórica? De ninguna manera, nadie sabe cómo sería eso; sólo puede ser una construcción social, colectiva, experimental, seleccionando aquellos intentos más exitosos<sup>28</sup>.

Pero, ¿por qué disciplina? Qué cosa más fea es la disciplina. Hemos leído que este mismo autor señala que las ciencias se autodenominan “disciplinas” y que eso no augura nada bueno para el espíritu humano. ¡Qué lectores tan perspicaces! Lo diremos así: el trabajo produce en un “tiempo hoy” bienes y servicios que serán utilizados en un “tiempo mañana”. Lo que aquí llamamos disciplina del trabajo consiste en producir algo que no necesitamos para el momento en el que estamos produciendo. Ejemplo claro de esto es la





programación de una cosecha futura: si no tenemos la disciplina necesaria para cumplir con todas las tareas en los plazos adecuados, cuando necesitemos esa cosecha no la tendremos disponible.

El capitalismo resuelve esta disciplina a través de la orden, es la dirección de la organización la que calcula la producción que quiere tener y en qué momento, guiada por la necesidad de obtener las ganancias esperadas, y define qué es lo que debe hacer cada uno para lograrlo. No es un problema de bondad o maldad: si una organización productiva no obtiene ganancias queda sin inversores de capital y sin recursos para compensar a sus proveedores y remunerar a sus trabajadores. Hay organizaciones más eficaces y otras menos eficaces para conseguir sus objetivos, pero ese es el mecanismo.

Pueden pensarse sistemas de vida que partan de otros principios, pero eso nunca evitará la necesidad de producir hoy lo que utilizaremos mañana. Mudar la disciplina que propone el capitalismo desde el mercado a la conciencia ha sido una tarea difícil y mal resuelta hasta ahora. El llamado “socialismo real” enfrentó dificultades para cubrir las necesidades de sus propias sociedades y el sistema de planificación consciente no fue en todos los aspectos superior a la anarquía de los mercados. Cuba sufrió penurias sobreadegadas al bloqueo imperialista por la pérdida de la organización productiva y su memoria, emigrada junto con los que se fueron de la isla. Venezuela actualmente, detrás del boicot e intentos permanentes de desestabilizar al gobierno constitucional, enfrenta también dificultades en la organización de un sistema productivo eficiente que abastezca a sus habitantes.

La productividad del trabajo tiene una relación de fondo con la calidad de vida posible. En el capitalismo eso queda deformado porque todo aumento de la productividad del trabajo es apropiado por los que





**<sup>29</sup> Se llamaban “piqueteros” a los integrantes de los grupos de desocupados que, desde principios de la década de los 90 del siglo XX comenzaron a cortar rutas en la Argentina para hacer sentir su reclamo por la falta de trabajo.**

controlan la economía y las finanzas. Pero eso no significa que nuevas condiciones de producción, distribución y consumo de bienes pueda independizarse de esa productividad. Un ex líder piquetero<sup>29</sup>, que por esas cosas de la vida –donde todos hacemos lo que podemos y a veces aún menos– devino en dirigente de la derecha antiobrera en Argentina, decía años atrás, intentando descalificar nuestro pensamiento, que sólo comprendíamos el trabajo como trabajo capitalista, que en el trabajo autogestionado no existía el problema de los costos y de la productividad. En fin, si soy así, como dice el tango.

Volviendo al ejemplo de la cosecha: hay un momento para preparar la tierra, para abonarla, para sembrar la semilla, para controlar las malezas. La cosecha es resultado de que todas esas tareas se hagan en el orden y la magnitud requeridos para el fin deseado. Y no tenemos excusas, recordemos que somos depredadores, tenemos que producir para depredar porque el planeta ya no nos permite subsistir sin hacer nada. ¿O sí?

Aquel cazador o recolector que idílicamente encontraba en la naturaleza todo aquello que necesitaba quedó muy lejos. La naturaleza ha sido colonizada por la industria, justamente, en el afán de producir medios de vida. Pero ese primitivo que somos hizo otras cosas, además de reproducirse: creó dispositivos muy ingeniosos para que distintos tipos de artefactos hagan el trabajo que de otro modo tendría que hacer él mismo.

¿Estamos en condiciones de volver a aquel paraíso donde con poco esfuerzo obteníamos lo que necesitábamos? Cada vez más, sí. La tecnología y la automatización, que en esta cultura regida por el dinero es un cáncer para la sociedad ya que deja a millones sin trabajo, es también la posibilidad de construir una nueva disciplina del trabajo, parecida a la que soñaban nuestros utópicos: dedicándole pocas





horas, en actividades sanas, divertidas, donde la creatividad humana encuentre oportunidades para la mejora de la vida social, donde cada vez más personas se puedan dedicar no sólo a producir bienes materiales sino a producir calidad de sociedad. Por otros caminos, por fin vamos a necesitar más filósofos y menos ingenieros.

Las malas noticias serán buenas noticias, sólo hace falta presencia de ánimo para aprovechar la oportunidad. Un querido amigo vivió años enamorado de una mujer que no era su esposa. Eso lo llevaba a tener una vida miserable hasta que... su esposa le cambió la cerradura de la puerta de su casa. Mi amigo respiró hondo, venció juicios y prejuicios y, finalmente, se fue a vivir con la mujer que amaba. Otra amiga soportó toda su vida los maltratos de su esposo que, con el paso de los años, fueron aumentando en vez de disminuir, hasta que..., en un ataque de descontrol, este esposo la echó de su casa. Mi amiga parpadeó, se secó una lágrima, y saliendo por esa puerta entró a una nueva vida. Hay circunstancias en que todos necesitamos un empujoncito.

Tecnología..., automatización..., una nueva teoría de la revolución. El sepulturero del capitalismo no era, entonces, el que estaba enfrente de la máquina, era la propia máquina. ¿Para qué criticar a Marx si, al fin y al cabo, el desarrollo de las fuerzas productivas será lo que nos lleve al futuro? La realidad, lamentablemente, es que la máquina no va a hacer por nosotros lo que nosotros no seamos capaces de hacer por nosotros mismos. *Cómo quisiera...* –nos dice Maná<sup>30</sup>.

Como quisiera que la tecnología inaugure un mundo mejor. Pero mientras los seres humanos no construyamos otra cultura, otra manera de reproducir la vida, esas mismas posibilidades técnicas sólo van a generar desempleo creciente e irreversible. No hay ninguna lucha posible y con sentido contra la tecnología; lo que se trata es de lograr que no sea utilizada

<sup>30</sup> Banda mexicana creada en 1987 que se hizo famosa por sus temas de rock latino y pop rock.





por unos hombres en contra de otros hombres, de un puñado de poderosos contra la mayoría de los habitantes humanos del planeta. *Cómo quisiera poder vivir sin aire*, insiste el grupo mexicano; *cómo quisiera poder vivir sin agua*. Como quisiera...





## Capítulo 4

### La Biblia y el calefón

*Da lo mismo el que labura  
noche y día como un buey,  
que el que vive de las minas,  
que el que roba, que el que mata  
o está fuera de la ley...* nos dice Discépolo en la letra de su tango *Cambalache*<sup>1</sup>. De lo que se sigue que el trabajo era lo valorado y decente mientras que matar, robar o explotar mujeres era condenable. Es una buena declaración de cómo el trabajo fue un eje moral de la existencia y cómo, por inercia, lo sigue siendo en el presente aunque ya el acceso al trabajo no esté disponible para todos. Como fuente de ingresos económico no era la única, lo que dice la letra es que era la única respetable. Por eso, el desocupado es siempre un sospechoso, alguien no del todo confiable.

Pero tampoco es confiable aquel que obtiene dinero sin trabajar. El delincuente, el aprovechado, el que abusa de los demás. Es difícil asociar en este momento esas figuras con las del inversor, tan de traje o tan informal, pero siempre *cool*, despierto y avisado. Pero veremos que bien podría haber cabido en estos versos de Discépolo bajo la figura de “el que cobra el interés”; no necesita trabajar para obtener ingresos, sólo tener dinero y debido a ello su existencia no sólo está asegurada sino que su riqueza será creciente. Un amigo afortunado en este sentido me decía tiempo atrás: “Yo entiendo que este sistema no puede funcionar, hace años que no hago nada y cada vez tengo más dinero”<sup>2</sup>.

También la canción rioplatense registró que el trabajo no siempre estaba disponible. Celedonio Flores<sup>3</sup> nos informa “de las rebeldías del que es fuerte y tiene que cruzar los brazos cuando el hambre viene”. En una sociedad donde la mujer recién comenzaba a

<sup>1</sup> Enrique Santos Discépolo fue un poeta argentino que anduvo medio siglo haciendo de las suyas por el planeta (1901-1951). Compuso el tango *Cambalache* en 1934 para la película *El alma del bandoneón*. Fue prohibido por el gobierno militar que ocupó el gobierno en 1943, prohibición que se levantó recién en 1949, luego de una audiencia que la SADAIC (Sociedad Argentina de Autores y Compositores) tuvo con el entonces presidente General Perón. Fue vuelto a prohibir por otro gobierno militar en 1966 y nuevamente en 1981, esta vez ya no por usar palabras lunfardas o groseras sino porque “el inmenso escepticismo de su letra es casi subversivo”, según publicó en ese año el periódico *Convicción* controlado por la Marina y citado por Gregorio Selser en nota del periódico *El Día* del 26 de octubre de 1981.

<sup>2</sup> Mi sabio amigo claro que entendía que hablar con su agente de bolsa y cortar cupones no era “hacer algo” en el sentido habitual del término, al menos no en el sentido que le atribuye Discépolo.

<sup>3</sup> Celedonio Esteban Flores, otro poeta argentino que anduvo entre 1896 y 1947. Los versos citados corresponden al tango *Por qué canto así*, inmortalizado en la versión recitada del uruguayo Julio Sosa con música de *La cumparsita*, de Gerardo Matos Rodríguez. Muchos de los tangos de Celedonio Flores también estuvieron prohibidos por distintos gobiernos autoritarios.





incorporarse al mercado laboral, cuando el varón no tenía trabajo “en la pobre pieza... cantaba la pobreza su canción de invierno”.

En verdad, así como en una etapa del capitalismo el trabajo fue una manera de incluirse socialmente, tanto moral como económicamente, la mutación que ha sobrevenido de la mano de la aplicación de la ciencia y de la técnica al servicio de la obtención de ganancias, ha hecho que el imperativo de que “las personas deben trabajar” se transforme en la principal manera de discriminación y desigualdad contemporáneas. No sólo que el mercado del trabajo divide su oferta entre trabajo decente y trabajo precario o indecente, sino que las millones de personas que no consiguen un puesto de trabajo ni aun precario son acusadas de “no querer trabajar” y de ser la lacra de la sociedad ya que serían los responsables de su desequilibrio fiscal. Son considerados comensales que se sientan a la mesa sin haber hecho los méritos necesarios para merecerlo.

Nuestras sociedades, luego de la crisis de 1930, exhibieron altos niveles de empleo, sobre todo durante la llamada Segunda Guerra Mundial y en la reconstrucción posterior a la misma. A partir de 1960 los primeros fenómenos importantes de desempleo estructural comenzaron a manifestarse en Europa y desde los 80 y 90 en toda América Latina. La crisis del 2008 dio nuevamente la bienvenida a los Estados Unidos de Norteamérica al grupo de países con altos niveles de desempleo.

No hablaremos aquí de las fantasías que intentan disimular el problema: “con más inversión aumenta el empleo”, “con más capacitación aumenta el empleo”, “las personas no quieren trabajar”. Tampoco nos referiremos a las soluciones semánticas del problema tipo “trabajo hay, lo que falta es empleo”. Como ya hemos indicado, todos esos mitos se asemejan a la danza de la lluvia que practicaban nuestros ancestros cuando la





sequía hacía peligrar las cosechas y por lo tanto el sustento. Aquella danza era una reacción humana ante las inclemencias incontrolables de la naturaleza<sup>4</sup>. Los actuales mitos sobre el trabajo se asemejan a ella tanto por la ignorancia de las causas del fenómeno como por su nula eficiencia. Nuestros antepasados tenían la disculpa de no contar con otros conocimientos, nosotros no tenemos disculpa.

El conocimiento y la técnica aumentaron la productividad del trabajo humano de manera que, con muchos menos trabajadores, se puedan producir muchos más bienes. La tendencia a la eliminación del ser humano como un factor relevante de la producción es el correlato de la prescindibilidad social de las personas y habilita modelos ético-políticos que justifican esta deriva cultural.

#### 4.1. ¿El fin del trabajo?

La polémica obra de Rifkin<sup>5</sup>, cuyo título no preguntaba sino que afirmaba el fin de la era del trabajo, ha resultado más profética de lo que se suponía. Desde algunos marcos ideológicos y políticos se argumentó que no existía tal amenaza, que efectivamente había cambios en el mundo del trabajo, pero que éstos se iban a compensar y el capitalismo volvería a ofrecer en el futuro oportunidades para todos. Desde signos políticos opuestos también se dijo que esa afirmación no era cierta, que la clase obrera seguía siendo la clase central de la sociedad y que el sepulturero del capitalismo gozaba de buena salud; sólo una pequeña gripe le había impedido cumplir con su tarea hasta el momento.

En realidad, el problema de la falta de trabajo fue un acompañante inseparable del modelo industrial desde su nacimiento. En principio representó un flagelo para miles de personas que poblaban el campo y fueron desplazadas hacia las grandes ciudades donde encontraban condiciones de vida lamentables<sup>6</sup>. Luego, la falta

<sup>4</sup> “El mundo es ajeno y frustrador porque engendra una ansiedad constante por la cosecha, el temor al granizo, el miedo al cerro que se desploma o al río que arrasa la casa y el corral. [...] La fe tiene el papel de mantener la unidad de la existencia a través del acontecer diario y de buscar una conciliación humilde del hombre con un ámbito terrorífico y tremendo, donde se desata la ira divina. Se trata de que el cerro imponente sea el hermano y lo sea el río y la tierra y también el cielo con sus relámpagos y sus truenos. Se trata, en fin, de que se humanice el mundo con la plegaria y con el rito y que el mundo sea el organismo viviente que ampara y protege”. Rodolfo Kusch, *América profunda*, 1962. Disponible en edición de Biblos, 1999.

<sup>5</sup> Jeremy Rifkin, *El fin del trabajo*, 1996. Para completar una visión de este problema desde distintas ópticas se puede agregar a esa lectura la de André Gorz, *Miserias del presente, riqueza de lo posible*, 1997, y Vivianne Forrester, *El horror económico*, 1996.

<sup>6</sup> Sobre este tema, ver *La gran transformación*, de Karl Polanyi, 1944.





**<sup>7</sup> Nombre del movimiento que, a inicios del siglo XIX, enfrentaba a artesanos textiles ingleses con la incorporación de telares automáticos que los dejaba sin trabajo. Desde ese momento hasta ahora siempre ha habido defensores del ludismo, conscientes o no de serlo. En 1996 se realizó en Ohio, Estados Unidos, el Segundo Congreso Ludita. En el año 2016 los empleados del subterráneo de Buenos Aires realizaron una medida de fuerza contra la instalación de expendedoras automáticas de boletos que eliminan puestos de trabajo.**

**<sup>8</sup> En *La condición humana*, 1958.**

de empleo se relacionó con las crisis de superproducción ocasionadas, justamente, por la mayor productividad del trabajo humano. Esta situación dio lugar a conceptos como el de superpoblación relativa o artificial de Marx, origen del planteo sobre la existencia necesaria de un ejército de desocupados que el capitalismo europeo necesitaba para poder expandirse y contraerse de acuerdo a los ciclos económicos. El ludismo<sup>7</sup>, desde sus reclamos y resistencias, anticipó la relación entre mecanización y desempleo, hasta desembocar finalmente en el aumento progresivo e insoluble del desempleo por los procesos técnicos de automatización.

La realidad es que en las últimas décadas ha ocurrido un cambio en la vida humana a nivel planetario. Lo que ya a mediados del siglo XX fue anunciado con clarividencia se hizo realidad. En 1958 Anna Arendt decía que “otro hecho no menos amenazador es el advenimiento de la automatización, que probablemente en pocas décadas vaciará las fábricas y liberará a la humanidad de su más antigua y natural carga, la del trabajo y la servidumbre a la necesidad”<sup>8</sup>.

Hoy podemos constatar la veracidad de esa predicción. Fábricas que en los 60 contaban con miles de obreros hoy han multiplicado varias veces su producción ocupando sólo a algunos cientos de operarios. Para dar un solo ejemplo: en el año 2015 tuvimos la posibilidad de estar en contacto con personal de un ingenio azucarero del norte argentino. El recuerdo de sus trabajadores –hijos, nietos y bisnietos de otros trabajadores de ese ingenio– relata que hasta los años 60 se contrataban aproximadamente 20.000 personas para realizar las tareas en la fábrica y en el campo. La mecanización de las tareas agrícolas llevó esa cifra a 5000 trabajadores hacia fines de los años 80. En la actualidad ese complejo agroindustrial ocupa menos de 2000 personas. La proyección, atendiendo a los niveles de automatización previstos, indica que 600 o 700 personas lo manejarán con solvencia en los próximos años.



El otro componente de este ejemplo es que, paralelamente, en ese proceso de disminución de trabajadores la producción creció y se diversificó de manera permanente. O sea, que menos personas producen mucho más no sólo de azúcar, sino que agregaron alcohol, electricidad, papel, abonos químicos y otros derivados.

Las teorías que indicaron que esta transformación tecnológica no implicaría una disminución de los puestos de trabajo fracasaron. La idea de que esas personas desplazadas de la producción iban a ser absorbidas en la esfera de los servicios –más allá del crecimiento de ésta– o que se iban a transformar en millones de microempresarios no ha resultado cierta. La misma suerte parecen correr las profecías de la “economía colaborativa” y el “trabajo libre”. Por el contrario, lo que ha ocurrido es el aumento sin solución del desempleo, el subempleo y el trabajo precario.

Tampoco parecen fundadas las explicaciones que indican que sólo ha cambiado la composición de la clase obrera, pero que la mayoría planetaria sigue revistiendo el carácter de trabajador<sup>9</sup>. Estas afirmaciones están más cerca de reconocer mandatos culturales profundos que hacen del trabajo el castigo y la definición de lo humano, que de describir realmente lo que está ocurriendo<sup>10</sup>.

Pero el único efecto que produce la automatización no es la disminución de los trabajadores. La otra cara de esa moneda es que se han creado posibilidades de acumulación de riqueza desconocidas en el pasado humano. Paralelamente al proceso de disminución de demanda de trabajadores se ha construido un mundo con niveles de desigualdad difíciles de imaginar. La comparación entre las fortunas personales de unas pocas personas y la suma del PBI de varios países del mundo es una de las tantas puertas de entrada a esta realidad.

<sup>9</sup> “Si el proletariado no es un ‘sujeto metafísico’ para toda la eternidad, no significa por ello que no es ningún sujeto colectivo, intersubjetivo, que aparezca y pueda desaparecer en ciertas edades históricas. El olvidarse de su existencia es igualmente un grave error”. Enrique Dussel, *La Filosofía de la Liberación ante los estudios poscoloniales y subalternos y la Posmodernidad*, 1999.

<sup>10</sup> No está en discusión que todos los bienes disponibles sean el resultado del trabajo humano, lo que se quiere es hacer foco en las transformaciones que han sufrido las relaciones que los hombres establecen en el trabajo. Es un poco desolador seguir esperando una revolución proletaria sin proletarios, o con proletarios que constituyen la aristocracia privilegiada de los trabajadores. Al menos se haría necesario investigar cómo la automatización y el consecuente aumento de la productividad han alterado la relación entre el trabajo vivo y el trabajo muerto y su impacto en una teoría de la revolución política.



Este mundo más “eficiente” es un mundo mucho más desigual. Como hemos dicho en otras oportunidades, en la cultura del capitalismo lo que es bueno para la economía termina siendo malo para la sociedad y viceversa. La vida contemporánea debería generar permanentemente tiempo liberado para otras experiencias humanas distintas a la del trabajo. Ya no es necesario que dediquemos jornadas enteras para reproducir la vida; con un breve compromiso con las actividades consideradas hasta ahora como trabajo ésta se podría garantizar sin dificultades.

Pero lo que debiera ser un inmenso beneficio para la humanidad, que ya no necesita estar esclavizada a la producción de su sustento –muchas de las tareas necesarias en ese sentido ya las hacen las máquinas–, termina dejando a millones de personas sin posibilidades de acceder a medios de vida.

## 4.2. Perdidos en la noche

La imposibilidad de renovar la expectativa en una cultura que fracasa en su primer cometido, reproducir la vida, ha llevado a imaginar acciones reparadoras de diverso tipo. Los subsidios al capital en forma de créditos blandos o ventajas impositivos para invertir en tecnología, lejos de resultar un paliativo al problema ha resultado en echar más nafta al fuego. Algunos Estados se han inclinado por generar transferencias regulares de dinero a las personas desempleadas esperando que la reactivación del ciclo económico las vuelva a ocupar como había ocurrido muchas veces en el pasado.

La realidad es que los ciclos de superproducción, acumulación y desvalorización de stocks y el inicio de un nuevo ciclo productivo no dejaron de acontecer, pero ya no demandando más trabajadores sino más máquinas, no más trabajo vivo y cotidiano sino más trabajo objetivado en equipos y procesos automatizados<sup>11</sup>.

<sup>11</sup> La fantasía de que por algún milagro cósmico el tiempo invertido en fabricar máquinas iba a ser equivalente al trabajo que esas máquinas eliminaban fue, efectivamente, una fantasía; entre otras cosas porque muchas de esas máquinas las fabrican otras máquinas.





La transformación del ciclo empleo-desempleo en una tendencia constante a la disminución de los puestos de trabajo ha constituido un problema difícil de decodificar para gobiernos, estudiosos y otros sectores preocupados por el fenómeno.

Una de las estrategias desarrolladas, como se ha dicho, ha sido destinar subsidios a los desempleados, esperando que durante el período de vigencia de los mismos la persona volviera a incorporarse al mercado de trabajo. Esa reincorporación en términos generales se produce en muy pocos casos; así se consumen los presupuestos públicos destinados a la administración de una desocupación que perdura en el tiempo mucho más de lo esperado y, en muchos casos, esa situación ha ido acortando el período de esa cobertura y los montos que esas personas reciben.

Una subespecie de estas estrategias de subsidio al consumo de los desempleados está constituida por las becas y créditos educativos. Se trata por todas las maneras posibles de retardar el ingreso de esos estudiantes al mercado de trabajo para que no presionen sobre los cada vez más escasos puestos de calidad existentes. Éstos acumulan carreras de grado, post grado, especializaciones, maestrías y doctorados sin haber tomado nunca responsabilidades estables en el mercado de trabajo<sup>12</sup>.

Otra subespecie de esta misma estrategia está constituida por programas de ingresos que incluyen contraprestaciones en trabajo, a veces bajo la forma de pasantías –prácticas profesionalizantes– y la mayoría de las veces como programas temporarios que requieren de las personas trabajos de baja o nula calificación. Estos programas están originados en la creencia de que las personas que han perdido el empleo o nunca lo han tenido, han perdido o carecen simultáneamente de otros hábitos requeridos en el mercado laboral que, de esta manera, recuperarían o adquirirían.

<sup>12</sup> Algunos amigos ya van llegando a los cuarenta sin haber todavía puesto a prueba sus inmensos conocimientos. Otros nunca lo harán ya que continuarán su vida profesional en los propios institutos educativos donde se han formado, contándoles a otras personas qué dicen los libros que han leído, sin haber podido comprobar nunca la veracidad de esa información en la vida real.





<sup>13</sup> “–Ah, pero usted no sabe la versión punto 8. –Conozco la anterior, creo que no será tan difícil adaptarme. –No, pero lo que se pide ahora es la versión punto 8”. Diálogo en una oficina de empleo de la película *El precio de un hombre*, Francia, 2015.

Llamaremos a esta estrategia y sus subespecies “Estrategia de subsidio temporal al desempleo”. En general están coloreadas con distintos matices que hacen posible culpabilizar a las víctimas. Todas esas tonalidades tienen que ver con proveerle de conocimientos o habilidades cuya ausencia sería la causa de su falta de trabajo decente; el sistema no presenta ningún problema, todas las disfuncionalidades son individuales. Así, la persona recibe en muchas de estas intervenciones destinadas a desempleados desde apoyo para “aprender” a hacer una hoja de vida –¿cómo habrá trabajado antes si no sabía hacerla?– o formación técnica en algo que tampoco le garantizará empleo, pero lo mantendrá ocupado y, sobre todo, culpable<sup>13</sup>.

Otros enfoques han propuesto eliminar todas aquellas “rigideces” del mercado de trabajo que impiden la libre contratación, o sea, la contratación no sujeta a normas o sujeta a una cantidad mínima de ellas. El razonamiento es muy sencillo –quizás demasiado– y se basa en la idea de que cuando algo es más difícil ocurre menos mientras que cuando es más fácil ocurrirá más. De esta manera, reducir o eliminar la normativa para contratar personas debería aumentar la ocupación.

Cabe aclarar que las llamadas “rigideces” se refieren a derechos de los trabajadores y a niveles de remuneración. La exigencia de pago de cargas sociales para garantizar el sustento del trabajador en su vejez, los aportes a los servicios de salud, el costo del despido sin causa denominado indemnización, son otras tantas rigideces que desestimularían la creación de trabajo. Más allá de la tensión entre la idea de “contratar” y la de que no existan “normas” regulatorias de las relaciones de trabajo –todo contrato supone el ajuste a cierta normativa dentro de la cual aquél adquiere legitimidad–, es real que el movimiento de capitales elige aquellos mercados donde el trabajo no sólo es más barato sino también menos regulado.





En la Argentina, inclinada en la actualidad a seguir este tipo de estrategias, circula la creencia –entre empresarios y funcionarios de gobierno– de que el país saldrá de la recesión económica en la que ha entrado cuando el salario promedio llegue a 300 dólares mensuales, o sea, la mitad de lo que es actualmente. En esas nuevas condiciones la economía volvería a ser competitiva, a atraer inversiones y a generar puestos de trabajo<sup>14</sup>. Llamaremos a esta estrategia “Estrategia de precarización del mercado de trabajo”.

Otros más realistas han tratado de reducir la jornada de trabajo para, de esta manera, incluir a mayor cantidad de trabajadores. En otras oportunidades ya hemos presentado el esquema de  $MBS = HT \times PT$ <sup>15</sup>, por lo que a cada aumento de la productividad del trabajo debería corresponderle una disminución de las horas de trabajo para mantener el empleo total. La realidad es que esta orientación, para lograr los resultados deseados, debería implementarse a nivel planetario o por lo menos de regiones económicas con mercados fuertemente vinculados. De nada sirve que el conductor francés de transporte de carga o pasajeros por carretera no pueda manejar más de treinta horas semanales si la reglamentación de la Comunidad Económica Europea autoriza a manejar 56 horas<sup>16</sup>. De esta manera, sólo se produce un desplazamiento de la demanda de trabajadores sin una ampliación efectiva de los puestos de trabajo. Llamaremos a estas estrategias “Estrategias de control horario”.

Finalmente, cabe mencionar las propuestas elaboradas ya desde hace algunos años para subsanar las disfuncionalidades que presenta esta sociedad de trabajo –donde el trabajo disminuye de manera permanente– a través de la asignación de un ingreso universal o también llamado ingreso ciudadano. Esta estrategia implica un cambio fundamental en la manera de pensar la situación ya que no trata de remediarla con subsidios al desempleo, con el

<sup>14</sup> En Argentina, el poder ejecutivo del gobierno de la alianza de derecha PRO vetó la ley de emergencia laboral dictada por la legislatura en el 2016 ante la ola de despidos y el aumento acelerado de la pobreza -se calcula que en el primer semestre de ejercicio de ese gobierno han entrado en situación de pobreza 1.400.000 personas más-. La ley vetada se alineaba, claramente, con la primera estrategia mencionada.

<sup>15</sup> MBS = Masa de Bienes y Servicios que produce una sociedad dada.  
HT= Horas de Trabajo invertidas para producirlo.  
PT= Productividad del Trabajo como índice de la cantidad de BS producidos por hora.

<sup>16</sup> Reglamento (CE) 561-2006 del Parlamento Europeo y del Consejo.





<sup>17</sup> Creado por Resolución del Ministerio de Trabajo y Seguridad Social n° 576-1995 y reglamentado por Resolución del mismo Ministerio n° 3-1996. Tuvo como antecedente el PIT –Programa Intensivo de Trabajo– e incluía contraprestaciones en trabajo. Tuvo tres implementaciones: Trabajar I, II y III. Pertenece a la estrategia de subsidio temporal del desempleo con contraprestación de trabajo.

<sup>18</sup> Creado por el decreto 165-2002 y reglamentado por el decreto 565-2002, ambos del MTySS. No contemplaba inicialmente contraprestación en trabajo, pero muchos grupos de beneficiarios solicitaron y realizaron tareas encomendadas por la autoridad pública expresando así su voluntad de no recibir esa ayuda económica sin retribuirla con trabajo. Por la resolución 421-2002 se agrega la obligatoriedad de contraprestación en trabajos comunitarios.

<sup>19</sup> Ley 25.013. Algunos autores llaman la atención, con razón, sobre que la ley de Reforma Laboral sería un emergente de la precarización laboral y no su causante.

<sup>20</sup> Creada por el decreto 1602-2009 de la Presidencia de la República. Cabe aclarar que, aunque su nombre lo indica, no es universal sino restringida a una franja de familias que puedan comprobar no recibir otros subsidios por familia en la economía legal ni percibir un salario superior al mínimo establecido.

abaratamiento de la mano de obra o con la reducción de la jornada de trabajo, sino que propone crear el derecho, para todas las personas, a un ingreso que garantice sus condiciones de vida independientemente del trabajo.

Esta estrategia traslada el eje de lo que algunas legislaciones llaman “derecho al trabajo” a un nuevo eje: el derecho al ingreso. En algunos casos ese cambio de enfoque también fue deudor de la diferenciación entre “necesidades” y “satisfactores”: la necesidad sería contar con ingresos y, si el satisfactor del trabajo no está disponible, un ingreso garantizado en razón de la existencia humana dentro de una sociedad parece aceptable.

En una sociedad monetizada, con cada vez más escasas posibilidades de acceder a bienes si no es a través del dinero, el derecho al ingreso se relaciona bastante con el derecho a la vida. Esto no oculta otros problemas, como quién toma la decisión de quien trabaja y quien no trabaja, cómo será una humanidad donde algunos participan de la transformación productiva del planeta mientras otros sólo consumen lo producido, qué impacto tendría ese modelo en la distribución de responsabilidades y derechos, entre otros temas a debatir. A estas diversas iniciativas las llamaremos “Estrategias de ingreso universal”.

En la Argentina existieron y existen acciones públicas y privadas inspiradas en muchos de estos enfoques. Estas prácticas tuvieron distintas versiones, cobertura y requisitos de acceso. Las más recordadas son probablemente, dentro de la primera estrategia, el Plan Trabajar<sup>17</sup> y el Plan Jefes y Jefas de Hogar Desocupados<sup>18</sup>; dentro de la segunda, la ley de Reforma Laboral de 1998<sup>19</sup> y dentro de la cuarta la Asignación Universal por Hijo<sup>20</sup>.

Más allá de lo necesario que parece dar algún tipo de apoyo a las personas que se encuentran sin tra-





bajo, los subsidios al desempleo han sido regularmente criticados tanto por la derecha como por la izquierda y, en general, fueron recibidos con desconfianza por la sociedad. Con el análisis de esas críticas intentaremos comprender las limitaciones conceptuales y culturales para abordar el fenómeno. Es parte del discurso del mérito considerar que obtienen trabajo los que se esfuerzan suficientemente para ello y que, por el contrario, el no tener trabajo es un demérito personal.

### 4.3. Lo mejor está por verse

La tendencia a la desaparición de puestos de trabajo, que se expresó ya claramente en la segunda mitad del siglo XX y en lo que va del siglo XXI, no sólo no tiene punto de inflexión para revertirse sino que constituye el preludio de una situación futura difícil de imaginar en nuestros días. Finalmente, se harán realidad los relatos de la ciencia ficción sobre una guerra entre hombres y máquinas, ganadas por las máquinas; pero no será una guerra con armas y destrucción material, será una guerra en el campo del trabajo. Estamos en vísperas de demostrar que, para muchísimas actividades que re-alizamos los seres humanos en los contextos de trabajo, las máquinas son o serán mucho más confiables.

Los trabajos sobre esta temática, incluidos los nuestros, serán sólo libros de historia en los que se podrán encontrar referencias sobre cómo funcionaba el mundo del trabajo a finales del siglo XX y principios del siglo XXI, pero ya nada dirán acerca de cómo es ese mundo en ese momento.

Muchos de ustedes habrán leído o escuchado sobre “automatización”, “inteligencia artificial”, “internet de las cosas”, “industria 4.0.”, “realidad aumentada”. Son todas cosas distintas pero emparentadas.

La automatización ha sido una práctica que fue





**<sup>21</sup> La crítica al automatismo industrial y sus efectos en el ser humano ya ha quedado inmortalizada en la película de Charles Chaplin *Tiempos Modernos*.**

creciendo durante todo el siglo XX. Basada en el perfeccionamiento de la mecanización, permite realizar tareas repetitivas con un alto grado de precisión y confiabilidad y bajos niveles de supervisión humana. La imagen del brazo automático soldando un chasis en una línea de montaje de automóviles es casi un ícono que identifica este tipo de modalidad industrial. Sistemas de almacenaje, de envasado, de carga y descarga y muchos otros se han beneficiado de las posibilidades brindadas por los procesos automáticos. Siempre igual, siempre en el mismo lugar, pero con una velocidad y precisión inigualables —e indeseables— para el ser humano<sup>21</sup>.

Sobre la inteligencia artificial hay un debate intenso tanto respecto a su definición como sobre sus posibles alcances. Desde el Test de Turing para aquí existe una discusión filosófica en marcha sobre lo que debe considerarse “inteligencia artificial”. Este debate estuvo concentrado en la capacidad de nuevas máquinas para responder preguntas de manera tal que no sea discernible si la respuesta la había dado un ser humano o una máquina. La actual denominación de inteligencia artificial se ha vinculado más a las capacidades perceptivas de las máquinas y al uso “inteligente” que puedan hacer con esa información. Una especie de “empirismo cibernético”.

Nosotros nos conformaremos con decir que hoy existe la posibilidad de crear equipos que “vean” y “oigan”, lo que hace que puedan acumular información y ordenarla según su programación, de forma tal de variar su conducta de acuerdo a la “experiencia” realizada. El brazo robótico será inteligente si puede “buscar” y “encontrar” los lugares libres en nuestra biblioteca para ubicar los libros que le indiquemos. No es ya un programa de almacén que “coloca” en el lugar de donde antes “sacó” elementos de un volumen equivalente o comparable; de esta biblioteca todos sacamos lo que necesitamos. Este robot tiene, cada vez,





que “comprender” a través de sus sensores –que en este caso también son sensores– de qué tamaños son los libros que transporta y dónde existirá un espacio adecuado para depositarlos. Claro que las restricciones también pueden ser muy numerosas, incluyendo temas, autores, editores, etcétera. A este tipo de procesos automáticos los llamaremos inteligentes<sup>22</sup>.

La internet de las cosas –denominada IoT por sus siglas en inglés<sup>23</sup>– es una referencia que hace mención a la posibilidad de utilizar información en gran escala –*Big Data*<sup>24</sup>– originada, en muchos casos y crecientemente, en datos provistos por sensores ubicados en los propios objetos, los que de esta manera pueden tomar “decisiones” en base a esa información. Plataformas<sup>25</sup>, APIs<sup>26</sup> y conectividad<sup>27</sup> son las condiciones de posibilidad de estas aplicaciones tecnológicas.

La llamada Industria 4.0 se construye en la encrucijada entre automatización e inteligencia artificial –abreva de ambas fuentes–, y presupone la IoT. Esta transformación para algunos constituye la cuarta revolución industrial –luego de la del carbón que producía el vapor, la de la electricidad y la de la computación– y afectará tanto la esfera comercial, como la productiva y de servicios. Las llamadas primera y segunda revolución industrial aumentaron increíblemente la fuerza aplicada al trabajo –en comparación con lo que hombres y animales de carga o tracción habían podido hacer anteriormente–; la tercera fue la base para la automatización de procesos. La actual transformación puede verse también como una continuidad de la era de la computación, un perfeccionamiento que permitió avanzar a pasos agigantados en la automatización.

La llamada “realidad aumentada” potencia estas posibilidades al ampliar la percepción de la realidad a través de dispositivos tecnológicos en tiempo real.

La base de este desarrollo se ha apoyado princi-

<sup>22</sup> Para este nivel aplicado de inteligencia artificial nos puede orientar la definición de Michael Porter: “La diferencia fundamental que brindan los productos conectados e inteligentes no es internet sino el cambio en la naturaleza de las “cosas”. Son las nuevas habilidades de los objetos y los datos que ellos generan los factores principales de la nueva era”. Citado por Andrei Vazhnov en *La red de todo*.

<sup>23</sup> *Internet of Things*. Esta denominación la puso en circulación Kevin Ashton en 1999. Su referencia más inmediata fue el concepto de ‘Computación Ubicua’ de Mark Weiser. Andrei Vazhnov recomienda “pensar el nombre IoT como metáfora de que nuestros objetos se vuelven inteligentes, aprenden a sentir el mundo alrededor de ellos y adquieren la capacidad de comunicarse entre sí, con otros sistemas en internet y con nosotros”. Obra citada.

<sup>24</sup> Almacenamiento de grandes cantidades de datos y procesos para su análisis.

<sup>25</sup> El “lugar” donde se ejecutan los programas. Ejemplos de plataformas: Windows, Android, Linux, Uber, Facebook. Para el Sistema Operativo –DOS– la plataforma es determinada hardware.

<sup>26</sup> Siglas del inglés Application Programming Interface. Mecanismo que permite a una aplicación que funciona dentro de un dispositivo comunicarse y controlar a otra aplicación que funciona en otro dispositivo u objeto.

<sup>27</sup> Entendida como propiedad de las redes.





palmente en tres logros: la reducción del tamaño de los transistores originales, el abaratamiento de su fabricación y el menor consumo de energía de los dispositivos en general, aunque este último aspecto sigue siendo un problema tecnológico de proporciones. Conectividad y seguridad son temas también necesitados de mejora para generalizar la aplicación de estas nuevas posibilidades.

A diferencia de cambios anteriores producidos por aplicación de tecnología a la producción y a la economía en general, en este caso el horizonte incluye una conciencia clara del impacto que va a tener en la pérdida de puestos de trabajo. Efectivamente, la gradual incorporación de inteligencia artificial va a desplazar masas de seres humanos del mundo del trabajo como nunca antes había ocurrido. En este caso no sólo afectará, como en otras etapas, a operarios y trabajadores de mediana y baja calificación. También desaparecerán miles de puestos de trabajo ocupados actualmente por técnicos y profesionales muy calificados, gerentes, directores y otro personal directivo que se harán innecesarios en diversas fases del proceso.

El Foro Económico Mundial estimaba que para el 2020 desaparecerían 7,1 millones de puestos de trabajo. Un estudio de McKinsey estima que el 45% de los puestos de trabajo en Estados Unidos podrían ser automatizados. La Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico (OCDE) sitúa a España, Austria y Alemania como los países más afectados por la revolución robótica, pudiendo llegar a perder el 12% de sus actuales puestos de trabajo, mientras que la media para el resto de los países europeos sería del 9%<sup>28</sup>.

<sup>28</sup> En *El Confidencial*, nota de Carlos Sánchez.

Los procesos de automatización en marcha pondrán fin a reclamos por la dignidad del trabajo antes de su resolución, simplemente por la desaparición del trabajo. La FoxCom, fabricante de celulares en China, ha sido reiteradamente denunciada por las condiciones de trabajo de sus 400.000 empleados. En el fu-





turo, esa firma estima que como resultado de automatizaciones en marcha desaparecerán 300.000 de esos puestos denunciados<sup>29</sup>.

Estos cambios, por supuesto, tendrán su propia velocidad de implementación, determinada por el ritmo de la investigación, la inversión y los procesos políticos que acompañen estas transformaciones. La urgencia por vender la nueva robótica, en ocasiones, va a contramano de otros procesos que están ocurriendo en el contexto de la industria. Un ejemplo: se promociona la posibilidad de que una máquina, a través de sus sensores internos conectados a una red general, pueda solicitar al fabricante el repuesto que necesita para su adecuado mantenimiento; se lo llama “mantenimiento anticipativo”. Pero en términos actuales, muchas industrias están revisando, cambiando y reduciendo sus actividades de mantenimiento a la luz de los nuevos costos de reemplazo de maquinaria original<sup>30</sup>.

Una de las creencias injustificadas en esta materia es que la aplicación de tecnología siempre producirá efectos benéficos. Esto puede ser así, en ciertos contextos, para aumentar las ganancias que obtienen los grupos que ocupan espacios dominantes en nuestra cultura, pero inhibe la reflexión necesaria sobre qué cambios sociales deberían acompañar a estos cambios tecnológicos para que no pongan en riesgo el delicado equilibrio en el que subsiste la especie humana. Se postula que la capacidad de multiplicar de manera increíble la masa de bienes y servicios disponibles para los seres humanos derivaría, de una manera u otra, en la mejor calidad de vida de estos.

Ese argumento, es, a poco de reflexionar, falso en todos sus términos. Relacionar la aplicación de tecnología a la desaparición de la escasez es una operación mental desinformada y, en muchos casos, malintencionada. Que el “planeta eficiente” constituya una mejora en la vida humana no depende sólo de la

<sup>29</sup> “Hemos resuelto el 75% de los reclamos”, se podría decir cínicamente.

<sup>30</sup> Otra escala de la automatización está representada por información generada por sensores ubicados en puntos críticos, que indica la conveniencia del reemplazo total de la máquina, como ya se hace actualmente con “contenedores” de computadoras que, llegado a un porcentaje determinado de falla, ya no se repara y se reemplaza por otro nuevo.





tecnología sino, principalmente, de las relaciones entre los seres humanos. Hoy también los recursos alcanzan para todos, pero eso no produce igualdad ni superación de la pobreza. Mientras la matriz de distribución y apropiación esté basada en parámetros injustos, su resultado será el mundo actual, por más desarrollo tecnológico que se produzca.

La economía conectada que daría lugar a la “economía colaborativa” no utiliza la tecnología para mejorar la vida humana sino para generar nuevas maneras de acumulación de ganancias exorbitantes en manos de personas poderosas. Implica nuevas y más extremas formas de explotación y desigualdad que trataremos en el siguiente ítem.

**<sup>31</sup> Dispositivos que se pueden llevar en el cuerpo y que emiten información sobre nuestra presión arterial, frecuencia cardíaca y otra serie de indicadores que normalmente se utilizan para evaluar nuestro estado de salud.**

De la misma manera, la promesa de que la “medicina conectada” a través de la tecnología *wearable*<sup>31</sup> va a mejorar la atención de la salud de la especie es totalmente falsa. El real argumento, que se menciona en los trabajos serios sobre el tema, habla de la posibilidad que se crearía de disminuir drásticamente los costos privados y los presupuestos públicos en salud<sup>32</sup>. La medicina conectada recoge datos de la persona y los envía a una plataforma que los analiza. En los casos que la programación instalada en esa plataforma lo indique, el caso derivará en una información al médico para que la persona sea atendida. ¡Basta de perder tiempo en consultas médicas para evaluar la salud de una persona! Encima, hay que pagarle al médico por una actividad que, en muchos casos, la tecnología aplicada puede hacer por sí misma.

**<sup>32</sup> Por alguna razón, todo lo que sea disminuir presupuestos públicos parece bueno por sí mismo.**

La fantasía es que, con la nueva tecnología, deberemos asistir sólo a aquellas personas que realmente lo necesitan, ahorrando recursos hoy desperdiciados. Nuevamente falso: con la nueva tecnología sólo lograremos que las empresas de salud ganen mucho más dinero sobre la base de ofrecer menos servicios al mismo precio. No hay que ser un genio para comprender que los “ahorros presupuestarios” serán ahorros en





médicos contratados, o sea, la mejora implica dejar a más médicos sin trabajo. Por otra parte, la inequidad en el acceso a la salud no experimentará ninguna mejora; por el contrario, la desigualdad subirá un nuevo escalón en esta materia. Por un lado, el acceso de las personas a los dispositivos *wearable* seguirá dependiendo de los ingresos de cada uno, por más que estos dispositivos se abaraten algo en el futuro. Pero lo principal es, ¿quién le pagará a la empresa que debe leer los datos de los pobres?, ¿quién contratará al médico que deba atenderlos? La tecnología puede parecer mágica, pero aplicada en esta cultura se vuelve totalmente predecible: aliviará los presupuestos públicos sólo para enriquecer a los actores privados.

Claro que no somos parte de ninguna cruzada contra la tecnología; sólo pensamos que antes de declarar infundadamente que cualquier aplicación tecnológica será “buena” hay que responder a la pregunta: ¿tecnología en qué y para qué? Y la respuesta tiene que ver con unas prioridades que las sociedades humanas puedan fijarse a través de procesos de diálogo<sup>33</sup> —y no agregamos “participativo” ya que todo diálogo real lo es—, y con la distribución de las ventajas de la aplicación de esas tecnologías.

Por ejemplo, la tecnología *wearable* pensada actualmente para que las empresas que proveen servicios de salud gasten menos y ganen más, también podría ser utilizada para mejorar la comprensión de distintos eventos relacionados con la salud a partir de la posibilidad de proveer estadísticas más completas y detalladas. Como se verá, el problema nunca será la tecnología, sino los fines para los que se la use.

Podríamos adicionar sensores a nuestro dispensador de papel higiénico de manera tal que, cuando el rollo está por acabarse, se curse automáticamente una orden de compra al supermercado; éste envía la reposición del producto que puede ser recibido o por una persona o por un sistema también automatizado que

<sup>33</sup> Este es el ámbito propiamente de la política, hoy dedicada a construir mayorías electorales a través del miedo y a impulsar falsas discusiones económicas. Temas como los de tecnología y trabajo no son temas técnicos ni económicos, sino políticos. Se dice con naturalidad que hay que hacer aquello que fortalezca el desarrollo de las empresas ignorando que éstas son sólo un mecanismo cultural destinado a acumular riqueza de manera desigual.





**<sup>34</sup> En la cultura actual si un sistema de reemplazo automático del papel higiénico produce más ganancias que la investigación sobre el cáncer, aquél termina resultando más valioso que ésta.**

lo ubique directamente en el depósito respectivo. Un robot con movilidad puede retirarlo del depósito hogareño y colocarlo en el dispenser cada vez que el anterior rollo se acabe. Todo eso es posible, sólo habría que saber si es valioso. Quizás sólo hay que reponer el rollo de papel higiénico cuando se acaba e invertir esos recursos en cosas más necesarias<sup>34</sup>.

Contrariamente, la tecnología nos permite desechar muchas actividades humanas que no tienen un sentido en sí mismas. ¿Por qué una persona debe pasar toda su vida laboral sentada detrás de una ventanilla expendiendo boletos para que otra persona pueda viajar en tren? ¿Qué bueno que esa tarea la pueda hacer una máquina! Lo malo no es eso, lo increíble es que ese beneficio sólo lo sea para la corporación que transforma ese salario ahorrado en beneficios para sus inversores. En términos prácticos, en las condiciones de nuestra cultura, ese proceso de mejora implica el deterioro de las condiciones de vida de esa persona que se ha quedado sin trabajo, de su familia y de otros proveedores a los que esa persona compraba diversos bienes y servicios. Se repite lo que ya hemos visto: lo que es bueno para la economía es malo para la sociedad.

#### **4.4. “Economía colaborativa” y “Libertad de trabajo”**

Con distintos nombres –“economía colaborativa”, “economía en red”, “economía compartida”, “consumo colaborativo”, “plataformas de igual a igual”, “economía temporal”, “servicios subalternos” o “economía bajo demanda”– se presenta una nueva práctica social que permite a las personas relacionarse de una manera nueva para obtener los bienes y servicios que necesitan.

Esta nueva modalidad permitiría prescindir de las grandes corporaciones como mediadoras en la economía, estableciendo vínculos horizontales entre pro-



veedores y consumidores que, de esta manera, se relacionarían “libremente” para resolver sus necesidades individuales. Pero éste no sería el único beneficio: más importante aún es el aporte que estas modalidades harían a la cultura al hacer más deseable el acceso o usufructo del bien en vez de desear su propiedad, asestando así un golpe de muerte al consumo indiscriminado.

Para evitar muchas dudas sobre de qué trata esta modalidad que estaría generando una “nueva sociedad”, los nombres más conocidos de este tipo de economía son las empresas Uber (transporte personal) y Airbnb (alojamiento). Pero claro que no son las únicas aunque sí las más expandidas. En muchos países ya podemos también contratar los servicios de limpieza de nuestra casa a través de Homejoy, gestionar préstamos personales a través de Lending Club, me pueden hacer los mandados conectándome con TaskRabbit, puedo ir a comer comida casera en la propia casa de los que la elaboran a través de Cookening o de Cookisto, alquilar herramientas a través de NeighborgGoods, si necesito el alquiler temporario de una oficina recorro a PivotDesk, puedo alojar a mi mascota a través de DogVacay, alquilar temporariamente un auto por intermedio de RelayCars o encontrar cocheras conectándome con JustPark. Algunas publicaciones llaman a este fenómeno “la *uberización* de la economía”<sup>35</sup>. Se trata siempre de compartir un recurso, aprovechar una capacidad instalada, hacer del mundo un lugar mejor y más amigable.

Lo primero que hay que aclarar es que todas estas son empresas valuadas en miles de millones de dólares, con fuertes inversionistas y cotización en la bolsa de Wall Street<sup>36</sup>. Esto sólo para alejar cualquier idea que alguien distraído podría tener sobre que esta modalidad de negocios no tendría que ver con el capitalismo. Se han hecho posibles sobre la base del desarrollo técnico de los últimos años. Todas ellas

<sup>35</sup> Ver nota del diario *La Nación*, Buenos Aires, lunes 7 de marzo de 2016.

<sup>36</sup> **Cómo han denunciado distintas asociaciones gremiales, “los representantes de este tipo de economía viajan en el avión con Obama”, haciendo referencia a la visita del ex presidente de los EEUU a Buenos Aires acompañado del CEO de Uber.**



funcionan a partir de la conectividad lograda sobre una plataforma de software, sitios web y aplicaciones que las hacen accesibles desde telefonía móvil.

Hasta hace pocos años eso no hubiera sido posible, no tanto por la falta de conocimientos sino por la imposibilidad aún de generalizar sus componentes. Hoy, cuando ya es posible, la dinámica de los mercados capitalistas también usa estas posibilidades para ganar dinero y ampliar las diferencias sociales. La denominación de “colaborativa” y todas las ideas que acompañan su uso respecto a que estarían produciendo un mundo mejor son sólo estrategias de venta<sup>37</sup>.

<sup>37</sup> Para una mejor comprensión del tipo de negocios que crecen a la sombra del nombre de “economía colaborativa”, consultar el libro de Tom Slee, *Lo tuyo es mío*, editado en español por Taurus, Madrid, 2016.

Estas grandes empresas, a través del software y hardware que desarrollan, permiten contratar y realizar los pagos correspondientes, cobrando una comisión por cada una de estas transacciones. La disminución de los costos de acceso al bien o servicio concreto claro que no representan ninguna ventaja ni para el consumidor ni para el prestador; por el contrario, permiten aumentar astronómicamente las ganancias del intermediario. Queda claro, entonces, que estas nuevas empresas eliminan la mediación de las viejas corporaciones pero no eliminan la mediación: el costo de la transacción sólo cambia de bolsillo (a veces). Adicionalmente, se presentan como una oportunidad de evitar el pago de impuestos en los países donde desarrollan sus actividades.

Como somos poco afectos a inventar el mundo, nos tomamos el trabajo de contactar a personas que trabajan en este tipo de proyectos. Por ejemplo, hemos encontrado conductores de Uber que explican su elección de diversas maneras: algunos intentan obtener dinero a partir de poseer un vehículo que cumple con el perfil requerido, otros han invertido en comprar un vehículo para poder ofrecer sus servicios a través de esa plataforma; en todos los casos se ha tratado de personas con dificultades de acceso al mercado de trabajo y, por consiguiente, con la necesidad de generar ingre-





sos. Cuando preguntamos: ¿por qué no ha invertido en la compra de un taxímetro?, la respuesta fue esclarecedora: es más costoso por las regulaciones vigentes. Como ya se ha comprobado, este tipo de empresas busca eliminar las regulaciones existentes o desarrollar negocios aprovechándose de las zonas grises de las normativas vigentes.

Un argumento que se utiliza en contra de todo tipo de regulaciones es que éstas entorpecerían la libre iniciativa de las personas y no ofrecerían a cambio mejoras reales en el servicio que regulan. Estos enfoques adquieren apariencia de verdaderos en aquellos casos en que la demanda de servicios es superior a la oferta de los mismos, pero apenas oferta y demanda tienden a equilibrarse se clama por regulaciones. Por ejemplo, en el mercado de trabajo argentino la provisión de servicios informáticos ha sido deficitaria en los últimos años y recién en la actualidad se comienza a contar con una oferta aproximada a la demanda; pero entonces, de manera paralela, se observan intentos de requerir determinadas titulaciones justamente para restringir la posibilidad de ejercer el oficio. Como se verá, la profesionalización de los oficios no son procesos ajenos a estas dinámicas del mercado.

En realidad, regulaciones y normativas son creaciones sociales –perfectibles, claro– orientadas a la mejora de la vida en común. La idea de que serían una traba para el “desarrollo de los negocios” es sólo una manera de decir que preferimos la ley de la selva: el más poderoso se come al más débil. Más que “economía colaborativa” su paradigma se relaciona con una “libertad de mercado” irrestricta, como ni el liberalismo más extremo soñó.

Uno de los efectos directos de este tipo de negocios es la precarización extrema del trabajo. Esta precarización se presenta en dos niveles: uno se refiere a los derechos de estos trabajadores ya que no gozan de ninguna protección social, seguros profesionales,





seguros médicos, aportes jubilatorios, etcétera. El otro nivel de la precarización se refiere a la protección del oficio a través de la regulación de la oferta. Por ejemplo, el gobierno de muchas ciudades otorga determinada cantidad de licencias para taxímetros tratando de que la oferta sea adecuada a la demanda y las inversiones en el rubro sean sostenibles. Eludir estas reglamentaciones no abarata costos ni hace más ágil el mercado, sólo promueve la ruina de muchos de los que concurren a ofrecer servicios sometiéndolos a una competencia despiadada.

Tecnología y control social no son contradictorios en sí mismos. La posibilidad técnica de solicitar transporte personal a través de una plataforma digital no exime en principio a los oferentes de cumplir con ciertos requisitos determinados socialmente a través de la autoridad pública. Eliminaría, eso sí, uno de los atractivos y fuente de ingresos de este tipo de negocios como lo es eludir normativa o lograr su inexistencia. Pero la fuente de ingresos proveniente de esa “ventaja competitiva” no es apropiada ni por prestadores ni por usuarios, sino por las compañías dueñas del negocio.

Así llegamos al corazón de esta modalidad de trabajo. Aunque la actividad estuviera sujeta a regulaciones, está claro que, en principio, una persona buscando transporte a través de una aplicación generaría menos gastos que a través de una mesa de enlace con telefonista incluida para conectar al usuario potencial con el oferente del servicio. Es por ello que, aunque esta transacción tenga un costo más bajo –lo que no siempre ocurre– la ganancia de los accionistas será inmensamente más grande. El secreto último de la “economía colaborativa” termina siendo, una vez más, ahorrar en mano de obra.

El aporte de la llamada “economía colaborativa” en este punto parece consistir en el acceso fácil a oportunidades de trabajo que en muchos casos no encontrarán mercado que permita obtener ingresos





razonables y, por la baja regulación, en contar con proveedores fácilmente reemplazables. En ningún caso las ganancias de estas compañías se ven afectadas ni por la precarización ni por la rotación de sus oferentes.

Otro de los mitos que intenta disimular la desaparición acelerada de oportunidades de trabajo es la creencia en la permanente creación de puestos de trabajo “libres”, que desarrollaría cada uno de acuerdo al tiempo, el momento y el lugar donde quiera trabajar.

Un paradigma de este mito son los “nómadas digitales”, también llamados “trabajadores migrantes modernos”. Su iconografía remite a jóvenes despreocupados que, viajando alrededor del mundo, se conectan a internet y atienden sus servicios virtuales. Son creativos más preocupados en su realización personal que en ganar dinero, aunque deberán ganar un buen dinero que les permita seguir paseando toda su vida. De esta manera, trabajando en algún momento del día unos pocos minutos, podrán satisfacer las necesidades de ese modo de vida.

Otra fauna que puebla esta literatura fantástica se refiere a los teletrabajadores, quienes buscan datos en internet que diversas compañías premian con ingresos. Comparan precios, características de productos, oportunidades, y toda esa información valiosa para el mercado recibe, por supuesto, la debida compensación en dinero. Y no hay ninguna obligación ni reglamentación que atender: si quiero trabajar más gano más, yo regulo lo que necesito y el tiempo que le quiero dedicar.

Sin embargo, la realidad es que un teletrabajador debe competir con miles de otros teletrabajadores. Como en toda competencia, alguno ganará y otro perderá. En muchos casos es sólo uno el que gana mientras que el resto “pierde”, sin desconocer que también estos propios trabajos “libres” están sujetos a su desaparición por automatización.





<sup>38</sup> Literalmente, multitud o muchedumbre trabajando.

<sup>39</sup> “La lógica del dogma contemporáneo de la competencia está fundada en la premisa metafísica según la cual ‘debes matar a otro ser humano para sobrevivir’. El problema de esta premisa metafísica es que acepta una comprensión limitada de la supervivencia. La limitación reside en el hecho de que la premisa apoya la tesis de que la supervivencia individual es lo primero. El resto, incluyendo matar a otro ser humano, está permitido, siempre que se haga en nombre de la supervivencia individual”. *Globalización y Ubuntu*, Mogobe B. Ramose, 2014.

<sup>40</sup> Google Analytics ya registra todo lo que cada persona busca en internet para decidir qué aviso mostrar al usuario.

<sup>41</sup> No desarrollamos aquí los inmensos problemas de propiedad intelectual que generan estas modalidades de trabajo. Muchas de las propuestas “no ganadoras” son luego la base de desarrollos innovadores y licencias que permiten a las compañías ganar millones de dólares, como efectivamente ocurrió con las impresoras 3D.

Este tipo de empresas forman parte de lo que se llama *crowdworking*<sup>38</sup> o, como lo denuncian ámbitos sindicales, el “precariado digital”. Funcionan bajo este régimen empresas como Jovoto (arquitectura y diseño), Aplausse (telefonía celular), Crowd Guru (proyectos) y otras. La OIT cree que las once principales plataformas de *crowdworking* tienen a disposición 20 millones de personas que trabajan en este tipo de régimen. Son individuos registrados en las plataformas de esas empresas a los que se le plantea la posibilidad de concursar por proyectos: el ganador recibe una compensación en dinero.

Esto permite tener a todas esas personas alrededor del mundo compitiendo<sup>39</sup> por el mismo ingreso, a lo que se llama eufemísticamente “promover el talento creativo” y “estimular la colaboración” entre la gente. Por ejemplo, todos presentan propuestas para una campaña publicitaria, pero sólo una es elegida y su creador cobra por su trabajo; el resto “perdieron” pero felices de haber “colaborado”. Además, algunas de estas actividades, especialmente las menos creativas, como la búsqueda de información en internet, podrán ser reemplazadas crecientemente por algoritmos que cumplirán la misma función<sup>40</sup>.

Como se observa, estas modalidades de trabajo que exacerban la desprotección del trabajador, también reciben una fuerte justificación proveniente del discurso del mérito. ¿O no es evidente que está muy bien que gane dinero aquel que tuvo la creatividad para desarrollar la mejor propuesta publicitaria y que no lo gane aquel que hizo una propuesta mediocre?<sup>41</sup> En fin, resulta tan difícil de imaginar un mundo donde todos podamos salir primeros como un mundo donde todos seamos iguales: la misma matriz hace siempre la misma pieza aunque cambiemos el modelo de la estampadora.

Lo que queda para rescatar es la idea de colaboración. Más allá de la engañosa utilización que de ese





término se hace por parte de este tipo de empresas, efectivamente la colaboración entre los seres humanos es algo indispensable y, por otra parte, ha existido siempre. Justamente modelos como los descritos reemplazan la colaboración por la competencia más salvaje, tanto entre oferentes de bienes y servicios como entre sus usuarios. En el momento en que la demanda de autos es mayor, Uber aumentará la tarifa, eso sí, informándole de tal situación al usuario. Por el contrario, cuando haya mucha oferta de autos, bajará el precio para el oferente. En fin, la única colaboración efectiva que realizan estas empresas radica en el aumento de la fortuna de algunos habitantes de Silicon Valley e inversores de riesgo.

La idea de que la libre oferta y demanda apoyada en plataformas digitales va a producir una sociedad libre es, como el título del libro de Morozov, deudora de “la locura del solucionismo tecnológico”<sup>42</sup>. Es la vieja confusión que lleva a creer que hacer buenos negocios –si esos lo fueran– equivale a construir una buena sociedad. La alfabetización digital no debería transformarnos necesariamente en analfabetos sociales y políticos. La calificación que las plataformas nos otorguen como oferentes o consumidores no reemplazará el juicio ético que merezcan nuestras acciones; difícilmente las cinco estrellas coincidan con el bien y la media estrella con el mal. No existen soluciones sencillas para los complejos problemas de las sociedades humanas.

Estas modificaciones en orden a precarizar los mercados de trabajo también se suelen presentar como procesos inevitables que serían derivados de la tecnología<sup>43</sup>. Las razones de estos procesos obedecerían a dinámicas ocultas, impenetrables para las decisiones humanas, que hacen aparecer todo terriblemente complicado e imposible de modificar. Todo está en “la nube”, se insiste, pero no se aclara que esa nube no está en el cielo sino en la tierra: ser-

<sup>42</sup> *La locura del solucionismo tecnológico*. Evgeny Morozov.

<sup>43</sup> **Muchos de estos procesos son posibles, sí, por la tecnología, igual que las vacunas o las bombas atómicas. La tecnología, nos diría el lógico, es condición necesaria pero no suficiente. Sin decisión humana de utilizar la tecnología para precarizar el trabajo esto no ocurriría en ningún universo imaginable.**





**<sup>44</sup> Muchas funciones administrativas son encargadas a programas y robots creados especialmente para ello.**

**<sup>45</sup> Las últimas modificaciones legislativas en EEUU y que prontamente se extenderán a otros países permite a los oferentes de servicios en internet decidir qué contenidos transmitir y cuáles no. Si quedaba alguna esperanza de que internet fuera una red global que democratizara la circulación de la información, ésta acaba de morir.**

vidores localizados en distintos países, fibra óptica, cables suboceánicos; un entramado físico concreto creado por algunos hombres, administrados por otros hombres<sup>44</sup> y utilizados por muchos hombres de acuerdo a sus sistemas de intereses<sup>45</sup>.

Es una fantasía de consecuencias trágicas encomendar la construcción de sociedades inclusivas a los mercados, creer ingenuamente que lo que las personas demandan coincide con sus aspiraciones de vida. Las personas demandamos aquello que se fabrica y se nos ofrece, expresando de esa manera nuestras necesidades de inclusión y reconocimiento social.

Y justamente a lograr esa inclusión social y económica se orientan las “políticas sociales”. La pregunta será: ¿por qué no lo logran?





## Capítulo 5

### Mentime más, mentime bien

... así la vida me parece un sueño, nos reclama Claudia Levy desde su tango *Yo no creo*<sup>1</sup>. Décadas de gastos millonarios en las llamadas “políticas sociales” para que la desigualdad, la pobreza y la indigencia siga creciendo en América Latina.

Nuestros países cuentan con una multitud de instituciones públicas y privadas cuyo objetivo declarado es la mejora de la vida social<sup>2</sup>. Así, existe un Ministerio de Desarrollo Social en Argentina (MDS), Chile (MDS) y Uruguay (MiDeS), un Departamento de la Prosperidad Social (DPS) en Colombia, un Ministerio de Desarrollo e Inclusión Social (Midis) en Perú, la Secretaría de Acción Social (SAS) en Paraguay, el Ministerio Coordinador de Desarrollo Social en Ecuador y el Ministério do Desenvolvimento Social e Combate a Fome (MDS) en Brasil, para hablar sólo de Sudamérica. Sería interminable la lista de fundaciones, asociaciones y otro tipo de organizaciones privadas que persiguen el mismo fin y que, en muchas ocasiones, son contratistas de las primeras mencionadas. ¿Cómo puede ser que sus resultados sean casi nulos?

El primer problema que se hace necesario abordar es la opacidad de su propio nombre. La denominación de “social” que acompaña esta trama institucional presenta por lo menos tres problemas. El primero de ellos es la falta de especificidad, ya que todas las políticas son sociales. En tanto decisiones tomadas por instituciones creadas socialmente para tal fin, están destinadas a preservar, modificar, favorecer o deteriorar los entornos de actividad de distintos colectivos sociales. Así, las políticas económicas, financieras, de infraestructura –referidas a la agricultura, a la industria o al comercio–, las políticas de seguridad,

<sup>1</sup> Claudia Levy, 1999.

<sup>2</sup> La mejora de la vida social incluye las ideas de superación de la pobreza, del aumento de la calidad de vida y, teóricamente al menos, de lograr una mayor igualdad entre las personas.





de educación, de salud, de relaciones internacionales, etcétera, no son otra cosa que el resultado posible que produce una sociedad dada en un momento histórico, en correspondencia con algún sistema de valores e intereses dominantes o en pugna.

El segundo inconveniente de esta denominación es que las llamadas “políticas sociales” son las que menos inciden en el desenvolvimiento y la mejora de la calidad de vida de una sociedad. Por el contrario, en general se agrupan bajo esta denominación acciones paliativas que justamente tienden a atemperar los resultados que producen el resto de las políticas que sí definen los modelos de reproducción cultural y, dentro de ellos, de producción, distribución y apropiación de los bienes materiales y simbólicos.

El tercero, que esa denominación siempre denota un universo de creencias, instituciones y acciones que se refieren a “los pobres”. De esta manera, la denominación de “sociales” se transforma en un velo que, por un lado, deja al resto de las políticas en un lugar de “técnicas”, utilizando el prestigio que aún ostentan las “ciencias” que producen el conocimiento “objetivo” o “verdadero”. Pero, por el otro, esta diseminación del término asociado a la pobreza fragmenta el fenómeno de “lo social”, dejando fuera del mismo las disfuncionalidades sistémicas. Así, la desigualdad intolerable en los ingresos, la exposición a inseguridad, la falta de acceso a alimentación, educación y atención de la salud de calidad, no se presentan como el resultado del funcionamiento de la sociedad en su conjunto, sino que aparecen como la falta de capacidad de las personas o grupos que lo sufren. Incluso las iniciativas económicas que intentan organizar “productivamente” a los pobres se denomina “economía social”<sup>3</sup>.

Ha circulado cierta información en los últimos años que daba cuenta de una importante reducción de la pobreza. Puede sorprender, entonces, la pretensión de revisar críticamente la elaboración y ejecución de

<sup>3</sup> Sobre este tema se puede consultar *Economía Solidaria. A propósito del debate en Argentina de una ley de economía social y solidaria*, ver Pauselli, 2015.





las políticas llamadas “sociales” en un momento en que la región festeja esos logros. Es más, se puede pensar en alguna desinformación o intención aviesa del autor en tal sentido.

Permítasenos decir que la supuesta reducción de la pobreza en la región es el resultado de decisiones políticas sobre cortes estadísticos que, lejos de reflejar una mejora en la calidad de vida histórica de nuestros pueblos, sólo toman el momento más bajo de la distribución del ingreso acontecido en la región hacia el cambio de siglo como referencia para medir la supuesta superación de la misma.

Recordemos que en ese momento, para la llegada de los años 2000, se producía en la región un record de pobreza insostenible –varios presidentes electos tuvieron que dejar sus palacios de gobierno en helicópteros con fuerte custodia, rodeados de levantamientos populares de distinto tipo–. Toda comparación con ese momento dará, efectivamente, una lectura de mejora más o menos importante dependiendo de cada país.

La propia CEPAL, que “postula que la igualdad debe ser el principio ético normativo primordial y el objetivo último del desarrollo”, indica que “la pobreza persiste como un fenómeno estructural que caracteriza a la sociedad latinoamericana”<sup>4</sup>. Sus series de pobreza, que se inician en 1980, muestran entre ese año y el 2014 una disminución del porcentaje de pobres e indigentes pero, a la vez, un aumento significativo de la cantidad de pobres e indigentes. Que la pobreza es un tema social y no económico queda demostrado por el hecho de que para el período 1960-2000 el BID calcula el aumento del PBI per cápita en un 100 % para América Latina. O sea, se duplicó la riqueza y aumentó sensiblemente la pobreza.

Dejamos de lado la confiabilidad de las mediciones que dan origen a los índices de pobreza. En va-

<sup>4</sup> Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), *Panorama Social de América Latina, 2014*, (LC/G.2635-P), Santiago de Chile, 2014.





rios países se enfrentan diversos tipos de dificultades que van desde el cambio de criterios en la recolección y análisis de la información hasta la sospecha de tergiversación directa de datos, como en el caso de Argentina sobre su índice de inflación, que determina un aumento considerable del umbral a partir del cual se define la pobreza medida por ingresos.

Si tenemos en cuenta la realidad de los países con mejor desempeño estadístico respecto a la disminución de la pobreza, como el caso de Uruguay, esas cifras alentadoras conviven con otras realmente preocupantes: como indicara el Instituto Nacional de Estadísticas del Uruguay, en 2014 el 49,2 % de los niños vivían en hogares pobres.

<sup>5</sup> CEPAL, *Panorama Social de América Latina, 2014*, (LC/G.2635-P), Santiago de Chile, 2014.

Resumiendo, un subcontinente con 167 millones de pobres y 71 millones de indigentes<sup>5</sup> no parece dar lugar para ningún festejo ni reivindicación de las políticas llamadas “sociales” en curso, suponiendo que su objetivo fuera reducir la pobreza o las condiciones que la generan. Si aún se quiere insistir en la falta de mérito de esas personas para tener una vida mejor, recordamos que son 81 millones los niños, niñas y adolescentes de la región –que aún no han tenido posibilidad de acumular méritos– los que no pueden ejercer sus derechos a la salud, la educación, la información, una nutrición adecuada, el agua y el saneamiento y la vivienda<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> CEPAL-UNICEF. *Pobreza infantil en América Latina y el Caribe*. 2010. LC/R.2168.

## 5.1. Pobres los pobres

La comprensión del tema de la pobreza no ofrece mayores dificultades: abarca a millones de sufrientes cuya vida no se condice con las posibilidades creadas por la cultura. No son sufrientes por una enfermedad de su cuerpo, tampoco por una afección de su espíritu; lo son porque la obtención de medios de vida se les hace en extremo dificultosa y las creaciones humanas destinadas a hacer la vida más feliz les son esquivas.





Pero a la hora de definir y registrar la pobreza el problema se hace bastante más oscuro. Hoy prevalece un acuerdo casi unánime en que el fenómeno de la pobreza es multidimensional, o sea, se genera en y afecta diversas esferas de la vida humana. A pesar de ello, el núcleo de toda medición de pobreza se sigue restringiendo casi exclusivamente al ingreso monetario que obtienen las personas y los grupos familiares.

Claro que, para realizar esta medición, hay de por medio reales problemas filosóficos<sup>7</sup>, políticos<sup>8</sup>, metodológicos<sup>9</sup> y estadísticos<sup>10</sup>, pero la declamación desde hace décadas sobre el carácter multidimensional de la pobreza y la persistente realidad de que ésta se mida por ingresos define una postura ideológica y política: las personas están a expensas del mercado y no hay obligaciones públicas, o sea, de toda la sociedad, respecto de la suerte de sus integrantes.

En una sociedad donde el acceso a una gran variedad de bienes y servicios está mediado por el dinero resulta comprensible la importancia que tiene medir los ingresos que se obtienen. Pero limitar la medición de la pobreza sólo al nivel de ingresos de las personas presenta problemas graves en distintos niveles. El primero de ellos es que confunde dinero con riqueza. Como hemos insistido muchas veces, no se puede comprar con dinero una riqueza que no se produce, por ejemplo, educación de calidad para todos los habitantes de una sociedad. El mito del capitalismo dirá que si todos tuvieran dinero para “comprar” educación de calidad ésta se produciría. Da un poco de vergüenza tener que aclarar que no es lo mismo producir celulares que educación de calidad; mientras que aquellos requieren de unos pocos minutos con una tecnología básicamente robotizada, la educación es un proceso cultural donde confluyen valores, expectativas y la sociedad entera, desde los decisores que asignan recursos hasta los especialistas, los padres de niños y niñas, los propios niños y niñas

<sup>7</sup> Varía mucho la comprensión de la pobreza si se la considera desde una perspectiva de utilidad, de derechos o de capacidades, por ejemplo.

<sup>8</sup> ¿Cuál es la relación entre definición de pobreza y recursos existentes en una sociedad? ¿Se medirá acceso o logros? ¿Cómo se elige la unidad de análisis: hogar o individuos?

<sup>9</sup> Definidas las dimensiones de la pobreza todavía queda definir indicadores, umbrales y manera de combinarlos.

<sup>10</sup> Las mediciones están condicionadas por el material estadístico existente.





y educandos adultos. Pero si se repara en que la educación crecientemente no se considera un bien público sino una iniciativa privada, es razonable que se remita al mercado la resolución tanto de su calidad, como de su accesibilidad y sus resultados.

Y la complejidad aumenta si reparamos en que hay actividades que, si se regulan exclusivamente por la expectativa de obtención de ganancias, los resultados sociales obtenidos pueden ser desastrosos. Por ejemplo, una educación crítica puede no ser fomentada por el solo hecho de entorpecer los sistemas de dominación que permiten sostener la desigualdad y el privilegio. Una política de salud preventiva puede ir en contra del interés de grupos sociales que pueden pagarla y no quieren contribuir para que otros tengan el mismo acceso. Prácticas de construcción de conglomerados urbanos saludables y sustentables pueden darse de narices contra el afán sin límites de favorecer los negocios inmobiliarios<sup>11</sup>.

Hace tiempo que la CEPAL ha propuesto medir no sólo el ingreso sino también las necesidades básicas insatisfechas<sup>12</sup>. Esta manera de medir se refiere a carencias estructurales en temas como vivienda, educación y salud, entre otros. Se considera al método NBI como un método directo de medición de pobreza, mientras que su estimación por ingresos, llamado también línea de pobreza<sup>13</sup>, se considera un método indirecto. Esto es así ya que este último tipo de medición se basa en el supuesto, no comprobado, de que al contar con ese ingreso mínimo debería poder atender a sus necesidades básicas. La realidad es que se puede ser pobre aun contando con ingresos superiores a los de la línea de pobreza debido a que las condiciones reales de vida no permiten que se cumpla ese supuesto. Por ejemplo, una persona obtiene ese ingreso mínimo pero vive en condiciones de hacinamiento, enfrenta elevados costos de transporte hasta su lugar de trabajo, los servicios de salud a los que accede son pre-

<sup>11</sup> Participamos días pasados en una reunión de vecinos de la cuenca del río Luján en la provincia de Buenos Aires. La generalizada construcción de barrios cerrados que se lleva a cabo sobre rellenos en la cuenca del río –aprovechando el bajo valor de esos terrenos– está ampliando la zona inundable con alto riesgo para esos mismos emprendimientos y los barrios vecinos.

<sup>12</sup> Conocido por sus siglas NBI.

<sup>13</sup> La línea de pobreza está constituida por una cifra de ingresos monetarios debajo de la cual se es pobre y por encima se deja de serlo. En algunas publicaciones se lo identifica con las siglas LP.





carios, en fin, sus carencias son de tal tipo que aun obteniendo el ingreso que lo ubica sobre la línea de pobreza no le alcanza para tener una vida razonable de acuerdo a la media social de su país o región.

Estos dos sistemas de medición han sufrido intentos de combinación, algunos más felices y otros menos. Ante la persistencia de los problemas de enfoque y resultados en la medición de la pobreza se han realizado nuevos intentos, entre ellos los efectuados por Naciones Unidas a través del índice de desarrollo humano –IDH– y posteriormente del índice de pobreza humana –IPH–, que propone un doble estándar: IPH2 para países llamados desarrollados o ricos y IPH1 para países denominados “en vías de desarrollo”, aunque no se sepa muy bien qué es lo que esto último quiere decir<sup>14</sup>. Por ejemplo, en el IPH2 se es pobre si la expectativa de vida es menor a los 60 años, pero ese requisito llega sólo a 40 años en el IPH1, y así de seguido.

<sup>14</sup> Para orientarse en estos temas del “desarrollo”, volver a leer el recomendable libro del colombiano Arturo Escobar, *La invención del Tercer Mundo*, 1996.

Claro que el problema de la pobreza no es su medición sino su existencia y, sobre todo, la comprensión de las causas de la misma para poder solucionarla o, como les gusta decir a los gobiernos y a las propias Naciones Unidas, “erradicarla”. Se asimila así a una enfermedad infecciosa a la que las vacunas y la higiene pueden dejar para siempre en el pasado. Sin embargo, no se logra observar que su fuente de contagio es la vida diaria: la pobreza es el resultado de esta cultura y no una enfermedad que la afecte.

Los organismos que invierten recursos en estudios, muchos de ellos valiosos, sobre cómo se podría avanzar en un análisis multidimensional de la pobreza, tienen en general enfoques muy pobres sobre su origen. Por ejemplo, siguen atribuyendo la falta de empleo decente a la no correspondencia entre las capacidades de la población y las demandas del mercado de trabajo, atrasando, en este caso, por lo menos 60 años en la comprensión del problema.





<sup>15</sup> John Rawls, probablemente el último contractualista lanzado a la cruzada de salvar la sociedad desigual y presentarla como una sociedad justa surgida de un pacto racional. “Libertad” y “Desigualdad útil para todos” serán sus gritos de guerra. Nació en Baltimore, EEUU, y desde Harvard iluminó el cielo de la filosofía política. *Teoría de la justicia*, 1971, y *La justicia como equidad*, 2001, un año antes de morir, pueden consultarse con provecho.

<sup>16</sup> Artur Manfred Max Neef. Nació en Valparaíso en 1932 y sus trabajos se orientan a compatibilizar el desarrollo económico con la vida humana. Ver *La economía descalza*, 1982, y *Desarrollo a escala humana*, 1986.

<sup>17</sup> Amartya Kumar Sen, economista y también Premio Nobel (¿será bueno eso?). Las “capacidades” de los “individuos” crean posibilidades de “libertad” y de aumento de la “productividad” y confiando en el mercado seremos felices. Quizás en *Desarrollo y libertad*, 2000, entre otras obras de este prolífico autor, se puede encontrar una buena síntesis de su pensamiento.

Siempre que se habla del enfoque multidimensional de la pobreza surge un primer problema: ¿cuáles son las dimensiones que se van a tomar en cuenta para ese análisis? Parece bastante aceptable que la alimentación, la vivienda, la salud y la educación estén incluidas entre esas dimensiones. Pero esas categorías no agotan los componentes que hacen que una vida sea digna. Por ejemplo, Rawls<sup>15</sup> –autor muy tenido en cuenta en todos estos debates por su teoría sobre la justicia– cree que los bienes primarios que toda persona debe tener son libertades públicas, igualdad de oportunidades, ingresos y riqueza, poder y autorespeto, siendo este último el principal de todos en su concepción. Más adelante agregó también conceptos como el ocio y la ausencia de dolor. Estos bienes primarios son los que, al entender del autor, toda persona desea, cualquiera sea su manera de pensar y proyecto de vida.

El chileno Max Neef<sup>16</sup> postula que las necesidades básicas son diez, a saber: subsistencia, protección, afecto, comprensión, participación, creación, ocio, identidad, libertad y trascendencia. Esta última se presenta por separado y constituye un eje articulador de la vida humana. Resulta evidente que casi nada de todo esto se obtiene con dinero.

El indio Amartya Sen hace centro en las capacidades disponibles de los individuos para identificar su situación de pobreza. Pobre no sería sólo el que no tiene ingresos o no puede acceder a los bienes primarios: pobres serán aquellos que no tienen las capacidades para lograrlo<sup>17</sup>.

Ante la variedad de dimensiones elegibles para medir la pobreza humana algunos restringen sus apreciaciones a lo que consideran la pobreza económica, dejando por fuera temas como, por ejemplo, la capacidad de representación, la discriminación y otras categorías relacionadas con la vida política. Si bien metodológicamente recorta el campo, nadie desconoce





la estrecha relación que hay entre uno y otro tipo de carencias humanas. En general son los sectores más pobres económicamente los que menos posibilidad de representarse tienen, de hacer ejercicio de la libertad, de desarrollar sus capacidades y acceder a bienes primarios, o viceversa. Algunos autores proponen caracterizar la pobreza por las carencias económicas y llamar a los componentes no económicos de la pobreza simplemente “carencias”.

El Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo –PNUD– ha encargado a la Oxford Poverty & Human Development Initiative un nuevo índice de pobreza multidimensional para evaluar el cumplimiento de los objetivos de la Cumbre del Milenio sobre reducción de pobreza. Más allá de lo gracioso que resulta primero establecer el objetivo y después decidir cómo se va a medir, lo que ya cubre de dudas la misión propuesta, esta iniciativa se encontrará con todas las dificultades antedichas.

La elección de metodologías, ya sabemos, no es una decisión ingenua. Obedece menos a razones técnicas que a intereses políticos, y la demora en impulsar mediciones multidimensionales de la pobreza no está inhibida por falta de conocimientos sobre cómo hacerlo sino por el cuadro desgarrador que ofrecería en contraste con las promesas de bienestar que este modelo cultural predica mientras quita medios de vida a miles de millones de personas<sup>18</sup>.

Algunos intentos realizados para medir la pobreza de manera multidimensional han dado resultados sorprendentes. Hay quienes los atribuyen a la necesidad de perfeccionar el método, otros pensamos que refleja aproximadamente la realidad de nuestros países. El caso más interesante es el de México, país que utilizó dos dimensiones de análisis, a saber: derechos o carencias y bienestar o ingresos. La medición de cumplimiento de derechos se realiza utilizando seis indicadores: retraso educativo, ac-

<sup>18</sup> “Las cuestiones éticas recorren todas las etapas del proceso de investigación: desde la formulación de las preguntas y la adquisición de los recursos hasta la interpretación, el análisis y la divulgación de los resultados, pasando por el diseño de la investigación y la selección del método del trabajo de campo”. *¿Es ético estudiar África? Reflexiones preliminares sobre la investigación académica y libertad*, Amina Mama, 2014.



<sup>19</sup> CEPAL. *La medición multidimensional de la pobreza, 2013*, Chile. LC/L. 3615.

ceso a servicios de salud, acceso a la seguridad social, calidad y espacios de vivienda, servicios básicos de la vivienda y acceso a alimentación. Teniendo en cuenta la premisa de la indivisibilidad de los derechos sociales, el resultado obtenido para ese país en el 2008 revelaba que el 81,7% de la población estaba afectada por la pobreza<sup>19</sup>.

La indistinción entre riqueza y dinero oculta una realidad donde, de manera creciente, se pueden aumentar ingresos y seguir siendo pobre. Esto es así en tanto el aumento del ingreso no incide en las carencias básicas como las mencionadas –alimentación, educación, salud, vivienda– a las que se le pueden agregar otras también esenciales como seguridad, acceso a justicia y no discriminación. La realidad es que esta parte de la población recibe habitualmente una pobre educación para pobres, una pobre salud para pobres, una pobre alimentación para pobres, y a eso se lo llama “ejercicio de derechos”. Esas condiciones estructurales que constituyen la pobreza no se modifican con alguna mayor capacidad adquisitiva de las personas que ocupan ese lugar en la sociedad, básicamente porque ese lugar es un resultado sistémico no modificable por acciones individuales.

Además, la medición de la pobreza por ingresos ya se mueve en un paradigma que hace equivalentes la calidad de vida con el consumo. Se desconocen, de esta manera, muchas otras dimensiones estrictamente económicas como las diferencias entre consumo público y privado, consumo comercial y autoproducción para el consumo, compra de bienes y donación de bienes, etcétera.

Esta situación nos lleva a señalar el segundo problema que presenta el concepto de medir la pobreza sólo por los ingresos percibidos: la definición de los niveles de ingresos necesarios para no ser pobres conlleva una definición no explícita de lo que estos miembros de la sociedad merecen ya que, como



todos sabemos, no son iguales al resto de los habitantes. Estos seres humanos, en la medida que puedan satisfacer una canasta de alimentos, de vestimenta y de útiles escolares muy modesta, ya no serán pobres. Es lo que corresponde a su categoría social: con que coman, no vayan desnudos y envíen a sus niños por lo menos algunos años a la escuela, nos damos por satisfechos.

Sin entrar en la calidad de bienes que se pueden adquirir con los ingresos definidos como umbral sobre el cual ya no habría pobreza, lo que este tipo de medición establece es, justamente, el “mérito” del pobre. Éste no merece gran cosa: si estuviera capacitado o estuviera dispuesto a trabajar duro no estaría en esa situación, así que toda ayuda que la sociedad le brinde –como lo hace a través de las políticas, programas y proyectos sociales– será muestra de la responsabilidad del género humano. Cuando se logre, por algún mecanismo, que estas personas satisfagan sus necesidades elementales, problema resuelto. ¿Qué le debo dar a un refugiado? Sólo una ayuda precaria y momentánea hasta que supere la situación de emergencia que ha vivido. ¿Qué merecerán estos “refugiados” internos?

¿Que los niveles de ingresos considerados necesarios para no ser pobres no le permiten a nadie progresar en la vida? ¿Que esos ingresos son tan frágiles que la mayoría de la población está por arriba o por debajo de ellos varias veces durante su existencia? ¿Que una enfermedad transforma a un no pobre en un pobre rápidamente? Bueno, si alcanza para comer, el resto depende del “mérito” de cada uno. Subyace a este razonamiento una ética política que sólo reconoce el derecho a la supervivencia: la dignidad, el disfrute, el goce, el aporte creativo, son lujos que un pobre no se puede dar ni corresponde que la sociedad se los garantice. “Le hicieron creer a un empleado medio que podía comprarse celulares e irse al exterior”, como di-





**<sup>20</sup> Declaraciones de Javier González Fraga a radio La Red, en diálogo con Luis Novaresio.**

jera un ex presidente del Banco Central de la Argentina<sup>20</sup>. Si un “empleado medio” no puede soñar con esas cosas, ¿con qué podrá soñar un pobre?

Un tercer problema que genera esta concepción de la pobreza es, sencillamente, que impide identificar a la población pobre. En los últimos 30 años, por ejemplo, se ha puesto de moda considerar la pobreza rural como el núcleo duro de la pobreza en América Latina. Esto parece demostrarlo la ciencia social, la ciencia estadística y todo tipo de ciencia que se refiera a estos temas. Mientras tanto, se acumulan evidencias incontestables sobre que la pobreza más terrible que asola nuestras sociedades y condena a millones de congéneres a vivir miserablemente es la pobreza urbana. ¿Por qué la ciencia construye un saber que se opone a la evidencia?

Dejando de lado el interesantísimo problema epistemológico que representa una ciencia donde luchan a brazo partido la consistencia del discurso y la inconsistencia del mundo, la identificación errónea de la pobreza rural como centro del problema de la pobreza se basa tanto en desconocimiento histórico como en opciones metodológicas erradas. Desde la época colonial hasta mediados del siglo pasado América Latina estaba constituida por una población rural postergada, analfabeta y explotada. En la misma época, la parte minoritaria de la población que habitaba en las ciudades presentaba mejores niveles de vida sustentados en la incipiente industria, los servicios y el comercio. Eso ocurrió hace muchos, muchos años. La realidad es que esa situación de explotación en los ámbitos rurales se resolvió muy parcialmente por la lucha y la adquisición de derechos y definitivamente a manos de la maquinización de las tareas agrícolas. Desde mitad del siglo XX gran parte de la población rural se trasladó a lo que hoy son “las grandes ciudades”, justamente en búsqueda de mejores condiciones de vida y apoyándose en diversos procesos de sustitución





ción de importaciones que dieron a la industria un impulso desconocido en la región. Este movimiento migratorio no se ha detenido y se sostiene en la misma medida en que, por un lado, la agricultura y la ganadería reducen permanentemente su demanda de mano de obra y, por el otro, se sigue concentrando la propiedad de la tierra por medios legales e ilegales<sup>21</sup>.

Pero, además de la nostalgia, es decisivo para sostener esas afirmaciones medir la pobreza sólo por ingresos. La población rural, sobre todo en los lugares donde la pequeña explotación sigue en pie —campesinos, agricultores familiares, pequeños productores— tiene, para la resolución de sus necesidades, una composición totalmente distinta a la urbana entre los bienes obtenidos a través del dinero y los bienes adquiridos a través de otras formas de relación económica. Como nos decía una desplazada por la guerra en Colombia: “a mí en la finca no me faltaba nada, aquí en la ciudad si no tengo dinero no tengo nada”.

Gobiernos y universidades instalados en las ciudades, investigadores urbanos y funcionarios ciudadanos imaginan el ámbito rural como dificultoso de por sí, carente de las comodidades que ellos consideran esenciales para la vida. ¿No tienen casas de material? Pobres. ¿El baño no está dentro de la casa? Pobres. ¿Tienen ingresos por debajo de la “línea de pobreza”? Pobres. Otros, más avisados y con cara de sabios, entienden que se trata de otra manera de vivir, pero entrecerrando los ojos dicen en voz baja: no tienen futuro, están condenados a desaparecer con el avance del progreso. Es una idea de progreso asociada a “racionalidad económica”, y una racionalidad económica entendida como una agricultura sin agricultores. Grandes extensiones de tierra despobladas donde unos pocos obtengan inmensas ganancias, aun siendo muy ineficientes si agregáramos a sus costos el deterioro social y ambiental que producen; eso sí les parece que tiene futuro.

<sup>21</sup> Denominamos legales a aquellos mecanismos de distribución de la renta que obligan al campesino o pequeño productor a vender su tierra. Así, aun dentro de la ley, muchas de esas transferencias son resultado de las profundas inequidades existentes. Dentro de los medios ilegales incluimos el robo de tierras por guerra o por desconocimiento de derechos de pobladores originarios, no necesariamente indígenas.





**<sup>22</sup> Quedamos debiendo un detalle de cómo este tipo de economías rurales combinan autosuficiencia y acceso a dinero. Una segunda deuda es dar detalles de por qué este tipo de economías son mucho más eficientes que las grandes explotaciones agrícolas de capital y, por cierto, generan mucha más riqueza aunque menos dinero.**

Otros van más lejos e identifican el hecho de que no todas las necesidades vitales se resuelvan con dinero como un atraso imperdonable en las relaciones sociales. Personas esclavizadas a que crezca una zanahoria, madure una manzana o se críe un marrano para poder alimentarse, ¡qué fragilidad!, estando todo eso disponible en el supermercado si se tiene dinero. Así como algunos creyeron que el dominio inglés era bueno para la India porque llevaba a aquellas salvajes tierras las relaciones de producción capitalista acercando el momento de la revolución y la felicidad, así otros interpretan como un avance social que esos campesinos se transformen en consumidores, “liberándose” de su relación con la naturaleza e ingresando finalmente al redil de los que nada tienen y todo lo deben comprar<sup>22</sup>.

Algunos también defienden el criterio de que la pobreza se determine a partir de un umbral de ingresos ya que, según dicen, el concepto de calidad de vida sería muy subjetivo y sólo la puede determinar cada individuo de acuerdo a sus necesidades y aspiraciones. No habría algo así, agregan, como la posibilidad de establecer un criterio sobre aquello que debería componer una vida de calidad al margen del deseo de cada persona.

**<sup>23</sup> En el 2015 la Real Academia de Ciencias de Suecia otorgó el Premio Nobel de Economía a Angus Deaton, profesor de la Universidad de Princeton, EEUU, reconociendo el mérito de sus estudios que demuestran que no ser pobre contribuye a la felicidad, mientras que serlo no ayuda en nada y que es mejor nacer en un país adecuado y no en otro inadecuado. En fin, quién es uno para contrariar a alguien que estudió tanto.**

Pero es un argumento engañoso. Se entiende que para postular que la pobreza se puede medir por ingresos estamos aceptando que hay algún tipo de definición social sobre lo que es calidad de vida. En caso de que esta definición dependa de cada persona, su nivel de ingreso nada nos diría con respecto a su satisfacción. O sea, no se pueden sostener ambas hipótesis a la vez: la de medición por ingreso y la de que la calidad de vida no es medible socialmente. Además de la evidencia de que son los grupos poblacionales más sufrientes los que, entre otras cosas, exhiben los menores ingresos en el conjunto de la población<sup>23</sup>.

El segundo núcleo problemático pregunta sobre





la posibilidad de existencia de acciones que permitan mejorar la calidad de vida de los grupos más postergados de la población sin que estén orientadas a mejorar la calidad de vida de todos. ¿Hay alimentos, viviendas, servicios de educación y salud que son buenos para los pobres pero no lo son para el resto de la sociedad<sup>24</sup>?

Cada tanto me informan sobre la existencia de técnicas confiables para hacer ladrillos con basura prensada. Cuando en los barrios ricos se construya con esos ladrillos, prometo leer al respecto. O la posibilidad de reemplazar las proteínas cárnicas por otras vegetales en los niños en edad de crecimiento. Cuando ese principio se aplique a la crianza de los hijos de las clases pudientes prometo estudiar seriamente el tema.

Claro que las preguntas, entonces, sobre esta familia de políticas denominadas “sociales”, serían menos acuciantes si las mismas tuvieran un impacto significativo en la mejora de las condiciones de vida de la población más postergada. No sería tan urgente decodificar su ADN si los resultados esperados se alcanzaran de manera aceptable. Pero esto no viene sucediendo, no hay relación entre inversión y resultados. Atravesan el continente décadas de intentos más o menos similares sin que los principales indicadores se modifiquen en esta materia. La dinámica social de producción simultánea de riqueza y pobreza no logra ser afectada por estos intentos.

Se nos ocurren cuatro hipótesis en este sentido, tratando de comprender en qué aspecto cada una de ellas ilumina un escenario posible de mejoras. La primera arriesgará la idea de que “hay problemas técnicos” en la elaboración y ejecución de estas políticas que les quitan eficiencia. De poder reunir elementos plausibles a favor de esta hipótesis, tendríamos por delante un terreno de crítica e innovación, tanto referida a la elaboración de estas políticas como de revisión de las llamadas “buenas prácticas” en su implementación.

<sup>24</sup> Utilizaremos indistintamente, salvo cuando se indique lo contrario, los términos “sociedad”, “comunidad”, “población”, “habitantes”, entendiéndolos como denominaciones de la evidencia de que la vida humana solo existe en contextos colectivos. Las diferencias, notables por otra parte, entre lo que denotan estos términos, no serán en principio necesarias para nuestro análisis.





Mientras tanto, una segunda hipótesis nos sugerirá que estas políticas –justificadas desde la necesidad de mejorar las condiciones de vida de segmentos importantes de la población– no tienen la pretensión de modificar la realidad sino sólo las condiciones de posibilidad de aquellos grupos que peor sufren los efectos del modelo cultural vigente. Así, pobres algo mejor educados o alimentados, mejor organizados o menos expuestos a la violencia intrafamiliar o al abuso policial, serían sujetos sociales más proclives a superar su calidad de vida actual. Para fundamentar esta hipótesis deberíamos encontrar elementos que nos permitan pensar que las diversas materias de estas políticas serían, de alguna manera, subsidiarias de una estrategia más global tendiente a aumentar las condiciones de posibilidad de la población destinataria. Una especie de resignificación de las “externalidades positivas”.

Claro que un indicador que podría transformar esta hipótesis en plausible sería que los participantes de los planes y proyectos sociales no sean siempre los mismos. Demostraría que aquellos que recibieron algún apoyo especial han podido mejorar su situación. Un indicador complementario debería señalar que las personas beneficiarias de esos proyectos son cada vez menos, o sea, que no se trata de rotación de pobres: algunos mejoran su situación pero rápidamente otros pobres ocupan su lugar. En caso contrario, nos hallaríamos más cerca del clientelismo político que de verdaderos proyectos de mejora de la condición de vida de esas personas.

Una tercera hipótesis dirá que estas políticas son parte de un sistema de gobernabilidad de sociedades duales, profundamente inequitativas y sin posibilidades de resolver esas asimetrías en el horizonte histórico previsible. De esta manera, si la reproducción social de la vida en nuestras condiciones históricas implica el “sacrificio” de una parte de la población durante varias generaciones, entonces es necesario contar





con políticas efectivamente paliativas que morigeren, en la medida de lo posible, alguno de esos efectos, aunque el horizonte de posibilidad no se vea afectado de manera significativa.

Nótense los dos sentidos de la palabra sacrificio. En un caso denota una actitud abnegada ante la vida, en el sentido de lograr en el futuro algo con lo que no se cuenta en el presente –“esta casa la hicimos con mucho sacrificio”, “nos sacrificamos mucho para que Miguelito fuera a la universidad”–. En otro sentido, el sacrificio se refiere a la cancelación de la existencia en aras de un bien superior; tanto los sacrificios de animales como humanos jalonan la historia de la especie –“es necesario sacrificar dos o tres generaciones para recuperar la cultura del trabajo”–. Claro que los “sacrificables” siempre son los pobres. Ante el lector que proteste contra la brutalidad de esta hipótesis, sólo podemos invitarlo a investigarla juntos.

Una cuarta hipótesis nos hará sospechar que hay algunos supuestos previos problemáticos en la elaboración de estas políticas. Se podría formular así: ¿en qué medida producirán mejoras en la calidad de vida políticas que orientan a las personas y grupos postergados a reproducir los modelos de competencia, producción y consumo que están en el origen del deterioro de su calidad de vida?<sup>25</sup>

Pero cualquiera sea la interpretación que hagamos de estas prácticas, todas ellas tienen en común consagrar la desigualdad entre las personas: hay un “programa” y un participante, un “dador” y un “beneficiario”, un “enseñante” y un “ignorante”, un “poderoso” y un “vulnerable”, un “protector” y un “protegido”. Por eso este conjunto de políticas llamadas “sociales”, más allá de sus intenciones, hieren aún más profundamente la subjetividad de aquellos congéneres a los que les ha tocado nacer en “el piso de abajo” y deterioran el tejido social ya bastante desagarrado.

<sup>25</sup> Con Félix Bombarolo fantaseamos muchas veces con resumir en un libro nuestras perplejidades sobre estas cuatro hipótesis. Quizás la ambigüedad implícita en las llamadas políticas sociales como portadoras de algún tipo de mejora social haga también imposible la tarea.



<sup>26</sup> Ciclo coordinado por diversas personas y que se realiza en distintos países, consistente en reunir alrededor de una mesa a un grupo de amigos que puedan conversar sobre las alternativas de mejora en la sociedad actual. Las llamadas “políticas sociales” han ocupado varias reuniones de dicho ciclo.

<sup>27</sup> Ver Programas sociales, construcción de equidad y el paradigma de la “Intervención social”. Centro de Documentación en Políticas Sociales de la Ciudad de Buenos Aires, Documento N° 37. Félix Bombarolo y Emilio Pauselli, 2004.

<sup>28</sup> Jacques Rancière, *El filósofo y sus pobres*, 2002.

Hace un tiempo estábamos conversando en una reunión del ciclo Vino e Ideas<sup>26</sup> sobre las modificaciones que en las políticas sociales implicaba un cambio de gobierno en la Argentina. Algunos participantes indicaron que muchos de los beneficios existentes serían mantenidos por la nueva administración, como por ejemplo “la copa de leche” que se servía en las escuelas donde concurren niños carenciados. Uno de los participantes, cuya actividad está muy alejada de este tipo de políticas interrogó, con notorio gesto de espanto, por qué era algo positivo que hubiera que darle una copa de leche a esos niños, por qué era valorable la consagración de la indignidad de que no pudieran tomar la leche en su casa.

Es tan brutal la desigualdad de la que parten estas políticas que llaman a sus acciones “intervenciones sociales”, como la que el cirujano realiza sobre el tejido enfermo o el militar en un país enemigo. En un caso serán intervenciones quirúrgicas, en el otro intervenciones militares, pero, cuando se trate de pobres, serán intervenciones sociales<sup>27</sup>.

Como bien indica Rancière, “ubicar la igualdad como una meta que hay que atender a partir de la desigualdad es instituir una distancia que la operación misma de su ‘reducción’ reproduce indefinidamente”<sup>28</sup>. De ahí la afirmación que presentamos desde el prólogo de este libro: la igualdad es un punto de partida o no es nada. Pero eso es lo más opuesto a la lógica de las políticas sociales que se pueda pensar. Éstas, efectivamente, tratan de mejorar una situación presente con vistas a una mayor igualdad futura.

¿Pero qué dice el autor? ¿Que ante la pobreza hay que quedarse de brazos cruzados? ¿Que cualquier cosa que se haga para mejorar la vida de los más humildes consagra la desigualdad? Claro que no, en dos sentidos. El primero de ellos, que la pobreza es la consecuencia de una manera de funcionamiento social, de una cultura determinada; hay una gran cantidad de ac-



ciones que se pueden realizar sobre las causas que la generan. Claro que ese no es el terreno de las políticas llamadas sociales; éstas actúan, por concepción, sobre las consecuencias.

El segundo sentido, ya refiriéndonos a las acciones que tiendan a morigerar los efectos de la desigualdad, o sea, al actuar sobre las consecuencias, esto se puede hacer desde prácticas profundamente asimétricas o desde prácticas de igualdad<sup>29</sup>. Lo que ocurre es que resulta casi impensable este tipo de prácticas en casi todos los órdenes de la vida social, sólo que cuando se trata de pobres la asimetría llega a niveles grotescos.

<sup>29</sup> En el capítulo 7 ampliaremos nuestras expectativas sobre las “prácticas de igualdad”.

Las prácticas más comunes de las políticas y programas sociales que refuerzan la desigualdad, solas o asociadas, son tres: la focalización, los condicionamientos y la discriminación positiva. La focalización, como su nombre lo indica, pone un foco sobre algún grupo definido por ciertas características. Este grupo, así “iluminado”, sale a actuar en el escenario como “pobres”, ese es su libreto en el drama de la vida social. Así estigmatizado, tiene que representar su papel tratando de cumplir con todos los requisitos que el casting exige y siempre tendrá que competir con muchos otros postulantes. En las primeras décadas del presente siglo se ha insistido en la idea de universalizar las políticas llamadas sociales, pero no se ha hecho nada de eso: lo que se dio en llamar “universal” sólo consistió en una focalización un poco más amplia.

La segunda práctica asimétrica tiene que ver con las condiciones establecidas para otorgar un servicio. En este caso ya no se trata del “ser” del pobre sino de su “hacer”. Debe realizar determinadas acciones para percibir cierta prestación. Los más famosos son los programas de ingresos condicionados. Todas las condiciones, claro, son muy buenas: enviar a los niños al colegio, hacerse exámenes de salud, asistir a un curso de capacitación, ¿quién puede estar en contra de eso?





Nadie, claro está, en la medida que no se repare en lo que significa indicarle a un adulto lo que debe hacer no por comprensión o convencimiento sino para obtener un beneficio, por lo general, dinero. La sociedad mercantil, donde todo tiene precio, también compra las conductas, y comprar la conducta de los pobres sale muy barato; estos hacen cosas increíbles por un poco de dinero.

La “discriminación positiva” es la frutilla del postre en esta naturalización de la desigualdad social presente en nombre de la igualdad social futura. Si la cantidad de investigadores negros en Brasil no guarda proporción con la población negra debe sacarse una norma que obligue a las universidades a contar con una proporción determinada de investigadores negros. La argumentación es impecable: esa desproporción se debe al abuso y la opresión que durante siglos sufrió la población negra en ese país. Originariamente esclava, permaneció siempre ocupando los últimos lugares de la escala social. Pero la norma también está diciendo otra cosa, no escrita ni mencionada: está diciendo que sin ella esos universitarios negros no serán capaces, por sí mismos, de ganarse un lugar.

En la Argentina se festejó largamente la “ley de cupo”, que obliga a que el 50 % de las personas que integran una lista electiva para cargos políticos deba ser ocupada por mujeres. Claro, resulta evidente, según la norma, que ellas no lograrán ocupar esos lugares por su propia capacidad. Por suerte, gracias a la norma tuvimos a Rosa Luxemburgo, Alicia Moreau de Justo o Eva Duarte de Perón. ¿Cómo? ¿Qué no había ley de cupo en esa época? ¿Cómo habrán hecho?<sup>30</sup> Otra vez la fascinación de actuar sobre las consecuencias pensando en que quizás, por algún efecto mágico, impactar en aquéllas modifique las causas. Mientras tanto, toleramos o festejamos un aparato cultural de masas que transforma a la mujer en un objeto de consumo del varón, votamos candidatos con

<sup>30</sup> Mientras tanto, la ley de cupo cumple el papel de garantizar una fuente de trabajo –perdón, de ingresos– para esposas, hijas y hermanas de los políticos varones.





reconocidos antecedentes patriarcales y profesamos religiones que discriminan a la mujer.

Las estrategias de “discriminación positiva” asociadas a la “focalización” terminan, en muchos casos, gestando la lucha corporativa por beneficios. La triste dinámica social que generan estas iniciativas se reducen a “yo me ocupo de mí” o de mi grupo, del otro que se ocupe otro. Rompe los lazos de la solidaridad social y diluye el sentimiento de responsabilidad por la suerte de toda la comunidad. Así aparecen y se multiplican los programas para mujeres pobres, para jóvenes pobres, para indios pobres, para negros pobres y así de seguido.

Ni qué hablar de que la discriminación positiva, como toda forma de discriminación, genera injusticia para los que no están incluidos en los beneficios. Hasta se ha hecho comedia de esta situación, como en *El placard*<sup>31</sup>, donde un trabajador que va a ser despedido se hace pasar por gay a fin de disuadir a la empresa de su decisión ante la posibilidad de ser acusada de discriminación al despedir a un homosexual. Lo que la graciosa película no muestra, pero queda entendido, es que, en su lugar, el despedido será un heterosexual de esa manera, sí, efectivamente discriminado.

<sup>31</sup> *Le placard*, película francesa del 2001 dirigida por Francis Veber.

Pero aun estas situaciones podrían ser defendidas si fueran conducentes a una mejor sociedad; sería un caso especial de “el fin justifica los medios”. Pero no parece ser este el caso.

## 5.2. La promesa del desarrollo

¿Qué hacer ante la desigualdad que la pobreza pone de manifiesto? Porque la humanidad no es pobre, en las sociedades humanas hay pobres, que es algo muy distinto. Y se es pobre cuando del conjunto de interacciones simbólicas que efectuamos con nuestros semejantes no obtenemos el acceso a los bienes





ofrecidos por la cultura. O sea, que la pobreza es una consecuencia, y no una causa, de la desigualdad.

Para subsanar esos males es necesario promover el “desarrollo”. ¿Qué será el desarrollo? Hombre, eso ya está descubierto: es el “crecimiento” con mejora de la vida social. Pero, si siempre crecemos y eso no mejora la vida social; cada vez que “crecemos” lo único que ocurre es que los ricos son más ricos. No, amigo, usted no entiende, el desarrollo no es cualquier crecimiento: es el crecimiento apoyado en las tecnologías que promueven el aumento de la productividad del trabajo humano de manera tal de hacernos más competitivos y de esa manera... ¡Guau! Por suerte, justo en ese momento, cuando ya nos estaba por estallar la cabeza, nuestro interlocutor se quedó sin aliento.

Aquí se inician las mentiras de las políticas sociales, las que cuentan como estrategia central la creación de habilidades productivas en los pobres. Navegando entre la sospecha de que éstos no serían todo lo industriosos que deberían para modificar su situación, hasta la conmiseración porque su falta de estudios los haría menos productivos, el discurso de estas políticas ignora dos elementos claves.

El primero de ellos es que ya estamos saliendo de la sociedad de trabajo –como ampliáramos en el capítulo anterior–, por lo que reclamar una mayor preparación para aquel trabajo que nunca encontrarán parece una broma de mal gusto. Cuando esta demanda de que los pobres trabajen la llevan a cabo personas bien intencionadas es expresión de la profunda ignorancia que les asiste en estos temas. Entretanto, ya no es dable participar de esa inocencia a los organismos que impulsan y financian esas políticas desde hace décadas sin obtener ningún resultado commensurable. Es más, de hecho esos organismos mantienen una doble agenda: en Davos discuten qué van a hacer con los millones de personas que quedarán sin puestos de trabajo debido a la automatización y, por otro lado, financian





e impulsan la formación profesional para los pobres que, por su propia falta de preparación, carecerían de trabajo.

Pero el segundo elemento ya no interpreta cuáles serían las posibilidades ofrecidas por el mercado de trabajo o cuál será su evolución futura, materia en cierta medida opinable. Ignora un aspecto más simple aún: en las condiciones en que la cultura regula la producción, distribución y consumo de bienes y servicios, todo aumento de la productividad representa un aumento de la desigualdad, ya que son los segmentos más ricos los que se apropian de la casi totalidad de los beneficios de ese aumento.

El planteo más burdo en esta línea lo constituye la llamada “teoría del derrame”. Recién cuando los ricos hayan colmado el cáliz de su avaricia comenzarán a derramarse algunas gotas de ambrosía para que las saboree el pueblo. Como el tamaño de esa vasija parece no tener otro volumen que el que le puede dar la ambición humana, siempre falta un poco más para que se colme.

Pero, como se ha dicho, planteos más refinados ligan la posibilidad de mejora de la vida de los más humildes al “aumento de la productividad”, lo que hará la economía “más competitiva” y de esta manera aumentarán los ingresos para todos. Más allá de la ética dudosa que incluye esta afirmación, ya que el bienestar de unos se correspondería con la falta de bienestar de los menos competitivos que, cabe recordarlo, también son seres humanos, su realización es tan fantástica como la teoría del derrame.

En la industria, la comparación de las series de aumento de la productividad y de los salarios mostrará la falsedad que implica relacionar la mejora de la vida social con el aumento de la capacidad productiva. La cultura hace que todo aumento en esa materia sea apropiado por los dueños de las condiciones del tra-





bajo. El mismo resultado se obtendrá de la comparación del aumento de la productividad en casos de productores independientes al relacionarlos con los ingresos que estos obtienen: granos, lácteos, caña de azúcar, serán ejemplos suficientes en esta materia.

Eso en lo referido a ingresos. También podemos hacer el mismo ejercicio relacionado con bienes públicos como la educación o la salud o el acceso a justicia. ¿Por qué la calidad de esas prestaciones no ha aumentado, y, por el contrario, ha disminuido, en una sociedad mucho más productiva?

Es notable cómo en pocas décadas se ha pasado de pensar la pobreza como una consecuencia de la desigualdad social para considerarla ahora *causa sui*<sup>32</sup>, como los escolásticos consideraban a Dios. En aquel paradigma hoy llamado “setentista”, Mayo Francés, Revolución Cubana, Teología de la Liberación –¿se acuerdan?, ¿lo han leído en los libros los que llegaron después?– el “rico” era un sospechoso de estar quedándose con la parte de otro. Hoy, por el contrario, es el modelo de éxito: si es rico es porque sabe hacer bien las cosas, hay que imitarlo. Ni una sombra de sospecha atraviesa el cielo límpido pintado de supuestos méritos, la mayoría de ellos relacionados con la cuna donde se ha nacido y la posibilidad de abusarse de otros.

Medir la pobreza en ingresos y considerar la obtención de éstos como medida de la habilidad social de las personas, ha llevado a la generación de una familia de políticas sociales denominadas “de generación de ingresos”<sup>33</sup>. Como afirmamos en otras ocasiones, toda generación de ingresos es una transferencia de ingresos: algunas monedas salen de un bolsillo y terminan en otro bolsillo. Mientras todos esos bolsillos son de gente pobre –la mayoría de esos programas promueve iniciativas de esas características– no hay mejoras significativas en la vida de esas personas. Y para sacar monedas de otros bolsillos se requiere de acuerdos políticos y sociales muy amplios y

<sup>32</sup> Causa de sí misma.

<sup>33</sup> Para un detalle sobre estos temas consultar nuestro artículo *Generación de ingresos: el sueño de las políticas sociales*, 2016.





sólidos: en general esos bolsillos se resisten y tienen buenos amigos entre legisladores, jueces, policías y otros mandatarios.

Del matrimonio entre las falsas promesas del desarrollo y las políticas sociales orientadas a la generación de ingresos nace la aspiración al consumo como ordenador de prioridades y expectativas en la vida. No el consumo propiamente dicho, porque éste siempre se verá limitado por la desigualdad entre los seres humanos expresada, también, en la desigual manera de apropiarse de las cosas. Pero sí el consumo como criterio.

Claro que “Aspiración al Consumo” tuvo una hermana que se llama “Avaricia Frustrada”, porque tampoco es avaricia realizable. ¿Qué podrá acumular el pobre pobre? Pero mirando a sus padres no podrá evitar vivir y morir con ese deseo. Claro que esos hermanos no son hijos de la “naturaleza humana”; ésta también puede cobijarlos porque es muy impresionable, pero no responden “naturalmente” a la condición de cualquier cultura.

Años atrás realizábamos una investigación sobre formas de ahorro en población carenciada. Entrevistando a una mujer que aún no había sido desposada por el desarrollo ni embarazada por las políticas sociales, ésta no entendía lo que le preguntaba el calificado encuestador. Éste, que además de ingeniero financiero era pueblo y no se había olvidado de ello, le dio la suficiente información para que la mujer comprendiera la requisitoria. Entonces aquella le dijo: “A mí me enseñaron que cuando hay abundancia hay que vivir bien y cuando hay sobreabundancia hay que repartir”. ¿Qué era eso del ahorro? El puente con la avaricia estaba definitivamente roto o nunca se había construido en esa “naturaleza humana”.

Pero esos hijos piden a esos padres: “mentime más, mentime bien, así la vida me parece un sueño”.





<sup>34</sup> “El amor materno hace sentir al niño: ¡es una suerte haber nacido! Inculca en el niño el amor a la vida y no sólo el deseo de conservarse vivo. La tierra prometida se describe como plena de leche y miel. La leche es el símbolo del primer aspecto del amor, el de cuidado y afirmación. La miel simboliza la dulzura de la vida, el amor por ella y la felicidad de estar vivo”. Erich Fromm, *El arte de amar*, 1959.

El sueño de que yo voy a poder ser igual a ese de la televisión, vestido con esa ropa y acompañado por esa misma chica, igual a cualquiera de los que son ejemplos de éxito, seduciendo a ese galán con ese perfume. No igual a mi vecino o a mi vecina, que son unos pelagatos como yo, igual a ese que nunca voy a ser. Sólo en el sueño que me genere esa mentira del desarrollo y de las políticas sociales, acunado en sus brazos, voy a ser feliz.

Pero queda un dolor más punzante aún, ese que no calma ni el consumo imaginario ni la avaricia irrealizable, esa desolación por no poder disfrutar de la miel prometida por nuestras madres, en el sentido que Fromm<sup>34</sup> le daba a esa expresión: ese gusto dulce que quedó en un lugar primitivo de la conciencia, de los recuerdos que no sabemos si vivimos o si los hemos incorporado a través del relato de otros, esa promesa de que la vida valía la pena ser vivida.

Ese es un quiebre más profundo, más definitivo, es el quiebre del amor. Amor posiblemente reforzado por un padre optimista o por una maestra que nos explicó que éramos todos iguales o por un religioso convencido de que somos hijos de Dios y, por lo tanto, amados por igual por nuestro creador. Por eso tanta decepción, tanta distancia entre la promesa y la posibilidad; ¿dónde se perdió esa felicidad prometida? ¿Por qué ahora debo deambular soportando maltratos para acceder a unos beneficios mínimos? ¿Qué se hizo de ese proyecto de ser libre creado por los dioses? ¿Dónde quedó ese ser digno que yo iba a ser? No hay respuesta, sólo podemos insistir con la Levy: “mentime más, mentime bien, así en tus brazos me olvido de él”.





## Capítulo 6

### Cuatro pesos sucios...

...por esta reliquia<sup>1</sup>, nos advierte el cantor que acaba de empeñar el viejo reloj de cobre heredado de su padre. Lo que indica claramente la divergencia entre la importancia del objeto y el precio pagado por el “banco prestamista”. Mientras que para él ese objeto era invaluable, ya que guardaba los recuerdos de su infancia, para el mercado era una pobre garantía por la que sólo se podía pagar una suma mínima.

Pero, ¿qué llevó a esa persona a hacer un trato tan malo? Necesitaba el dinero. “Poderoso caballero es don dinero” reza el refrán, y se aplica tanto a su abundancia –con la que se pueden comprar cosas y favores– como a su escasez, ante la cual malbaratamos nuestros recuerdos más queridos. Claro que en este caso no se trataba de un consumo suntuario, cuatro pesos no alcanzan para eso, sino que esta penosa operación probablemente estaba destinada a satisfacer alguna necesidad primordial, quizás comprar comida, quizás pagar unos días más la pieza de la pensión.

Claro que esa impronta que en nuestra cultura tiene el dinero ha de haber dejado huellas profundas en nuestra subjetividad, aunque no sepamos muy bien cuáles son ellas. Las comparaciones que podemos hacer con sociedades no monetizadas son, en la mayoría de los aspectos, hipotéticas: el dinero es un invento de la humanidad que por lo menos cuenta con tres milenios de existencia y, como todos sus inventos, lleva en sí las dos caras: una amable, como la del Dr. Jekyll, y otra oprobiosa como la de Mr. Hyde<sup>2</sup>.

Al igual que la tecnología, el dinero no es ni bueno ni malo, el contexto cultural donde se utiliza producirá buenos o malos resultados. Es cierto que el control del dinero determina en gran parte la deriva

<sup>1</sup> Del tango *Antiguo reloj de cobre* cuya letra y música debemos a José Eduardo Mastrángelo, más conocido por su nombre artístico como Eduardo Marvezi o Marvezzi. No encontramos la fecha de su composición, pero ya hay una versión grabada en 1955.

<sup>2</sup> *El extraño caso del doctor Jekyll y el señor Hyde*, 1886, escrita por el novelista escocés Robert Louis Stevenson.





actual de la humanidad, desde el pequeño inversor que intenta por todos los medios –sin lograrlo– defender el valor de sus escasos ahorros, hasta las personas poderosas que hacen del dinero produciendo dinero su forma de enriquecimiento permanente. El sistema financiero expresa con crudeza esa realidad: siempre enfrentado a las sociedades, toma sus ahorros a bajo precio y le otorga dinero sólo en los casos en que esa operación les asegure inmensas ganancias. La usura, criticada por las religiones y la filosofía desde antiguo por sus efectos antisociales, se ha naturalizado de manera tal que constituye parte esencial de nuestras legislaciones. Uno de los negocios más lucrativos en esta época es prestar dinero a países con problemas financieros para aprisionarlos en una red de dependencias de la que nunca más lograrán liberarse. Esta actividad tan poco honorable apela luego al honor de cumplir con los compromisos contraídos.

Pero no se trata sólo de la actitud de los grandes centros financieros o de los bancos. Se ha generado una industria relacionada con el otorgamiento de pequeños créditos que apunta a obtener renta de los sectores más humildes de la sociedad. En otra escala se dan casos en los cuales personas humildes utilizan algún ahorro momentáneo para prestar a otras personas buscando un lucro rápido.

El dinero, en verdad, nunca se vende, sólo se alquila. Por eso está tan relacionado con el tiempo. De acuerdo al tiempo que yo utilizo el dinero de los dueños del dinero es lo que tengo que pagar: cuanta más necesidad tenga más deberé aportar al enriquecimiento de aquellos. Pero la relación entre tiempo y dinero en nuestra cultura no sólo se expresa en la esfera de las finanzas sino también en la del trabajo; tanto es así que nos pagan de acuerdo al tiempo que trabajamos y aun las formas de pago a destajo están remunerando una producción que hicimos en un tiempo determinado.

La metáfora que transforma el dinero en tiempo



de vida, como en *El precio del mañana*<sup>3</sup>, nos muestra una semblanza aproximada de nuestra manera de vivir. Describe una sociedad eternamente joven, nadie envejece más de 25 años, en la medida que le quede tiempo de vida. “Pochoclo marxista”, como la definió un amante del cine, dice en su texto cosas notables, como que “para que algunos sean inmortales muchos deben morir”, y refiriéndose al protagonista indica que “su crimen no fue robarse tiempo, fue que lo estaba regalando”. El viejo problema de los Robin Hood: el que roba para sí es reabsorbido por el sistema, confirma el eterno egoísmo de cada miembro del género humano; pero el que roba y comparte, ese muestra peligrosamente que puede haber otra manera de vivir<sup>4</sup>.

A nivel macroeconómico es probable que ocurra lo que indica Piketty: “Cuando la tasa de rendimiento del capital supera de modo constante la tasa de crecimiento de la producción y del ingreso —lo que sucedía hasta el siglo XIX y amenaza con volverse la norma en el siglo XXI—, el capitalismo produce mecánicamente desigualdades insostenibles, arbitrarias”<sup>5</sup>. Este autor comprende que los niveles actuales de desigualdad quitan todo tipo de legitimidad a la cultura ya “que cuestionan de modo radical los valores meritocráticos en los que se fundamentan nuestras sociedades democráticas”<sup>6</sup>.

El dinero, así, es a la vez un medio de especulación y un medio para adquirir cosas necesarias para la vida. Esta última función permite la primera ya que es la perentoria necesidad de adquirir lo necesario para vivir y producir la que transforma el dinero en un “útil de dominación”<sup>7</sup>.

El mercado, al que se concurre con dinero —objetivado en bienes o servicios o de manera líquida para obtener aquellos—, es una gran creación del género humano, no sabemos de otros seres vivos que lo tengan; pero reducir la lógica de la vida a la lógica del mercado termina siendo fatal para la especie. Ese es el lí-

<sup>3</sup> El título original fue *In time*, EEUU, 2011, dirigida por Andrew Niccol y con las actuaciones de Amanda Seyfried y Justin Timbrelake.

<sup>4</sup> Una cosa es Pablo Escobar traficando cocaína que consumen las clases altas de los EEUU y otra muy distinta es el mismo Escobar ofreciendo pagar la deuda externa de Colombia. El primero puede ser tolerado, el segundo debe ser destruido inmediatamente, como efectivamente sucedió.

<sup>5</sup> Piketti, Thomas. *El capital en el siglo XXI*, Francia, 2013. Fondo de Cultura Económica, 2014. Para Piketti, capital es sinónimo de dinero y participa de la creencia —con otros autores de moda, como Stiglitz— de que el dinero es la riqueza.

<sup>6</sup> En buen criollo, el famoso discurso del mérito se vuelve absolutamente falso en el contexto de la cultura capitalista, por más que se intente hacer creer que esta es la manera de vida que eligen las personas a través de la democracia.

<sup>7</sup> Patrick Viveret, *Reconsiderar la riqueza y el empleo*, 2004.



mite de la cultura del valor o capitalismo: la necesidad de producir valor acumulable hace indistinto que ese fin se obtenga produciendo cosas necesarias y beneficiosas para la humanidad o a través de la producción de cosas superfluas y perniciosas. Tampoco importa si su producción es sustentable o destruirá el planeta en donde vivimos. La trampa consiste en creer que todo lo que produce ganancias, de una u otra manera, es bueno para la sociedad.

### 6.1. El ignorante y el perezoso como consumidores ideales

Existe toda una familia de publicidades cuyo centro es proponer a las personas que si consumen ese producto “no tendrán que hacer nada”. Desde quesos que vienen cortados en cuadraditos, de forma tal que no habrá necesidad de trozarlos a fin de ser colocados en una bandeja y compartir con los amigos, hasta artefactos que nos mueven los pies mientras miramos televisión para, de esa manera, no tener que “perder tiempo” saliendo a caminar para conservar nuestra salud.

<sup>8</sup> En el sentido que Guy Debord da a esa palabra. Ver *La sociedad del espectáculo*, 1967 o también el Apéndice 2 de *Las Aniótropes y el Rey Midas*, 2013, titulado justamente “La sociedad del espectáculo” en homenaje a aquella obra.

En ese mundo espectacular<sup>8</sup> podemos ver la relación que hay entre mujeres hermosas y automóviles de última generación, entre hombres apuestos y máquinas de hacer café o, de manera mucho más taimada, a un actor o actriz explicando que antes de sacar un crédito en tal banco tenía un modesto taller y ahora cuenta con una red de establecimientos diseminados por todo el mundo. Acabadas esas propagandas, cada cual cobra sus honorarios por la comedia representada y sigue con sus asuntos.

En una ocasión consulté si no se podía impugnar cierto tipo de publicidad por engañosa. Me explicaron que la ley permitía ese tipo de mensajes ya que se suponía que estaban dirigidos a adultos que comprendían que era una situación de fantasía. La realidad es que a esas publicidades también están expuestos permanen-





temente niños, niñas y adolescentes y la sociedad no cuenta con ninguna protección frente a ello. Es más, los niños son un target especialmente estudiado para desarrollar campañas específicas, ya que “no es fácil atraer a los niños al mercado de consumo. Dotados de imaginación y creatividad, ellos son capaces de hacer un caballo de un palo de escoba o un castillo de un puñado de arena”<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> Frei Betto, *Niñez y consumo*.

Creatividad y consumo están así enfrentados. Humanidad y consumo también. Las necesidades humanas quedan postergadas y son reemplazadas por la necesidad de vender para producir ganancias. El objeto queda por delante del ser, éste se subsume en aquél y también se vuelve cosa. Como dice Frei Betto, “antes, al vestir una camisa la persona daba valor al tejido, humanizaba el tejido al usarlo; hoy, por el contrario, es la camisa, con su marca, quien imprime valor a la persona. Si llega a pie a su casa tiene valor Z; si llega en un BMW tiene valor A. La mercancía que lo reviste agrega más o menos valor. Ésa es la cosificación del ser humano”. Las personas, como en el cuento de Saramago, deben quedar desnudas para rebelarse contra los objetos<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> José Saramago, *Casi un objeto*, 1978.

De la misma manera que los humanos inventamos criaderos de aves donde bajo una luz intensa éstas se alimentan las 24 horas del día para ser enviadas al mercado lo más pronto posible, la sociedad de consumo nos necesita quietos y despiertos con todo el tiempo para consumir. Relataba una amiga la imposibilidad de dormir en un viaje en barco debido a la permanente estridencia de los parlantes anunciando e invitando a participar de distintas actividades pagas que se realizaban durante el mismo viaje. “Pasajero dormido no consume”, sintetizó finalmente nuestra amiga.

Hay muchas señales que nos indican que nuestra cultura presenta síntomas de mala salud y no parece ser un simple resfriado sino algo bastante más com-





plicado. A la falsedad de la promesa del consumo, justificada por la necesidad de “vender” todas las porquerías que se fabrican y de “mantener” las fuentes de trabajo que son permanentemente afectadas por la automatización, se le suma la imposibilidad de ganar dinero si no es sobre la ruina de otras personas llamadas eufemísticamente “competidores”.

La cultura capitalista construida sobre la revolución industrial dio inicio a la era de la escasez programada en el planeta. ¿De qué otra manera se valorizarían bienes que la tecnología permite producir de a millones en breves segundos? La calamidad permite obtener ganancias fabulosas, la abundancia estropea definitivamente todos los mercados.

Mientras tanto, el funcionamiento de la sociedad se basa en el consumo ininterrumpido. El consumo permanente impulsa la actividad económica, genera el trabajo —cada vez menos, claro— y agota los recursos no renovables del planeta. Se extinguen no sólo los recursos naturales sino también los otros seres vivos y construimos un inmenso desierto para el futuro.

No escapa al autor de estas líneas que el reconocimiento de la igualdad entre los miembros de la especie y su ejercicio no sólo tiene que ver con la matriz de producción y distribución, sino también con el tipo de consumo. La idea de productos o servicios “exclusivos” indica desde su propio nombre su penoso atractivo: excluyen o intentan excluir al resto de la humanidad de su goce.

Claro que la educación para el consumo sólo puede ser un proceso de autoeducación donde su sujeto ni siquiera serán los individuos sino los colectivos sociales que se lo propongan. La autoeducación para el consumo es, sin duda, una de las prácticas de igualdad que aportarán decisivamente a la mejora de la vida social.

Pero, pero, pero..., tartamudea nuestro espan-





tado lector, si baja el consumo se produce menos y habrá menos trabajo..., ¿qué clase de mejora en la vida social puede significar eso? Pero, querido amigo o amiga, ¿no ha visto usted que aumenta el consumo y disminuye el trabajo? Producimos más no para tener más trabajo sino para obtener más ganancias, y éstas se agrandan cada vez que logramos reemplazar trabajo humano. Sí, sí, sí..., continúa ya poniéndose colorado de rabia nuestro interlocutor, pero si se consume menos sería aún peor. Hay mucho que decir sobre lo que es peor. ¿Sabe?, una vez dos viejitos sentenciosos estaba conversando y uno de ellos le dice al otro: “Robar es malo”. Pero el otro, que no se iba a quedar atrás en materia de sentencias, retrucó: “Robar es malo, pero peor es la guerra”. Claro que el primero tampoco se amilanó y, dando final a la discusión, le espetó: “Pero, peor que peor, es robar en la guerra”. La invitación es a imaginar un mundo sin robos y sin guerras.

Un profesor de filosofía expresaba, no sin cierta razón, que para criticar prácticamente a la sociedad de consumo primero es necesario tener la posibilidad de consumir. Porque podría hacerse una crítica teórica de la sociedad de consumo con innegables argumentos, pero la crítica práctica es aquella donde expreso mi desacuerdo con mis actitudes: puedo consumir y no lo hago. Con esta afirmación el profesor de marras intentaba llamar la atención sobre que no se puede renunciar a algo que no se puede hacer. Claro que nuestro profesor ignoraba u ocultaba que, como la sociedad de consumo irrestricta es irrealizable<sup>11</sup>, nunca existirán las condiciones que harían posible aquella crítica.

Y la autoeducación para el consumo no se orienta necesariamente a reducir el consumo; en ciertas condiciones éste puede ampliarse a otros bienes y servicios hoy no valorados. Quizás el reemplazo de consumo irrelevante o de bajo impacto en la calidad de vida puede ser reemplazado por el disfrute de

<sup>11</sup> ¿Por qué es irrealizable? Para seguir con la metáfora filosófica, diremos que en un planeta finito sería imposible un consumo infinito.





bienes esenciales, tanto materiales cuanto espirituales, arte, lectura, experiencias sociales.

¡Prohíban este libro! ¿Quién se cree el autor para decir qué es lo superfluo y qué es lo esencial? Ya dejamos atrás esas sociedades autoritarias donde con la excusa de los valores se le decía a la gente lo que debía preferir. Lo valioso y esencial es aquello que la gente consume porque el valor lo da el individuo eligiendo en el mercado lo que considera más importante para sí. ¿Qué podemos decir a esto? ¡Que Dios le conserve el sentido del humor!

## 6.2. Lo esencial es invisible a los ojos

<sup>12</sup> Antoine de Saint-Exupéry, piloto militar y escritor francés. *El Principito*, 1943.

Pero, como decía el principito de Saint-Exupéry, “lo esencial es invisible a los ojos”<sup>12</sup>. Lo que hace rica a una sociedad destruye el dinero y lo que permite la acumulación de dinero destruye a la sociedad. En ese límite está puesta nuestra civilización; su agotamiento político, ético y estético es el resultado visible. A finales de 2016 se confirmaron las predicciones de una cosecha abundantísima de granos en todo el planeta. ¡Qué noticia emocionante! La humanidad tendría por delante uno o varios años de abundancia. ¡Qué de fiestas de agradecimiento a los dioses amerita este bien!

Pero no es así. En el mismo día de esta confirmación jubilosa se desplomaron las bolsas de cereales en todo el mundo. Al dios dinero no le agrada la abundancia sino la escasez. Cuando el mercado climatológico de Chicago informa de lluvias bienhechoras en zonas agrícolas del planeta, los precios de los cereales y oleaginosas bajan; cuando llegan las “buenas noticias” de sequías, inundaciones y otras calamidades, los precios llegan a las nubes. La destrucción de la riqueza permite ganar dinero.

Esto es lo que hace que todas las promesas que hablan de desarrollo, de crecimiento, de trabajo y de





aumento de la producción sean insanablemente falsas. Todas esas acciones, sólo necesarias para que unos pocos acumulen más dinero, representan un descabro para toda la humanidad, la trampa de las tan cacareadas “productividad” y “competitividad”.

Cuando un país enfrenta dificultades inmediatamente se indica que no es “competitivo”. Claro que la productividad y la eficiencia son valores positivos para una futura cultura humana: la primera permite producir los mismos bienes con menos trabajo humano, mientras que la segunda nos permite el mayor ahorro posible de recursos. Pero en la cultura actual, el cumplimiento de esas metas sólo es la manera en que los más ricos lo sean aún más y se siga construyendo un mundo cada vez más desigual.

Sin embargo, a pesar de toda esa evidencia, se sigue creyendo, desde los gobiernos y las academias, que las inversiones serán el dinamizador de la vida social, aunque nunca esa confianza se vea retribuida con resultados siquiera aproximados a los esperados. Cuando el brujo de la tribu fracasa reiteradamente en sus ritos para hacer llover, es probable que toda su enseñanza pase a ser dudosa y se creen las condiciones para que aparezcan “enseñanzas” alternativas. Algo de eso le ha pasado a las versiones liberales en el hemisferio norte (Demócratas en EEUU) o progresistas en el hemisferio sur (Frente Para la Victoria en Argentina, Concertación en Chile), que en la segunda década del siglo XXI han sido desplazadas de los gobiernos por alianzas de derecha que pocos años atrás no hubieran recibido un apoyo electoral importante por parte de esas sociedades.

Esta crisis de los valores denominados “progresistas” está visiblemente asociada a la falta de resultados de las promesas de igualdad de oportunidades y a la mentira de que el acceso a los bienes de la cultura está disponible para todos. Cada vez resulta más difícil atribuir las crecientes disfuncionalidades de la sociedad





actual a la falta de esfuerzo o mérito de las personas. Esta divergencia entre discurso y realidad hace que pierdan sentido valores como “igualdad” o “libertad”.

¿Qué valor puede tener la igualdad si eso permite que un mexicano deje a un blanco norteamericano sin trabajo en su propio país? ¿Qué tiene que hacer un boliviano o un paraguayo en la Argentina quitando el trabajo a los esforzados criollos? ¿De qué sirve la defensa de los derechos humanos si eso conduce a que los terroristas musulmanes se muevan con comodidad aprovechando las libertades que ofrecen las sociedades occidentales? ¿Por qué permitir que peruanos o colombianos manejen el negocio de la droga teniendo tantos capacitados *dealers* locales?

Ninguno de esos discursos tendría posibilidad de emerger si nuestra cultura ofreciera la posibilidad de acceder sistemáticamente a medios de vida de manera segura y previsible. Claro que esos ideales –igualdad, libertad– siguen teniendo una gran importancia para pensar en una vida humana digna de ser vivida, sólo que su credibilidad sucumbe cuando se intenta impulsar esos valores sin concretar un cambio cultural de proporciones. Seguir pensando en un “capitalismo humano” o en un “capitalismo controlable”, como hacen muchos líderes conscientes de los problemas del mundo actual, es seguir matando lentamente el prestigio de esos valores. No es la igualdad o la libertad humana las que pierden sentido; sí lo es la creencia de que esas metas se pueden alcanzar sin modificar profundamente la manera en que los miembros de la especie producen y reproducen la vida.

De manera paradójica, los discursos triunfantes de la nueva o vieja derecha, justamente se apoyan en la promesa de que van a lograr llevar a la práctica aquellos valores que el “progresismo” no ha podido cristalizar. “Pobreza cero” fue la consigna de la alianza de derecha que gobierna en la Argentina desde finales de 2015.





### 6.3. Ingresos y mercado

El dinero, se cree, circula en el mercado. Algunos menos avisados aún creen que lo genera el mercado. En realidad, la obtención de dinero es siempre el resultado de una situación de derecho<sup>13</sup>, o de una situación de hecho<sup>14</sup>, o de una transacción por bienes o servicios. Este último origen del dinero es el que relaciona ingresos con mercado. Pero: ¿qué es el mercado?

Mire con qué nos sale este *man*, ¿qué es el mercado?, ¿quién no sabe lo que es el mercado? Todo el mundo sabe que el mercado es..., bueno, usted sabe, es ese lugar donde se va a comprar frutas y alimentos..., bueno, también es donde se compran autos y casas, el mercado inmobiliario..., y también hay un “mercado de trabajo”..., y escuché que un “mercado de futuro”, y el mercado a veces quiere y a veces no quiere..., yo escuché hablar de la desconfianza de los mercados...

En fin, mientras usted investiga el tema le prestamos provisoriamente nuestra definición de mercado, que, como toda definición, muestra algo y oculta el resto. Diremos que el mercado es una institución<sup>15</sup> cultural<sup>16</sup> donde interactúan tres dimensiones: la política, la económica y la social, y regula en nuestras sociedades la mayor parte de los intercambios económicos. Quizás esta función de los mercados hace creer a muchos que se trata de una institución exclusivamente económica; ya veremos que no.

“Mercado”, entonces, es la palabra que usamos para referirnos a una creación humana muy antigua que ha tomado un rol central cuando la cultura capitalista organizó las relaciones humanas sobre la base del valor.

Así como algunas sociedades regulaban las relaciones entre las personas a través del parentesco y otras a través de los estamentos sociales, el capita-

<sup>13</sup> Por ejemplo, el cobro de una jubilación por parte de una persona o el cobro de impuestos por parte del Estado.

<sup>14</sup> Por ejemplo, un secuestro extorsivo o el pago de una cuota para no ser asaltado.

<sup>15</sup> Nuestro concepto de institución se relaciona con dos fuentes. Por un lado, la indicada por Castoriadis en *La institución imaginaria de la sociedad*, 1975, como instituido. Por el otro, con la noción de Lewkowitz en *La locura enloquecida*, 2004, donde indica que “si hay un nombre y una red de prácticas en que algo funciona, ese algo constituye una institución”.

<sup>16</sup> Como ya se ha dicho, utilizamos el término “cultura” para indicar el conjunto de recursos con los que cuenta un grupo humano para reproducir la vida.





lismo como cultura ha destacado el valor –y su principal expresión, el dinero– como intermediario social que regula las relaciones entre los seres humanos. Así como para otras sociedades era incuestionable que la herencia la recibía el hermano de la madre o que las pesas que utilizaba el señor para entregar la semilla eran distintas a las pesas con las que se pesaba la producción entregada por el siervo, a nosotros nos resulta de total justicia que algunos reciban las ganancias que generan lo que producen otros y que las personas que las producen reciban dinero de acuerdo a las horas trabajadas, prácticas que tienen el mismo fundamento y grado de racionalidad que las anteriores.

Lo que queremos resaltar es que la obtención de dinero nunca está relacionada sólo con una esfera económica. Existen factores políticos y sociales que permiten o inhiben el acceso al dinero y son por lo menos tan determinantes como los factores productivos y financieros y, en muchas ocasiones, más aún.

En realidad, todo acceso a dinero equivale a una transferencia de dinero. Salvo en el acto de emisión monetaria, en el resto de los casos el dinero que tiene uno no lo tiene otro. El comprador transfiere dinero al vendedor, éste a sus proveedores, al consumo personal o lo atesora. No existe tal mano mágica del mercado que regula bienes, precios y circulante. La fabricación de dinero está sometida, también, a dimensiones políticas, sociales y económicas. Lamentamos informar que la economía no es, y nunca lo ha sido, una ciencia natural; sigue siendo una ciencia social que trata de explicar aproximadamente lo que ocurre en las relaciones económicas dentro de las sociedades humanas.

Y así como lo que cura no es el estudio realizado sobre el antibiótico, sino el antibiótico, la economía sólo puede ser modificada no por los estudios sobre la economía sino por la prácticas que las sociedades realizan. Y estas prácticas, claro está, no son las transacciones simples de los individuos aislados –aunque las





incluyen— sino principalmente los contextos normativos que autorizan o impiden que ocurran ciertas transferencias de recursos de unos sectores a otros, más las situaciones de hecho que esos contextos toleran o fomentan. Aunque parezca anacrónico, la principal regulación que determina la relación social, política y económica entre los seres humanos sigue siendo la propiedad<sup>17</sup>.

Todas nuestras legislaciones que consagran la propiedad privada como valor supremo están, claramente, desactualizadas. La reivindicación de la propiedad privada en Europa y en América Latina fue una consigna esgrimida contra el poder político de los monarcas europeos, quienes se consideraban los “dueños naturales” del territorio y los bienes existentes en sus posesiones coloniales. A partir de ese derecho distribuían tierras y pobladores entre Duques, Virreyes, Capitanes, Adelantados, Clero y otra caterva de colonizadores que, al amparo del trono, impedían que los súbditos tuvieran títulos válidos sobre alguna propiedad<sup>18</sup>. Muchos pensadores, hoy considerados padres del pensamiento liberal que dio sustento al surgimiento del capitalismo, dudaban de que la tierra pudiera ser propiedad privada ya que, decían, al ser la superficie del planeta finita daría lugar a interminables guerras entre los hombres. Otros, más cáusticos, atribuían la aceptación de la propiedad privada a la ignorancia de la humanidad<sup>19</sup>.

Resumiendo, aunque a muchos les parece evidente que la desigualdad se expresa principalmente en la posesión de dinero y en el consumo que éste permite, ambos aspectos son resultado de la desigualdad y no su causa. Por eso creemos no sólo que las prácticas de igualdad son posibles aún antes de lograr igualdad también en esos aspectos, sino que no nos parece posible que se logre nunca aquel objetivo —igualdad en ingresos— si estas prácticas de igualdad no comienzan a ser motivo de la reflexión, la preocupación y la

<sup>17</sup> Marx, volvé, te perdonamos.

<sup>18</sup> Un anacronismo de ese tipo se observa hoy en EEUU, donde sigue rigiendo la posibilidad de comprar armas para... defenderse del opresor colonial. Como ya tal opresor no existe, para darles alguna utilidad las usan frecuentemente en matanzas de personas inocentes, como la ocurrida mientras corregiamos este libro en Las Vegas dejando un saldo de 58 muertos y centenares de heridos.

<sup>19</sup> “El primero a quien, después de cercar un terreno, se le ocurrió decir ‘Esto es mío’, y halló personas bastante simples para creerle, fue el verdadero fundador de la sociedad civil. Cuántos crímenes, guerras, muertes, miserias y horrores habría ahorrado al género humano el que, arrancando las estacas o arrasando el foso, hubiera gritado a sus semejantes: ‘¡Guardaos de escuchar a ese impostor; estáis perdidos si olvidáis que los frutos son para todos y que la tierra no es de nadie!’”. Jean-Jacques Rousseau, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, 1755.





práctica de los colectivos sociales que busquen mejorar sus condiciones de vida.

De alguna manera la equiparación de ingresos o la drástica disminución del rango de diferencias en esa materia tiene vías de solución práctica más o menos estudiadas, vía impuestos, redistribución a través de servicios públicos o modelos de ingreso ciudadano. Una sociedad que asegure, para todos, bienes, servicios e ingresos que garanticen su vida de manera acorde al conjunto de bienes y servicios que ésta produce, si bien es políticamente complejo, técnicamente es factible<sup>20</sup>. La idea de que no se puede reducir la jornada de trabajo sin reducir el ingreso de los trabajadores es absolutamente falsa. Lo único que acontecería es una desaceleración en la diferenciación social ya que reduciría la masa de ganancia acumulable.

<sup>20</sup> Sobre este tema se pueden consultar distintos autores como Philippe Van Parijs, Yannick Vanderborght, Daniel Raventós, José Luis Rey, Rubén Lo Vuolo. De reciente aparición, se puede leer a Rutger Bregman, *Utopía para realistas. A favor de la renta básica universal, la semana laboral de 15 horas y un mundo sin fronteras*, 2016. En español por editorial Salamandra, Barcelona, todavía España.

Pero modificar profundamente la subjetividad humana para que cada cual pueda reconocer en el otro a un semejante es una ardua tarea sobre la que no hay pistas seguras. Propuestas tan disímiles como la del “ojo por ojo” o la de “amarás a tu prójimo como a ti mismo” buscan el mismo efecto por distintos caminos, con poco éxito hasta el presente. Pero sin resolver este último problema aquel otro, el de los ingresos, permanecerá sin solución.

El discurso del mérito puede justificar cualquier desigualdad. El discurso de la igualdad puede ser su antídoto natural, el suero que, circulando por las venas de la cultura, vaya reparando, una vez más, el desgarrado tejido social donde las personas crecemos, vivimos y morimos.





## Capítulo 7

### Las prácticas de igualdad

Si sostenemos que la igualdad sólo puede ser un punto de partida, habrá que poder identificar cómo eso sería posible en una cultura que hace de la desigualdad un mérito.

Hay algunos terrenos donde se reclama una igualdad efectiva, como entre los dos géneros en que se divide la especie, aunque con poco éxito aún. Pero no se habla de prácticas de igualdad en el mundo laboral; son escasas las organizaciones que consideran a sus integrantes como seres humanos valiosos para sus procesos productivos<sup>1</sup>. Como nos dijera el gerente de fábrica de una empresa políticamente correcta, con responsabilidad social incluida: “a mí no me va a decir un negro de mierda lo que yo tengo que hacer”. Tampoco parece tener sentido el discurso de las prácticas de igualdad en la enseñanza; por definición, la práctica docente es el paradigma de la desigualdad: uno sabe mientras que otro no sabe, ¿qué práctica de igualdad puede haber en una actividad así imaginada culturalmente? También son difíciles de imaginar prácticas de igualdad en la medicina y en la atención de la salud mental; ese loco que recorre la modernidad, al que ni siquiera Descartes incluye en su duda metódica<sup>2</sup>, es lo opuesto a lo igual. Pensar en prácticas de igualdad en los programas sociales y de desarrollo para población pobre es ya una contradicción en los términos: justamente por ser desiguales necesitan participar de esos proyectos.

<sup>1</sup> Es interesante el punto de vista que considera que las personas no forman parte de las organizaciones y que éstas, por el contrario, consisten en un sistema de decisiones. Marcelo Cathalifaud, “Las organizaciones como sistemas sociopoiéticos: metodología y práctica”, en *Epistemología y ciencias sociales: ensayos latinoamericanos*, 2014.

<sup>2</sup> “Pero no puedo dudar de que esta mano es mía. A menos quizás que me compare con esos insensatos cuyo cerebro está de tal manera turbado [...] que aseguran constantemente que son reyes, siendo muy pobres, que están vestidos de oro y púrpura, hallándose desnudos, o que se imaginan que son cántaros o tienen un cuerpo de vidrio”. *Meditaciones metafísicas*, 1641.

#### 7.1. Sobre lo alto y lo bajo

Claro que todas esas prácticas de desigualdad son tortas y pan pintado si se las compara con la desigualdad





<sup>3</sup> El Leviatán es un monstruo bíblico de gran poder y hermosa piel, sólo Dios puede enfrentarlo. Este es el nombre que Thomas Hobbes eligió para una de sus obras, *Leviatán, o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, 1651, considerada fundamento teórico del Estado moderno y precursora intelectual del contrato social.

constitutiva entre el ciudadano y el Leviatán<sup>3</sup>, o menos laicamente, entre el ser humano y Dios. Por suerte ya no hay vínculos tan fundamentados entre una y otra serie; no conocemos a nadie que esté investigando el árbol genealógico de Trump para demostrar que desciende de Adán, el “creado por Dios”.

El origen divino del poder de los reyes fue un intento planetario, en distintas culturas, de naturalizar que unos manden sobre otros consagrando la desigualdad. Claro que éstos, por las dudas faltara en algún momento el auxilio divino, se rodearon de importantes ejércitos y otras instituciones para ejercer la violencia y el derecho a matar cuando consideraban amenazados sus intereses. Y ni qué hablar cuando los dioses se ponen a luchar entre sí, como acontecía en el panteón griego o cuando Alá dio aquella tremenda paliza a Cristo con motivo de las cruzadas o, más recientemente, cuando los hijos de Cristo se están tomando en estos días venganza de aquella derrota sobre sus descendientes. A los que les gusta creer que todo sucede por alguna causa encontrarán adecuado que, a través de la organización social o del mito, se garantice que los más capaces gobiernen sobre el resto. Lo que está en discusión aquí no es si los que gobiernan son los más capaces sino, justamente, que existan unos “más capaces”.

Pero el autor ya desvaría. ¿Quién puede, en su sano juicio, decir que no hay personas más capaces y otras menos capaces? Quizás sólo el insensato de Descartes. ¿Quién puede afirmar que el niño es igual al padre? ¿O el pecador al justo? ¿O el Premio Nobel al ignorante? “Lo mismo un burro que un gran profesor” se queja Discípulo con razón. Pero el gran profesor no será tan grande si ignora que esa diferencia es un resultado, no una causa, bajo el riesgo de que si no lo comprende será más burro que el mismo burro –con perdón del burro que, por otra parte, es un animal muy inteligente.





La lamentable diferencia entre un dios poderoso y un hombre limitado, entre un ser perfecto y una humanidad incompleta, entre un alma pura que mira el cielo y un cuerpo miserable que se arrastra por la tierra, no es un destino sino una creación humana. Como traduce Borges a Hume, “El mundo es tal vez el bosquejo rudimentario de algún dios infantil, que lo abandonó a medio hacer, avergonzado de su ejecución deficiente; es la obra de un dios subalterno, de quien los dioses superiores se burlan; es la confusa producción de una divinidad decrepita y jubilada, que ya se ha muerto”<sup>4</sup>. Ese dios es la propia humanidad que, en su lucha por permanecer en la superficie del planeta, se fue valiendo de lo que encontró a mano.

Algunos enfoques vinculados a la economía del don y otros que reivindican la sabiduría de las culturas originarias<sup>5</sup> de América consideran que esa diferenciación social tuvo, en ciertas condiciones, un signo positivo. La acumulación que lograban algunos “más destacados” en la producción de medios de vida habría generado ciertas relaciones sociales que serían benéficas para toda la población. El que colmaba de regalos a sus contemporáneos recibiría cierta devoción de parte de éstos, el Inca previsor cobraba impuestos y almacenaba el grano para evitar las hambrunas cuando las calamidades naturales destruían las cosechas. No es importante para nuestro tema la veracidad histórica de esos planteos, tampoco su interpretación. Lo que en cualquier caso podemos afirmar es que, cualesquiera hayan sido los orígenes de la desigualdad, éstos ya no la justifican. Nos abstenemos de considerar si la dialéctica del amo y el esclavo contribuyó al despliegue del espíritu en el mundo o si el crecimiento de las fuerzas productivas revolucionó las relaciones sociales: no queremos más amos ni esclavos ni relaciones sociales generadoras de desigualdad.

Parece que los dioses siempre estuvieron emparentados con el ejercicio del poder en todas las cultu-

<sup>4</sup> La cita corresponde a la obra de David Hume, *Diálogos concernientes a la religión natural*, 1779, que transcribe bellamente Jorge Luis Borges en su cuento “El idioma analítico de John Wilkins”, publicado en *Otras Inquisiciones*, 1952.

<sup>5</sup> La definición de pueblos o culturas “originarias” para América, como para otras partes del mundo, se refiere a las culturas existentes al momento de la expansión colonial europea. Tenemos poca noticia sobre las anteriores culturas a esas culturas hoy llamadas originarias. Parece que los seres humanos somos todos originarios del planeta Tierra y claro que eso no justifica ir a la casa de otro a robarle lo que tiene o a imponerle lo que él cree valioso. Las culturas llamadas “originarias” también tenían esa pésima costumbre y la ejercían cada vez que podían.





<sup>6</sup> Diosa romana que representaba el amor y la belleza. Para algunos, la versión latina de la Afrodita griega.

<sup>7</sup> Diosa griega que representaba el amor, el sexo y la lujuria. Todo lo que nos resulta “afrodisíaco” se lo debemos a esa diosa, como su nombre lo indica.

<sup>8</sup> Diosa probablemente prehelénica, quizás nacida en alguna sociedad matriarcal. Protectora del matrimonio.

<sup>9</sup> Versión romana de la Hera griega.

<sup>10</sup> Diosa lunar, de allí proviene la denominación de “selenitas” para los improbables habitantes de la luna.

<sup>11</sup> Diosa azteca relacionada con la naturaleza, la fertilidad y la belleza.

<sup>12</sup> Diosa egipcia fecundadora de la naturaleza y, como Hera, reina de los dioses.

<sup>13</sup> Como indicara Fidel Castro en la entrevista concedida a Frei Betto en 1987 hablando de la paternidad responsable, sobre “los posibles conflictos de conciencia entre la necesidad de programar el crecimiento de la población, que de no hacerse traerá más tarde o más temprano en los países del Tercer Mundo consecuencias desastrosas, y la posición tradicional de la Iglesia sobre el uso de medios anticonceptivos. [...] Yo creo que –agrega Fidel– la Iglesia debe tener una posición realista, racional y razonable sobre problemas de tantas implicaciones políticas, económicas, sociales e incluso morales”.

ras. Claro que éstos también fueron cambiando a medida que cambiaban sus creadores. Por ejemplo, la sociedad patriarcal ha eliminado casi por completo a las diosas; aún los atributos que esta sociedad adjudica a lo femenino, como la belleza, el amor, el cuidado del hogar o la reproducción, ya no están divinizados. Las Venus<sup>6</sup> y Afroditas<sup>7</sup>, las Heras<sup>8</sup> y las Junos<sup>9</sup>, las Selenes<sup>10</sup>, las Xochiquétzals<sup>11</sup>, las Isis<sup>12</sup>, todas sucumbieron cuando lo femenino se volvió subalterno a lo masculino. Sólo el cambio en la mentalidad de los creadores de dioses hizo que las diosas se transformaran en brujas, perseguibles y asesinales. Aun en religiones populares actuales, para acceder a los cargos del culto es indispensable tener pene y testículos; con vagina y ovarios es imposible dar misa, perdonar pecados o consagrar el cuerpo de Cristo.

Es cierto que las religiones muchas veces expresan su preocupación por la pobreza en el mundo, pero también lo es que sus representantes tratan habitualmente con los poderosos beneficiarios de la desigualdad para obtener recursos, normas y condiciones apropiadas para fomentar sus creencias, sean éstas adecuadas o no a las necesidades de la sociedad. La iglesia católica, predominante en nuestra América, se ha destacado habitualmente por sus cruzadas contra la educación reproductiva<sup>13</sup>, aboga por la pérdida de derechos civiles de cónyuges desavenidos y recibe de los Estados cuantiosos recursos para fomentar su credo. Sigue discriminando a la mujer, aunque ésta constituye la mayoría de su feligresía, y la valoración de la madre de Dios consiste en que es virgen, como la inmensa mayoría de las santas, ya que no hay que olvidar que fue a través del cuerpo de la mujer como entró el pecado en el mundo. Parece increíble este grado de misoginia en pleno siglo XXI.

Pero aun extendiendo la lista de disfuncionalidades que la desigualdad entre los seres humanos y los dioses provoca habitualmente en el mundo, esto





no tiene ninguna pretensión de pronunciarnos sobre la existencia de aquellos: que los haya creado el hombre no quiere decir que no existan de algún modo, al menos como poderosas representaciones, en la subjetividad de cada uno. Siempre tendremos la posibilidad de criticar a las instituciones religiosas sin por eso renegar de los sentimientos religiosos, no es tan fácil adivinar el porvenir de una ilusión<sup>14</sup>. Nosotros pensamos, como Protágoras<sup>15</sup>, que “de los dioses no sabremos decir si los hay o no los hay, pues son muchas las cosas que dificultan el saberlo, ya la oscuridad del asunto, ya la brevedad de la vida humana”.

<sup>14</sup> *El porvenir de una ilusión*, Sigmund Freud, 1927.

<sup>15</sup> Protágoras de Abdera, 481-410 AC.

Dios y demonio son un par que se necesitan mutuamente para sobrevivir. La lucha entre el bien y el mal, un tema interminable desde Caín y Abel hasta Schwarzenegger. No es ese el problema; la cuestión radica en saber si esa disputa es humana o divina, si podemos construir una vida buena entre nosotros o si dependemos de algún dios del pasado o de alguien que venga del futuro a redimirnos. La desigualdad entre el ser humano y dios es paradigmática del resto de las desigualdades y se traslada inmediatamente al Estado moderno, este monstruo de piel fina que nos obliga a obedecer a cambio de dejarnos con vida.

Así lo fantaseó Hobbes en el siglo XVII. Contra toda la evidencia que muestra cómo la colaboración entre los seres humanos les ha permitido sobrevivir en este planeta, nuestro inglés imagina un estado “natural” donde todos estamos en guerra con todos. Esta guerra interminable se debe a que todos podemos tener las mismas aspiraciones, como iguales que somos: la misma tierra, el mismo sembrado, la misma mujer ya transformada en objeto desde hacía rato, los mismos honores y reconocimiento. La problemática igualdad de los hombres obliga a éstos a hacer un pacto: cada cual baja su espada y damos todo el poder al Estado, desde ese momento éste es el único que tiene derecho a matar.





<sup>16</sup> Se llaman contractuales a las teorías que explican la organización social de los seres humanos a partir de un contrato o pacto entre ellos, como en la conocida obra *El contrato social: o los principios del derecho político*, 1762, de Jean-Jacques Rousseau. El grado de realidad o ficcionalidad atribuida a este contrato varía de autor en autor. Ver también la nota 8 del capítulo 1.

<sup>17</sup> San Pablo, Epístola a los Romanos. 7, 1-12. “Yo no conocí el pecado sino por la ley; porque tampoco conociera la codicia si la ley no dijera: No codiciarás. Mas el pecado, tomando ocasión por el mandamiento, produjo en mí toda codicia; porque sin la ley el pecado está muerto. Y yo sin ley vivía en un tiempo; pero venido el mandamiento, el pecado revivió y yo morí. Y hallé que el mismo mandamiento que era para vida, a mí me resultó para muerte”.

<sup>18</sup> Enrique Dussel. *Crítica de la Ley y legitimidad crítica del consenso de las víctimas. Pablo de Tarso como filósofo político*. 2008. “Desde la antigua diosa Maat de los egipcios, hasta los nomos physikón de los griegos, la ley romana o la Toráh judía, la ley opera como un imperativo fundamental. [...] Para poder negar la ley, primero ésta ha debido tener la pretensión de ser la referencia absoluta de la justificación. En ello consiste el fetichismo de la ley, y se evidencia cuando ésta se afirma como el fundamento único y último de dicha justificación: se absolutiza, se torna autorreferente. Esto acontece cuando se coloca la Ley por sobre la vida misma”.

Esa es la fantasía de todo el contractualismo<sup>16</sup> político, que necesita de la ficción de que todos nacemos adultos y hacemos un pacto con nuestros congéneres. El estado de naturaleza quedaría, así, restringido a la niñez que, por suerte para la civilización, está bajo la tutela de sus progenitores o de alguna institución en caso de ausencia de aquellos, o sometido a la ley de la calle o siendo explotado económicamente o abusado sexualmente, todas formas más virtuosas o menos virtuosas de integrar a ese pequeño salvaje al “contrato social”. Como en algunas religiones, primero te bautizo y después vemos.

Como la norma religiosa genera el pecado, así la ley del Estado genera el delito. San Pablo se ha tomado el trabajo de explicarnos prolijamente que sólo conoció el pecado a través de la ley<sup>17</sup>. Lo que hace adúltera a una mujer, explica Pablo con paciencia a los romanos, no es estar con otro hombre sino la ley que la liga al marido; si éste muere, ella puede estar con otro hombre sin cometer pecado. El filósofo argentino Enrique Dussel hace una interesantísima interpretación de este texto: la ley está hecha para preservar la vida, pero cuando su valor pasa a radicar en ella misma, cuando se fetichiza, en vez de producir vida, produce muerte<sup>18</sup>.

De la misma manera las leyes de los Estados –concediendo que en todos los casos estén hechas para facilitar la vida humana, lo cual dista mucho de ser verdad–, volviéndose referencias de sí mismas terminan condenando a las sociedades a las injusticias más intolerables. Por ejemplo, un niño que roba para comer, de ser atrapado, está sometido a un proceso legal que lo devolverá a sus padres o más habitualmente a alguna institución “correctiva”. La ley nunca se preguntará cuáles han sido las series de causas que llevaron a que ese niño tenga que robar para cumplir con una necesidad humana básica –¿se acuerda de las notas básicas?– como es alimentarse.





Toda esa cadena de oprobio quedará impune mientras que el acto final será juzgado.

Si dejamos de lado la tierna figura del niño hambriento ya es más difícil lograr consenso en que es la ley la que genera el delito. El desplazado, el refugiado, los trabajadores migrantes indocumentados, el pobre, generan desconfianza y temor, la aporofobia<sup>19</sup> de la que hablara la filósofa española Adela Cortina en los años 90. Pero no se trata sólo del pobre, del indio o del negro; el fetichismo de la ley también hace nacer al “refugiado”, al “terrorista”, al “violento urbano”. ¿Por qué lanzar toneladas de bombas durante años sobre los países árabes para garantizar rutas militares y económicas no es terrorismo y sí lo son las acciones violentas ejercidas por grupos árabes en el llamado “mundo occidental”? ¿Por qué lo primero es “civilizado” mientras que lo segundo es salvaje? Porque la ley en estos países permite lo uno y prohíbe lo otro, nada más que por eso. Ni siquiera es una guerra, tampoco existe la menor equivalencia entre la cantidad de víctimas; sólo es la ley la que permite que estos atropellos y sus consecuencias sean percibidos como actos justos y aquellos como injustos.

<sup>19</sup> La palabra “aporofobia” ya está aceptada en la lengua española y se refiere al miedo, repugnancia u hostilidad hacia los pobres. Adela Cortina la utiliza en su obra *Ética*, de 1996, para diferenciar ese fenómeno de la xenofobia –odio al extranjero– y del racismo –odio a otro grupo étnico–.

## 7.2. El discurso de la “democracia”

Pero, ¿cómo? Si es la igualdad ante la ley la que nos ayuda a vivir en sociedad. Como ya hemos dicho anteriormente esa igualdad es, en gran medida, ilusoria, pero no es ese el fondo del problema. El fondo es que esa ley garantiza la posibilidad de reproducción de un mundo desigual ya que hace legal que las personas, desde el vientre de su madre, ya tengan bastante definido el lugar social que van a ocupar. Eso no es cierto, protesta alguien, justamente la libertad en nuestras sociedades es la que permite que cada uno alcance aquello para lo que ha hecho méritos. Veo que alguien tomó en serio aquello de comenzar a leer este libro por el





capítulo 7. Amigo, amiga, no vea tanta televisión y salga un rato a andar los caminos de la patria; verá que la desigualdad en la alimentación, en la educación, en el hábitat, en los trabajos accesibles, está directamente emparentada con el lugar donde a cada uno le tocó nacer y determinando, en casi todos los casos, dónde le tocará morir.

Las llamadas democracias occidentales han logrado resumir las peores formas de dominación inventadas por la humanidad para naturalizar estas situaciones, con la particularidad de hacer creer que eso es justamente lo que desean las sociedades, ya que refrendan a los gobernantes con sus votos en elecciones periódicas. En primer lugar, hay que decir que no son las sociedades las que eligen a sus líderes; estos se eligen entre sí y luego son ofrecidos como un menú para que la sociedad opte por lo que quiere comer en los próximos años sabiendo, en términos generales, que le será indigesto. En segundo lugar, la política es una actividad para inversores, ya que demanda mucho dinero. La competencia para estar en un lugar expectable en una lista electoral es muy dura y no se puede avanzar sin comprar la “existencia” en los medios de comunicación y contar con “aparatos” adecuados que incidan en la puja electoral. Sólo excepcionalmente, en momentos históricos especiales, se ha producido el surgimiento de líderes realmente provenientes del pueblo o que tomaron su representación genuinamente y, en la mayoría de esos casos, éstos fueron asesinados, boicoteados, proscriptos u obligados a exiliarse. San Martín y Perón en Argentina, Bolívar y Gaitán en Colombia, Fidel Castro en Cuba, Allende en Chile, siga usted con la lista.

Lo que hasta no hace mucho tiempo atrás parecía inaceptable para nuestras sociedades, como el racismo, la xenofobia, la intolerancia religiosa o la opción de favorecer a los más ricos, hoy parece que permite ganar elecciones en las autodenominadas “de-





mocracias occidentales”. Desde el impresentable Trump hasta el educado Rajoy, darle dinero a los que más tienen y perseguir a los que se oponen a ello parece ser la fórmula del éxito. Claro que todo eso mezclado con la amenaza de que si así no ocurriera, las sociedades no tendrían futuro. ¿Quién no quiere tener un futuro?

Lo segundo es más grave aún: los que hoy defienden estas democracias y en su nombre hasta invaden otros países son los mismos grupos de poder que pocas décadas atrás impulsaban las dictaduras más sangrientas en nuestros continentes. La matriz está intacta, estas “democracias” serán “respetadas” mientras no pongan en riesgo los intereses de los más poderosos, mientras no signifiquen ninguna amenaza para el mantenimiento de la desigualdad extrema. Cuando algún pueblo apoya a un grupo político que impulsa, intenta impulsar o dice querer impulsar algún tipo de redistribución progresiva, ese país se transforma inmediatamente en un “eje del mal” y ese grupo gobernante debe ser boicoteado de todas las formas disponibles, como ha quedado demostrado en la región tantas veces<sup>20</sup>.

En la Argentina, luego del genocidio llevado a cabo por la dictadura cívico militar que gobernó entre 1976 y 1983, se realizó un juicio a esas juntas militares y se condenaron a sus integrantes por haber liderado el terrorismo de Estado durante esos años. Ese proceso sanador se resumió en un libro cuyo título es *Nunca más*. Nos hemos hecho antipáticos de tanto insistir en que el “nunca más” es sólo un libro: cuando los mecanismos denominados democráticos –resultados electorales aceptables, empresas de comunicación manipulando eficazmente a la opinión pública, descrédito de los líderes que representen una opción ante la desigualdad extrema– no garanticen los privilegios de la cúpula social, la institucionalidad represiva que está intacta operará nuevamente para eliminar a los líderes

<sup>20</sup> Actualmente se vive esa situación en Brasil, donde se intenta poner fin a la experiencia en el gobierno del Partido de los Trabajadores. Luego de la destitución ilegal de Dilma Rousseff, la justicia intenta impedir que el máximo referente de ese espacio y el que cuenta con la mayor intención de voto del pueblo brasileño –Lula Ignacio Da Silva– se pueda presentar en las próximas elecciones.





**<sup>21</sup> Hoy Robin Hood perecería a manos de un misil conectado a su celular y el escondite del Zorro sería inmediatamente descubierto por un dron.**

populares y volver a postergar varias décadas cualquier intento de cambio social. Y estas acciones lograrán ser más efectivas aún hoy más que antes: la tecnología permite saber en cada instante dónde está cada persona, con quién y hablando de qué<sup>21</sup>. Éstas son las reales sociedades que intentan controlar las mentes de sus “asociados” y, contrariamente a lo imaginado, no es el precio que pagamos por la igualdad sino, justamente, todo lo contrario: sólo de esta manera es posible sostener una sociedad estamental con una apariencia de libertad y supuesta movilidad social.

La clasificación del disenso ha cambiado desde aquellos años a éstos; ya no se habla de subversivos, ahora hay que salvar al mundo de los terroristas, los corruptos y los antidemocráticos. ¿Cómo se entra en alguna de esas categorías? Fácilmente, sólo ejerza una oposición sistemática al privilegio y actúe en consecuencia: apenas su intención adquiera algo de visibilidad, alguna de esas acusaciones caerá sobre usted o su movimiento.

Claro que la preocupación no es la democracia sino el mantenimiento de los privilegios. El discurso del mérito cubre con hermosos vestidos a esta desigualdad que desnuda se vería muy obscena, de la misma manera en que el discurso de la democracia viste de legitimidad el ejercicio del poder que garantiza a aquélla. Y todo eso introyectado en la subjetividad que se construye desde las familias, las escuelas y el mundo del trabajo.

Ciertas corrientes de crítica al llamado neoliberalismo explican que éste genera una situación tal donde las personas y sociedades terminan actuando en contra de sus propios intereses. De esta manera se quiere significar que el sistema de opresión actual es muy difícil de modificar ya que contaría entre sus defensores a sus propias víctimas. Una especie de *matrix*<sup>22</sup> donde las personas consideran como realidad algo que no lo es, quedando la verdadera Sion sumer-

**<sup>22</sup> Nos referimos a la película *The Matrix*, EEUU, 1999, dirigida por las hermanas Wachowski.**





gida en unas profundidades insondables justamente para no ser descubierta por el enemigo.

Claro que todo eso ocurre efectivamente, sólo que no ocurre ahora, ocurrió siempre. Todo sistema de dominación necesita de distintas maneras de aceptación por parte de los sometidos, si no sería insostenible. Es la perplejidad que expresa Hume al preguntarse como “unos pocos pueden dominar a tantos”<sup>23</sup>, o lo que de manera dialógica explica Platón en la República al referirse a los “que están seducidos cuando se los disuade de su opinión verdadera o cuando la olvidan sin darse cuenta de ello”. Estos “engañados son aquellos que cambian de opinión atraídos por el placer o turbados por el miedo”. De esta seducción sólo se sale cuando “la tristeza o el dolor los llevan a cambiar de opinión”<sup>24</sup>.

<sup>23</sup> “La obediencia y la sujeción llegan a ser tan familiares que la mayoría de los hombres no indagan sobre su origen o causa. Y si la curiosidad llega a moverlos, tan pronto averiguan que ellos y sus antepasados han estado durante siglos, o desde tiempo inmemorial, sujetos a tal forma de gobierno o a tal dinastía, lo aceptan, y reconocen su obligación de fidelidad”. David Hume, *Ensayos morales y políticos*, 1741.

<sup>24</sup> Platón, *República*, 413, a-c.

### 7.3. Las prácticas de igualdad

La idea de que pueden existir algo así como prácticas de igualdad es deudora de cierta explicación de Foucault sobre lo que él llamaba “prácticas de libertad”, originadas en la comprensión del fenómeno del poder como algo siempre presente en toda sociedad. “Las relaciones de poder no son en sí mismas algo malo, algo de lo que es necesario liberarse. Pienso que no puede existir ninguna sociedad sin relaciones de poder, si se entienden como las estrategias mediante las cuales los individuos tratan de conducir, de determinar, la conducta de los otros. El problema no consiste por tanto en intentar disolverlas en la utopía de una comunicación perfectamente transparente, sino de procurarse las reglas de derecho, las técnicas de gestión y también la moral, el *ethos*, la práctica de sí, que permitirían jugar, en estos juegos de poder, con el mínimo posible de dominación”<sup>25</sup>.

Así como Foucault propone extender las prácticas de libertad como manera de que las relaciones de

<sup>25</sup> *Hermenéutica del sujeto*, Anexo, Michel Foucault.





**<sup>26</sup> "Las relaciones de poder son por tanto móviles, reversibles, inestables. Y es preciso subrayar que no pueden existir relaciones de poder más que en la medida en que los sujetos son libres. Si uno de los dos estuviese completamente a disposición del otro y se convirtiese en una cosa suya, en un objeto sobre el que se puede ejercer una violencia infinita e ilimitada, no existirían relaciones de poder". Foucault, obra citada.**

poder no se transformen en relaciones de subordinación de unos a otros, de la misma manera se pueden pensar prácticas de igualdad para que las diferencias innegables entre los seres humanos no deriven en desigualdades insostenibles. Teniendo en cuenta siempre que mientras libertad y dominación son componentes de una relación donde no existe la dominación absoluta ni la libertad absoluta<sup>26</sup>, la desigualdad no es parte de una tensión intrínseca sino el resultado de aquélla cuando la dominación restringe de manera ostensible la libertad.

Este es el límite de la metáfora foucaultiana: si bien no existe la igualdad absoluta o la desigualdad absoluta, las prácticas de igualdad no se orientan a moderar los efectos de la desigualdad sino a experimentar la posibilidad de una cultura diferente. Nos alejamos, así, de esa idea de individuos que, a través de sus acciones o "jugadas", tratan de extender sus posibilidades de acción y de limitar las de los demás. Por el contrario, nos situamos en los marcos de una cultura que ha hecho nacer la percepción de "individuo" como parte de la constelación de ideas que, aislando a las personas de sus contextos de vida, hacen posible que el discurso del mérito se transforme en el discurso dominante, el gran relato más eficiente en la cultura contemporánea. Empequeñecida la razón, sospechosa la religión, el relato del mérito sirve para justificar casi todas las cosas humanas, aunque su endeblez teórica y su falta de bases empíricas no condigan con su grado de eficacia.

Claro que esta noción, la de individuo, también ha permitido ampliar la idea de derechos haciendo posible pensar y reconocer que las personas podemos tener conductas no exactamente iguales a las de la clase, casta o grupo al que pertenecemos real o imaginariamente. Es por eso que la afirmación de aquellos derechos se ha apoyado muchas veces en el reconocimiento de la diferencia, como en los casos de diversidad de identidad sexual o libertad religiosa, por





ejemplo. Pero en nuestro pensamiento la diferencia no se opone a la igualdad sino a la uniformidad.

Con todas las limitaciones que cuadros y esquemas presentan al momento de describir la realidad, si podemos pensar de manera diferenciada los pares igualdad-desigualdad y diferencia-uniformidad es posible imaginar las siguientes situaciones:

	Igualdad	Desigualdad
Uniformidad	Distopía	Sociedad de consumo
Diferencia	Respeto	Distopía

La distopía está aquí considerada como un lugar al que no se desea ir, por oposición a la utopía que, aunque se considere irrealizable, no por eso deja de ser deseable. Imaginamos que una sociedad que no admita las diferencias entre las personas sólo podría impedir que cada uno intente ser feliz a su manera con un gran componente represivo a nivel individual. Algo de esto ha ocurrido y ocurre cada tanto en nuestro planeta y se lo asocia con distopías “de izquierda”.

Por otra parte, una sociedad que aceptara las diferencias entre las personas pero sin preocuparse de la igualdad efectiva entre las mismas, necesitaría ejercer una gran represión sistémica para impedir que los más desfavorecidos intentaran mejorar su situación social. En este caso, las diferencias serían “permitidas” en tanto no amenazaran las condiciones de producción y mantenimiento de clases o capas sociales privilegiadas. Esta es una situación bastante habitual en las lla-





madras “democracias occidentales”, que constituyen crecientemente modelos distópicos “de derecha”.

La combinación de desigualdad y uniformidad acompaña al ideal de la llamada “sociedad de consumo”. Se trata de tener como valor central el adquirir aquellas cosas producidas y ofrecidas por las empresas capitalistas, identificadas como portadoras de bienestar y felicidad, haciendo imposible toda aspiración que se diferencie del consumo de esos productos. Esta situación, considerada por algunos como la mejor opción para el género humano, se ha encontrado ante la realidad de que la producción capitalista no está orientada a satisfacer necesidades humanas sino a la obtención de ganancias, amenazando con llenar el planeta de “basura hasta el cielo”, como nos dijera Benjamin. La fantasía de que la obtención de ganancias es el resultado de satisfacer aquellas necesidades queda extensamente desmentida tanto por la producción de miles de millones de objetos intrascendentes cuanto por el entusiasmo con que se producen armas y drogas o se protege el tráfico de personas o de órganos.

Pensar en una convivencia humana donde se respeten las diferencias y sea una preocupación central la igualdad entre los miembros de la especie parece ser un camino donde el respeto y la dignidad pasen a ser valores centrales de la cultura. No ya la abstracta igualdad ante la ley ni la hipotética igualdad que nos proporcionaría el ser hijos del mismo dios ni la inexistente igualdad de oportunidades: sólo la igualdad de posibilidades de disfrute de la vida humana.

Es difícil también pensar en prácticas de igualdad universales o transculturales: posiblemente la impronta de cada constelación humana constituida históricamente le pondrá su sello y las hará posible de acuerdo a los recursos de todo tipo con los que cuente. Por ejemplo, las prácticas de igualdad en el autodenominado occidente estarán decididamente enmarcadas en el imaginario de que las acciones son buenas o





malas, correctas o incorrectas, superpuesta esta clasificación bivalente –aunque no de manera exacta– con la división positiva entre legal e ilegal. Pero si nos trasladamos a sociedades árabes, éstas cuentan con una clasificación mucho más rica sobre la corrección de las acciones: éstas se dividen en obligatorias, aconsejables, permisibles, desaconsejables y prohibidas. Como se ve, la distinta elaboración social del carácter de las acciones influirá decisivamente en la elaboración de la idea de igualdad y de sus prácticas<sup>27</sup>.

<sup>27</sup> Liazat J. K. Bonate, *El debate sobre el “cierre de la lytihad” y su crítica*, 2014 .

Instalar prácticas de igualdad en un mundo gobernado por el discurso del mérito es, claramente, un esfuerzo contracultural de proporciones. Claro que no sabemos cómo se hace, pero no tenemos dudas de que hay que intentarlo, de que constituye un esfuerzo pleno de sentido y posibilidades. ¿Cómo hacer para articular igualdad y liderazgo? ¿Cómo para que las diferencias de experiencia social no se transformen en diferencias de poder? ¿Cómo para enseñar aprendiendo?

La esperanza, en este sentido, radica en que la desigualdad presupone la igualdad. No pueden ser desiguales cosas diferentes, sólo serían distintas, como es distinto un perro de un florero. Esa es la base por la que, aunque inmensamente difícil, la tarea de impulsar prácticas de igualdad en cada situación y contexto de vida es posible y siempre actual: sencillamente porque somos iguales.

Es posible también que encontremos en las prácticas de igualdad un puente que una parcialmente lo táctico o urgente con lo estratégico o el cambio cultural. De otra manera, cada logro en el corto plazo, que incluye mejoras de todo tipo, tiende a transformarse en un estabilizador temporario de la cultura existente y cada planteo orientado al cambio de nuestras condiciones de vida aparece como innecesario o, simplemente, irrealizable. Dicho de otra manera, en cada acontecimiento social podemos impulsar la construc-





ción de nuevos sujetos políticos, no ya en el sentido tradicional de la “concientización” y menos aún de la adhesión a tal o cual grupo político, sino como transformación de la percepción de sí mismo y de la sociedad, liberándose de la falsa dicotomía planteada entre derechos y méritos.

#### 7.4. La gestión de la igualdad

Entre los márgenes de los derechos y los deseos se construyen las prácticas de igualdad. Esos márgenes delimitan el campo de lo humano. No existe algo así como el individuo que surge de no se sabe qué alquimia y que luego establece normas para relacionarse con los demás; la desigualdad, en ese caso, se fundamentaría en la distinta habilidad de las personas para manejarse dentro de esas normas “pactadas”. Desde el lenguaje hasta las prácticas sociales somos seres suspendidos de la vida de la comunidad; sin ésta no hay Robinson Crusoe que valga.

Claro que se presenta una zona limítrofe entre diferencia y desigualdad ya que, efectivamente, ser rico o pobre constituye una diferencia y a la vez una desigualdad. Y no es un problema de palabras, es un interrogante real: ¿en qué aspectos proponemos la igualdad entre las personas y cómo se podría constatar que ella efectivamente ocurre? La respuesta es más sencilla que la pregunta: proponemos que las personas, que son efectivamente iguales, tengan igual acceso a los bienes producidos por la cultura. Estos incluyen la salud, la educación, el hábitat, la alimentación, el dinero, los medios de trabajo. La diferencia, en todos los casos, debería estar asociada a la preferencia y no a la posibilidad.

Es cierto que no todas las relaciones humanas pueden incluir prácticas de igualdad. Por ejemplo, en principio no existirán tales prácticas entre un banquero y un tomador de crédito o entre un torturador y un tor-





turado. Son casos donde la actividad de uno presupone la desigualdad con el otro, la posibilidad de abusarse del otro no ocasionalmente sino como parte constitutiva del vínculo, en eso consiste su relación.

No es el objetivo de este libro enumerar o indicar una metodología<sup>28</sup> que permita efectivizar prácticas de igualdad en cada campo específico de la vida social. Esa es una tarea que cada colectivo deberá experimentar. Sólo podemos anticipar que la preocupación por sostener estas prácticas genera, tanto en ámbitos laborales, educativos o políticos, niveles de expresión de la creatividad y de compromiso difíciles de imaginar en el contexto cultural cotidiano en el que nos toca actuar. Es como que esas personas pasan a ser “otras” personas.

Esta experiencia la hemos compartido tanto con grupos sociales evidentemente desfavorecidos como con otros con pleno acceso a bienes y servicios. Estas prácticas han sido parte de procesos más o menos extendidos en el tiempo o han sido la base de un encuentro como, por ejemplo, los producidos en el ciclo de Vino e Ideas. Lo hemos experimentado en ámbitos de trabajo considerado habitualmente manual como en otros tipificados como intelectuales, como lo pueden ser los Mates Filosóficos. Los resultados fueron aproximadamente los mismos: creatividad, respeto, compromiso, ayuda mutua ante la frustración, apoyo ante el dolor y alegría compartida. ¿Hay algo más en la vida humana?

¿Cuál es la “metodología” o, con más propiedad, cuál es el método? ¿Cuáles son las “herramientas”? ¿Cómo se hace? Le compartiremos un secreto, o mejor no, si no dejaría de serlo. A cambio, le recomendaremos que vea una película: Kung Fu Panda<sup>29</sup>; el secreto de las prácticas de igualdad es el mismo que el de la sopa de fideos que prepara Ping, el padre adoptivo de Po.

<sup>28</sup> Consultar *Método, metodología y reconocimiento del otro*, Pauselli, 2008.

<sup>29</sup> *Kung Fu Panda*, EEUU, 2008.





Fantasía contemporánea la de las “herramientas”. Así como existe un destornillador para ajustar o quitar un tornillo, un martillo para clavar un clavo, una pinza para aflojar una tuerca o una terraja para hacer una rosca... ¿Cuál será la “herramienta” que haga funcionar bien a esta sociedad? ¿Cuáles las instrucciones –metodología– para su uso? ¿Cuál el proceso o método para obtener un resultado exitoso? “¿Cuánto cuesta esa capacitación que hacen ustedes?” nos preguntó una vez alguien que había oído que éramos “muy buenos” en temas sociales. ¿Cómo explicar que la pobreza en nuestras sociedades no es la demostración de que la “máquina social” funciona mal sino todo lo contrario?

Prácticas de igualdad. El participante de su capacitación no sabe más ni menos que usted, sabe otras cosas. El enfermo sabe todo sobre su cuerpo sufriente, usted le puede sugerir opciones de mejora de acuerdo a lo que el arte de la medicina crea en ese momento. El pobre conoce en su propia piel toda la historia económica, política y moral del mundo. ¿Que no lo sabe expresar? No se confunda, usted no sabe entenderlo.

Las prácticas de igualdad estarán decididamente vinculadas a contextos políticos y culturales cuya creencia consista en que los seres humanos somos efectivamente iguales y, por lo tanto, “merecemos” lo mismo. La “institucionalidad” de la igualdad, si no se tratara de una contradicción, nos es desconocida aún. Quizás en nuestras sociedades actuales estas prácticas estén restringidas a pequeños colectivos humanos. Lo que en todos los casos implicará es una autoreeducación de todos nosotros.

Algunas de las instituciones que consagran la igualdad son, en muchos aspectos, engañosas. Quizás la principal de ellas sea la base de las democracias occidentales que consagran el principio de “un ciudadano, un voto”. Claro que no aclara que para que las prácticas electorales sean efectivamente prácticas de





igualdad deberíamos contar con ciudadanos informados, poseedores de espíritu crítico y que no necesiten apoyar a tal o cual candidato para lograr su precaria supervivencia. A poco que miremos cómo funcionan las grandes empresas “informativas” y sus vínculos con los intereses de los poderosos, veremos que tal pretensión de igualdad a través del voto es una superchería en todos sus términos. Por las dudas que las mantanzas generalizadas no puedan reeditarse en un mundo más comunicado, las estructuras de poder van diseñando sistemas de votación electrónicos que quitan totalmente el control de los resultados electorales de las manos de los electores. Con la excusa de que la tecnología siempre es buena y que con sistemas de control ciudadano en ocasiones también se puede producir fraude, ya lo organizan de manera tal que cada vez que se anuncie un resultado electoral nadie podrá a ciencia cierta verificar su corrección, quedando sólo la posibilidad de creer y, como el lector habrá visto, no somos muy creyentes.

¿Pero qué se está diciendo aquí? ¿Que deben votar sólo aquellos capacitados para hacerlo? ¿Es esta una arenga a favor del voto calificado? Nada de eso, lo que se dice es que sólo en sociedades con altos niveles de formación e información esta práctica, teóricamente tan adecuada, puede dejar de ser un recurso para manipular la conciencia de las personas y transformarse en una efectiva práctica de igualdad.

Otras instituciones, mucho más sanas que la democracia occidental, también necesitan repensar si es genuina la igualdad que proponen. Nos estamos refiriendo a distintos paradigmas assemblearios que, agotada la posibilidad de controlar la representación y ante las inmensas dificultades que implica todo intento de revocación de mandatos, terminan prefiriendo tomar todas las decisiones entre todos en cada ocasión.

¿Hay algo más soberano que una asamblea?  
¿Quién puede estar en contra de tomar las principales





<sup>30</sup> Quedamos debiendo una reflexión sobre el tema del liderazgo. Como anticipo, lo consideramos clave para el éxito de las prácticas de igualdad y para todo emprendimiento humano. Lo que no creemos es que los líderes sean personas diferentes a las demás ni que deban ser siempre los mismos y para todos los temas. La posibilidad de ejercer y apoyarse en liderazgos múltiples al interior de las colectividades humanas nos parece una de las principales oportunidades de cambio cultural.

<sup>31</sup> Marx ya explica el carácter capitalista de la consigna “igual salario por igual trabajo” en su *Crítica al programa de Gota*. Así como la reivindicación de la propiedad privada individual ante los privilegios de los nobles europeos se ha transformado en una nueva garantía de explotación y abuso, asimismo la igualdad de remuneración asociada a la igualdad del trabajo se convierte en una práctica generadora de desigualdad.

decisiones que afectan a un colectivo social –trabajadores, vecinos, pobladores– a través de un amplio debate cada vez que se requiere? Claro que nadie. Sólo queremos observar que la organización humana, sus creencias, sus intereses, sus deseos, requieren de algo más que una asamblea permanente. Creemos que si el paradigma asambleario no puede ser combinado –y termina negando– la promoción de liderazgos<sup>30</sup>, la posibilidad de representarse, y la capacidad para efectuar una rendición de cuentas efectiva, dudosamente pueda constituir una práctica de igualdad eficaz.

Finalmente, también parece recomendable revisar algunas prácticas igualitarias de colectivos laborales organizados participativamente. Muchas veces, la igualdad propugnada en esos proyectos no va más allá de la ya conocida multifunción descubierta e impulsada durante el capitalismo: todos hacen todo. La igualdad del “hacer” nos pone ante situaciones que requieren de investigación práctica e incluye temas tales como la especialización, difícil de eludir con el aumento importante de los conocimientos teóricos y técnicos de la especie humana. Deberíamos tratar temas álgidos cómo: ¿toda división del trabajo es indeseable o enajenante? ¿Cómo se articulan las preferencias personales con la igualdad en el hacer? ¿Qué relación tiene con la cultura del valor el no poder separar la especialización de la remuneración considerando, entonces, que sólo pueden ganar lo mismo personas que hagan lo mismo?<sup>31</sup> Y hay casos donde la igualdad en el hacer es pensable: en la panadería comunitaria el que barre puede aprender a amasar el pan y el que engrasa las maquinarias a preparar repostería, si es que así lo desean. Pero si, por ejemplo, el escenario es un quirófano, yo prefiero que me opere el cirujano y no el instrumentista y que me anestesie la anestesista y no la señora que esteriliza la ropa.

Es posible que las prácticas de igualdad, para sostenerse y transformarse en parte de la cultura, re-



quieran de otros cambios profundos en los dispositivos sociales. Sobre todo, parece probable que los diseños de Estado vayan sufriendo profundas mutaciones. Ampliar la capacidad de decisión de personas crecientemente iguales parece requerir la reducción de las funciones centralizadas que derivan en “la norma administrativa”, “el requisito” y “la decisión autorizada”. La defensa clásica de la burocracia como resguardo ante el favoritismo, el tráfico de influencias y los abusos de poder parecen ya no ser actuales. No sólo porque la organización burocrática del Estado no ha logrado evitar ninguno de esos males, sino porque una cultura que incorpore prácticamente la igualdad entre las personas posiblemente resolverá mejor esos problemas a partir de la gestión colectiva de muchos asuntos públicos<sup>32</sup>.

Como se ve, el tema es arduo y quizás las prácticas humanas orientadas a la igualdad son aún tremendamente escasas para poder bosquejar las condiciones institucionales más adecuadas para su concreción. Pero su intento, a la escala que sea posible, con seguridad irá enseñándonos y permitiéndonos imaginar nuevas formas que preludien una nueva cultura.

## 7.5. Mirémonos los unos a los otros

Estamos siempre aprendiendo en la materia. Una de las cosas que aprendimos participando de equipos de trabajo, colectivos más o menos pequeños, organizaciones productivas o políticas, es que las prácticas de igualdad están muy relacionadas con el convencimiento del otro y, claro está, con la disposición a dejarse convencer; a estudiar seriamente la posibilidad de vencer juntos.

Convencer no es sugestionar, es más bien consensuar. La mayoría de las cuestiones que tratan los colectivos humanos no requieren de una acción inme-

<sup>32</sup> “En lugar de proyectos ‘socialistas de Estado’ o ‘capitalistas de Estado’ centrados en la administración del Estado y en las estructuras de dominación jerárquicas, la estrategia de ‘socialización del poder’ en todas las esferas de la existencia social privilegia las luchas globales y locales de formas colectivas de autoridad pública. Las comunidades, empresas, escuelas, hospitales y todas las instituciones que en la actualidad regulan la vida social, estarían autoadministradas por la gente bajo la meta de extender la igualdad social y la democracia a todos los espacios de la existencia social”. *La descolonización de la economía política y los estudios poscoloniales: transmodernidad, pensamiento descolonial y colonialidad global*, Ramón Grosfoguel, 2014.



diata, como lo puede ser un incendio u otro tipo de catástrofe. Pero muchas veces nos sentimos obligados a definir unas maneras, unos objetivos, unas acciones, como si el hecho de que lo hagamos o no en ese momento determinara toda la historia futura. “En la tardanza está el peligro” nos dice el ilustre caballero de la Mancha, “no dejes para mañana lo que puedes hacer hoy”, nos recomienda el sabio refrán popular. Pero si atendemos a los contextos de producción de esas creencias, veremos que ellas están relacionadas con el accionar responsable del individuo y no dicen nada sobre una manera adecuada de aunar voluntades detrás de un objetivo común.

En las antípodas del consenso está la votación. Cada cual expresa sus preferencias, la intención no es alcanzar el bien común sino el que a cada uno le parece que es el bien común. El que gana no tiene dudas de que tenía la razón, el que pierde se resiente y considera poco estimulante seguir participando de ese colectivo, o su principal esfuerzo estará orientado a ser mayoría la próxima vez. No es que el principio de mayoría no sea un recurso aceptable para resolver diferencias en algunos casos, pero la idea de que es la forma por excelencia para expresar intereses y zanjar diferencias es profundamente falsa.

Otra de las enseñanzas recogidas intentando generar contextos de relación entre iguales es la necesidad de cuidar la participación de todas las personas, ya sea en el trabajo, en una asamblea o en una fiesta. La preocupación solícita por el igual, la atención puesta sobre el trato con el otro, son aspectos decisivos en nuestra experiencia de prácticas de igualdad.

Lo opuesto a estos cuidados son la agresión, la descalificación, el ninguneo y todas las formas de maltrato que podamos imaginar. Intentar participar de colectivos que experimentan estas prácticas de igualdad ya es bastante contracultural y las personas nos desanimamos inmediatamente si, a la complejidad de la





nueva experiencia, hay que agregarle el sufrimiento personal generado a partir del maltrato de otros, por mejores intenciones que esos otros tengan. Con el grupo *Más de siete locos* hemos transitado una experiencia esclarecedora durante el proceso de asambleas populares que se desarrollaron, sobre todo en la ciudad de Buenos Aires, durante la crisis política desencadenada en el año 2001 justamente cuando la recesión persistente y las estrategias del sector financiero para maximizar sus ganancias crearon una situación de desigualdad tal que hizo inviable a la sociedad argentina.

Con *Más de siete locos* pudimos hacer una némesis sobre nuestra experiencia participativa y descubrimos, con emoción, que nuestra vida había sido posible gracias a que otros nos cuidaron en diversos momentos de nuestra participación social y política. Y nos referíamos al doble sentido de estar vivos, tanto de estar vivos anímicamente para transitar otras experiencias participativas como el estar vivos biológicamente, el haber sido cuidados en el sentido directo de la palabra, facilitándonos una nueva vivienda, consiguiéndonos un nuevo trabajo o, simplemente, no delatándonos a los represores durante la tortura.

Otro de nuestros aprendizajes es que las prácticas de igualdad requieren también una actitud personal en esa dirección. No se trata sólo de contar con argumentos y creencias, también es necesario poder incorporar la dimensión de las vivencias. Un buen ejemplo de esto es la relación entre estas prácticas y la mirada sobre el otro, no la mirada como metáfora sino simplemente la manera de mirar.

Hay personas que cuando nos hablan fijan su mirada en algo que está mucho más cerca de ellas que uno mismo; algunas hacen un mohín e inclinan un tanto la cabeza como ofreciendo su oído para escucharnos mejor, aunque estén hablando ellas. Otras fijan su mirada en algo más lejano al lugar donde nos encontramos, nos hablan como si el verdadero desti-





natario de su discurso fuera el público de un teatro que quedó ubicado muy detrás de nosotros. Las hay también cuya timidez o el temor a exponerse las hace mirar hacia abajo: sus zapatos o los nuestros serán el punto de referencia mientras dicen lo que quieren decir. Otras, por el contrario, mirarán hacia arriba y en cualquier desmayo de la conversación seguro dirán algo sobre el clima que, evidentemente, está allá arriba.

Para intentar prácticas de igualdad es indispensable mirarse a los ojos. No sólo porque es una señal de reconocimiento sino, lo principal, porque si no lo hacemos nos estaremos perdiendo una experiencia única, la de conocerse, entenderse, contradecirse, enseñarse, aprenderse. Mire los ojos de la gente, no hay dos pares iguales, ni en su color ni en su brillo ni en la manera en que los músculos ciñen sus movimientos o las pestañas dan sombra a su mirada. Las prácticas de igualdad no consisten en la búsqueda de la identidad –si todos fuéramos el Agente Smith<sup>33</sup> no tendrían ningún sentido–; todo lo contrario, sólo se construyen desde el registro de la diferencia.

<sup>33</sup> Personaje de *Matrix* que persigue a la resistencia humana y puede duplicarse hasta el infinito.

Ajustada la dirección de la mirada necesitamos dotarla de la intención correcta. Las prácticas de igualdad son prácticas de la sospecha. ¿Qué cosa más evidente puede haber que uno es uno y el otro es el otro? Sin embargo, la mirada que acompaña a las prácticas de igualdad es una mirada incrédula de ese sentido. ¿Cómo puede ser que en el otro esté yo? O, mejor dicho, ¿en qué circunstancias podría yo pensar y sentir como él?, ¿en qué circunstancias él podría pensar y sentir como yo? Porque ese es el núcleo último de la igualdad, no que pensemos y sintamos igual, sino que reconozcamos que en el otro hay un uno mismo que, por supuesto, es otro, pero, justamente, otro igual.

Pero no igual en tanto individuo, tampoco igual en términos de pertenecer a la misma especie, sino igual en tanto construcción cultural de la subjetividad.





Como alguna vez dijimos, en ambos vive tanto el primer hombre que le partió el cráneo a su enemigo como el que tendió su mano al amigo para levantarse y huir juntos de la fiera. En todos, algo de dios y algo de demonio.

Con la mirada direccionada e intencionada sólo nos falta la actitud necesaria. La actitud es la del acontecimiento; todo encuentro es un acontecimiento, se vive con expectativa y deseo, con interés. Toda práctica de igualdad es un festejo de la vida humana, por eso las fiestas siempre son con otros. Uno estando solo puede hacer muchas cosas –reflexionar, actuar, sufrir, sentir placer–, pero no puede festejar. De Dioniso para aquí el festejo siempre es con otros.

El otro es un igual tanto en las alegrías como en las penas. La fiesta es el rito de la alegría, pero claro que también hay ritos del dolor y muchos otros. Pero las prácticas de igualdad tienen la fiesta como rito a corto, mediano o largo plazo. Espartaco<sup>34</sup>, los Maquis<sup>35</sup> o los Partisanos<sup>36</sup>, el Ejército Rebelde<sup>37</sup> o el Ejército Sandinista<sup>38</sup>, todos convivían con el dolor pero lo soportaban esperando la fiesta de la libertad: de la libertad de la esclavitud, de la ocupación nazi o de las dictaduras oligárquicas de Batista y Somoza. En el sencillo gesto de abrazar a alguien que ha perdido a un ser querido está implícita nuestra solidaridad y el deseo de que pueda superar pronto ese dolor.

Consensuar, cuidar y respetar, mirar al otro, parece una breve pero posible introducción al tema.

En esta cultura generadora de desigualdades, crueles e injustificables, las prácticas de igualdad anticipan la fiesta de un encuentro donde la dignidad de cada uno de nosotros no sea anulada cada día por los que se benefician de esa situación y por nuestra propia subjetividad formada en aquellas condiciones. Creemos que no otra cosa quiere decir, en el mundo actual: “Hasta la victoria, siempre”.

<sup>34</sup> **Legendario líder del movimiento antiesclavista desarrollado en el último siglo antes de Cristo.**

<sup>35</sup> **Movimientos de resistencia a la ocupación alemana de Francia y al gobierno francés aliado a aquélla instalado en Vichy. También hace mención a participantes en la guerra civil española a favor de la República.**

<sup>36</sup> **Resistencia armada italiana a la ocupación nazi de su territorio. Incluía hombres y mujeres de distintas ideologías y proyectos políticos.**

<sup>37</sup> **Ejército comandado por Fidel Castro, Camilo Cienfuegos, el Che Guevara, entre otros, y que liberó a Cuba de la dictadura de Batista.**

<sup>38</sup> **Movimiento de resistencia que liberó a Nicaragua de la dictadura de Somoza.**







## Apéndice 1. La proximidad de la historia

La magia del texto es difícil de evitar, tanto del texto antiguo como del contemporáneo. Las pirámides de Egipto nos dicen muchas cosas sobre aquella civilización, es posible leer en ellas las capacidades matemáticas y arquitectónicas de la época, las normas que permitían explotar a miles de personas que durante años estuvieron dedicadas a su construcción, la manera en que los poderosos se preparaban para su tránsito desde este mundo a algún otro. Pero el código de Hammurabi<sup>1</sup>, inscripto en una piedra que no resiste la menor comparación con aquellas construcciones, constituye otro tipo de lazo con el pasado. La pirámide habla de aquellos hombres, en la inscripción de la piedra hablan aquellos hombres.

Cuando vemos las pinturas en la cueva de Altamira quedamos asombrados por las técnicas del dibujo y los materiales que utilizaron estos antepasados. ¿Estarían expresando sus emociones luego de una cacería exitosa o frustrada? ¿Estarían sublimando a través del arte la evidencia de tener que arriesgar la vida y matar para vivir? ¿O estarían produciendo un material didáctico para que otras generaciones conservaran sus experiencias de cazadores? No lo sabemos a ciencia cierta. Pero cuando estamos ante un texto escrito no nos caben dudas: cualquiera sea su contenido de verdad o de falsedad, cualquiera la intención que llevó a escribirlo, ese texto es un mensaje, su sentido está constituido, centralmente, por la intención de que sea leído por otros hombres.

Claro que, en un sentido, también las pirámides y las pinturas rupestres sólo existen a partir de un universo simbólico humano que, por lo tanto, crea una extensión comunicativa. Pero resulta evidente que para reflexionar sobre la cultura en los últimos siglos hemos privilegiado los textos escritos.

Se puede interpretar de diversas maneras la preeminencia de lo escrito. Podemos pensar que el lector se hunde en un mundo de construcciones propias, de sentidos sólo por él otorgados al texto, de complicidades y creación de nuevos sentidos. El resultado de este tipo de lectura incluye el riesgo, claro está, de que cada lector termine construyendo un mundo incomunicable. Claro que los procesos culturales de construcción de la subje-

<sup>1</sup> Legislación atribuida al rey babilonio Hammurabi unos 1700 años antes de Cristo. Este código está compuesto por 282 artículos, la mayoría de ellos dedicados a regular lo que ocurría con la cebada y con las mujeres, claramente lo esencial para la vida en aquellos tiempos. Este código, escrito en piedra, fue robado por los franceses durante las expediciones en aquel país y ahora se lo puede ver en el Louvre, mostrando ese gusto refinado del ladrón europeo por exhibir el fruto de sus fechorías.





tividad hacen que esa incomunicabilidad sea relativa, pero entonces esa lectura íntima adquiriría los rasgos de la época en la que se produce. Algo de todo esto ocurre, efectivamente, en la relación con los documentos escritos.

También existen las llamadas “lecturas críticas” de los mismos textos, donde se parte del supuesto de que aplicando determinadas técnicas de investigación podremos determinar, dentro del contexto intelectual al que el autor pertenecía, cuál es la comprensión más plausible de su mensaje. Entre la filosofía del lenguaje y la hermenéutica nacería la propia intención del autor, su subjetividad transformada en producción intelectual.

Es conocido, por otra parte, el uso que se hace de los textos como fuente de autoridad. La atribución de autoridad es diversa: en algunos casos apela a la antigüedad del texto, en otros a su novedad, en ocasiones ella emana de ser considerados fuentes de la propia cultura mientras que en otros casos su influencia reside, justamente, en ser exponentes de otras culturas. Pero siempre el ejercicio de autoridad gira sobre el texto, sea éste la Biblia, la obra de Aristóteles o la última publicación científica. En este sentido, el uso de los textos también forma parte de las relaciones de poder: bailan en esa danza sin saberlo.

Pero los textos no sólo destilan autoridad o, mejor dicho, no sólo los utilizamos como fuente de autoridad; los textos son también fuente de sugerencias, de inspiración. Establecen puentes entre lo que sentimos y lo que pensamos, nos prestan sus palabras –en innumerables ocasiones tan bien dichas– como incentivo para nuestra sensibilidad. Nos permiten integrarnos en la experiencia humana ininterrumpida, identificarnos y diferenciarlos, dejar de lado y tomar en cuenta, ir construyendo nuestro propio pensamiento.

Claro que se puede atribuir esta centralidad del texto a “deformación profesional”. Tomar gusto por la filosofía como género y por sus contenidos obliga, de alguna manera, a tener una relación privilegiada con los textos. Pero no nos referimos sólo a ese aspecto si se quiere más “técnico”, más instrumental. También el papel del texto en la cultura excede en mucho el uso que de ellos pueden hacer diversas disciplinas. El texto oprime cuando refleja la ley que consagra las desigualdades, el texto libera cuando imagina que otra manera de vivir es posible. “Mallarmé es una ametralladora”<sup>2</sup>, dirá Viviane Forrester intentando explicar que es tan necesario leer como actuar para cambiar el mundo; o el optimista Ray Bradbury, quien prometerá que “si nos aseguramos de que al cumplir los seis años cualquier niño en cualquier país puede disponer de una biblioteca y aprender casi por osmosis; entonces las cifras de drogados, bandas callejeras, violaciones y asesinatos se reducirán casi a cero”<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> *El horror económico*, 1999, Viviane Forrester.

<sup>3</sup> Prefacio escrito en 1993 a su novela *Fahrenheit 451*, de 1953.





Pero tampoco la relación con los textos se agota en su necesidad o en su conveniencia. A esta altura de la experiencia humana, ¿por qué nos interesa lo que nos dijo Platón? ¿Es que nuestro mundo tiene algo comparable al mundo en que ese señor, real o imaginario, vivió? ¿Para qué tantos San Pablos, Humes o Marxs están presentes en nuestras páginas? Pregunta legítima, claro está, que recibe una respuesta un tanto evidente: la influencia de sus escritos y los de muchos otros parecen ser muy actuales en nuestra manera de creer y pensar. Cuando se habla de democracia, aún hoy, se vuelven los ojos del espíritu hacia aquellos legendarios griegos que vivieron hace veinticinco siglos.

Pero hay otra razón un tanto más oculta: para una especie que existe quizás desde hace un millón de años en este planeta, todos esos autores son, de alguna manera, contemporáneos; sólo nos impide percibirlo la fragilidad de la memoria humana. O sea, la importancia de esos pensamientos se debe, también, a que desde que se formularon hasta hoy día ha pasado “poco tiempo” humano.

¿Conoció a sus abuelos? Qué afortunado. Yo he disfrutado a mis dos abuelos maternos pero la vida no tuvo la gentileza de dejarme disfrutar a los paternos. Los míos que conocí se llamaban Pedro y Bárbara, ¿los de usted? De los que no conocí sólo sé el nombre gracias a mis hermanos mayores, se llamaban Antonio y Matilde. Y dígame, ¿conoció a sus bisabuelos? Pocos tienen esa experiencia. ¿Cómo se llamaban? A veces no lo recordamos o sencillamente nunca lo supimos. ¿Me podría informar de los nombres de sus tatarabuelos?, ¿a qué se dedicaban? Y pensar que tienen una relación muy directa con nosotros, sólo nos anteceden tres generaciones y ya perdimos su rastro. Si tomáramos el ciclo de 20 años como medida del cambio de generaciones –hoy probablemente con tendencia a extenderse– nos separan ocho generaciones del *Manifiesto Comunista* escrito por Marx y Engels, nada más que 18 de las *Meditaciones Metafísicas* de Descartes, sólo 26 generaciones de la invasión europea a América y tres menos de las denuncias efectuadas por Fray Bartolomé de las Casas, poco más de 100 generaciones de la obra de Platón.

Claro que, mientras tanto, han ocurrido cambios dramáticos en las condiciones de vida de la especie humana en todo el planeta. El ascenso y caída de grandes modelos culturales y políticos, el creciente dominio de los seres humanos sobre el resto de la naturaleza, la invasión europea a América y sus consecuencias probablemente incalculables todavía<sup>4</sup>, la posibilidad creada por el desarrollo de los armamentos de matar a distancia, son algunos de los eventos que fueron modelando la vida humana hasta el presente. Las investigaciones históricas ofrecen abundante material para justipreciar esos cambios y

<sup>4</sup> Enrique Dussel postula el origen iberoamericano de la modernidad filosófica, luego llamada europea, anterior por lo tanto a Descartes, quien habría sido influenciado por el filósofo español Francisco Suárez, y postula la obra de Fray Bartolomé de las Casas como el primer antidiscurso de la modernidad temprana. Ver *Meditaciones anticartesianas: sobre el origen del antidiscurso filosófico de la Modernidad*. 2005





sobre su dinámica “moderna” la antropología y la sociología han construido metáforas de indudable valor para comprenderlos.

Estructuras, funciones, técnicas, propiedad, condiciones de producción, derecho, filosofía, política, sexualidad, dominación, bloques históricos, razón, dios, complejidad... Todos ordenadores de nuestra interpretación teórica de la experiencia humana, todos con algo que decir y con algo que ocultar. ¿Por qué será que tantos intentos explicativos no sólo pueden existir simultáneamente sino que también pueden dialogar entre sí, ya sea desde la complementariedad como desde la oposición o la inconmensurabilidad? ¿Quizás nuestra época sea la época de la escritura, ese regalo de valor ambiguo que los dioses hicieron a los hombres?<sup>5</sup> ¿Será que esta época sólo acepta la división, ya intentada, de un antes y un después de la imprenta?<sup>6</sup> ¿Esa gran era de la escritura habrá finalizado con la aparición de la televisión?<sup>7</sup> ¿Por qué seguimos escribiendo y leyendo libros? ¿Se habrán hecho tan inofensivos que ya no es necesario ningún cuerpo de bomberos incendiarios que los combata?<sup>8</sup>

No es difícil comprender que la aparición de la escritura significó un cambio de proporciones para las posibilidades de la cultura humana. Pero tampoco éste es un proceso global: siglos de escritura convivieron y conviven con tradiciones orales. Como todas las obras

<sup>5</sup> Este valor ambiguo se señala en un diálogo escrito por Platón, el *Fedro*, donde hace mención a un mito egipcio que pondría en duda el valor absoluto de la escritura. Regalada a los hombres por Theuth, su efecto no deseado es que ya no será posible distinguir al sabio del que no lo es: antes de la escritura el conocimiento era lo que cada uno podía construir en sí mismo mientras que luego de la escritura se puede repetir algo que se ha leído y parecer sabio sin serlo. ¿Será por eso que en nuestro mundo proliferan las carreras de grado, los títulos y los post títulos, maestrías, doctorados y compañía? A tenor de lo que personas con estudios superiores hacen en el mundo, habría que tener en cuenta seriamente ese mito egipcio.

<sup>6</sup> Una referencia sobre estos temas se puede encontrar en *La galaxia Gutemberg*, 1962, de Marshall McLuhan. Este católico canadiense ofrece una serie de metáforas inspiradoras donde se reflexiona sobre la cultura a partir de los procesos de la comunicación humana. Así, propone una etapa de predominio oral-auditivo, reemplazada por sociedades alfabéticas con predominio de lo visual para retornar a una nueva preeminencia de lo oral combinado con lo visual a partir de las nuevas tecnologías. “El medio es el mensaje” será una de sus frases más conocidas y es el que puso en circulación el concepto de “Aldea Global”.

<sup>7</sup> “El televisor es «real». Es inmediato, tiene dimensión. Te dice lo que debes pensar y te lo dice a gritos. Ha de tener razón. Parece tenerla. Te hostiga tan apremiantemente para que aceptes sus propias conclusiones, que tu mente no tiene tiempo para protestar, para gritar: «¡Qué tontería!»”. *Fahrenheit 451*.

<sup>8</sup> En *Fahrenheit 451*, los bomberos en vez de combatir incendios se dedican a quemar libros y 451 es la cantidad de grados -en la escala fahrenheit- a la que arde el papel. “Los años de Universidad se acortan, la disciplina se relaja, la Filosofía, la Historia y el lenguaje se abandonan, el idioma y su pronunciación son gradualmente descuidados. Por último, casi completamente ignorados. La vida es inmediata, el empleo cuenta, el placer domina todo después del trabajo. ¿Por qué aprender algo, excepto apretar botones, enchufar conmutadores, encajar tornillos y tuercas?”. La ficción incendiaria de Bradbury cuenta con ilustres antecedentes, como el incendio de la biblioteca de Alejandría en la antigüedad o, más cercano en el tiempo y la geografía, la quema de un millón y medio de libros del Centro Editor de América Latina en 1980 por parte de un gobierno militar en Argentina.





humanas, la escritura tiene dos caras: la que transmite y muestra y la que oculta y destruye. Como dijera un estudioso de filosofías africanas, “con el despertar de la palabra escrita, que era extranjera, la oralidad, que era indígena, quedó postergada a la irrelevancia”<sup>9</sup>.

Sin comprender esta proximidad de la “historia” es difícil desentrañar la magnitud de la tarea cuando de producir cambios culturales se trata. Marx usaba la tenebrosa metáfora de los muertos oprimiendo la conciencia de los vivos<sup>10</sup>, unas especies de zombis intracraneales que se mantienen activos a partir de la práctica social y del conocimiento, la lectura y la construcción de un pasado.

Pero también se mantienen vivos a través de la inspiración que pueden producir, son un hilo de Ariadna<sup>11</sup> que podemos asir y seguir, que tenemos disponible. Actores mudos que no hablan sino a través de nosotros, que sólo dicen lo que nosotros decimos que dicen y que completan su valor con lo que no dicen. Reproducen el eterno retorno de lo humano no como un evento transmundo sino como acontecimiento transgeneracional y transcultural. Lo trans se opone a lo post. Lo post construye una historia de ladrillos, uno después de otro, uno arriba de otro, los más antiguos son los cimientos. Lo trans deconstruye los significados que nos han sido legados como posibilidad de construir otros nuevos. La historia no es algo que pasó, por el contrario, es algo que viene. El texto ha quedado en un lugar privilegiado en ese venir de la historia<sup>12</sup>, al menos hasta ahora.

Otra gran distopía del siglo XX, además de la citada de Bradbury, la constituye la increíble novela de Aldous Huxley, *Un mundo feliz*. Curiosamente, en esa obra escrita veinte años antes también estaban prohibidos los libros. El personaje del Interventor, en el sexto siglo después de Ford, explica que está prohibido leer Shakespeare porque “es antiguo; ésta es la razón principal. Aquí las cosas antiguas no nos son útiles. — ¿Aunque sean bellas? — Especialmente cuando son bellas. La belleza ejerce una atracción, y nosotros no queremos que la gente se sienta atraída por cosas antiguas. Queremos que les gusten las nuevas”<sup>13</sup>.

El hilo de Ariadna, contrariamente a lo que se puede suponer, no lleva hacia el pasado sino hacia el futuro, porque pasado y futuro no tienen que ver con el lugar sino con

<sup>9</sup> *Filosofía y conocimiento indígena: una perspectiva africana*, Dimas A. Masolo, 2014.

<sup>10</sup> “La tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos”. Karl Marx, 1852, *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*.

<sup>11</sup> Ariadna da la solución a Teseo para no extraviarse en el laberinto habitado por el minotauro. Cuando ingresa a la construcción va desenrollando el carretel de hilo que ella le diera y, siguiendo ese mismo hilo, logra salir del laberinto una vez asesinado el medio hermano de aquélla. Todas las familias tienen sus pequeños problemas.

<sup>12</sup> El presente deviene, la historia viene.

<sup>13</sup> *Un mundo feliz*, Aldous Huxley, 1932. En esa sociedad futura el tiempo se contaba antes de Ford y después de Ford; los personajes, en vez de exclamar “¡ay, Dios!”, decían “¡ay, Ford!”.





la intención. Permite a Teseo salir del laberinto, reencontrarse con Ariadna y huir con ella de Creta iniciando una nueva vida sin monstruos que exijan sacrificios humanos. No importa si fue culpa de Persifae, de Poseidón o de Minos<sup>14</sup>; lo que hay que lograr es que dejen de morir nuestros muchachos y muchachas. Toda cultura, en algún momento, debe matar a su Minotauro: éste sí pertenece al pasado y se enseñorea del presente produciendo dolor y muerte.

Historia y cultura. Quizás la estructura del concepto mundo. Historia que viene a través de las prácticas definidas por la cultura. Tiempo que desaparece con cada acción humana. Tiempo que aparece con cada deseo humano. Definitivamente, somos los creadores y los destructores del tiempo. El reemplazo del deseo por el consumo nos deja sin tiempo, éste se acumula improductivamente en las cuentas bancarias de los poderosos. Necesitamos que una nueva Momo guiada por el maestro Hora pueda liberar ese tiempo humano<sup>15</sup>. Claro que los ladrones de tiempo no se quedarán impassibles viendo el fin de su reinado. Por el contrario, bajarán de sus autos fumando y enfundados en sus trajes grises, para aplicar los castigos preventivos que desanimen a cualquier loco de realizar el intento.

Millones de personas son innecesarias socialmente y se les hace creer que su situación depende de algo que ellas mismas han hecho mal. Mientras tanto, a los que matan su tiempo en extensas jornadas de trabajo se los convence de que sus ingresos no son mayores porque deben mantener a aquellos en su ociosidad. Mientras, estos “ociosos” sospechan que no obtendrán un puesto de trabajo mientras esté ocupado por aquellos. El crimen perfecto: las víctimas sospechan de las víctimas.

El deseo aniquilado por el consumo divide, entonces, a las víctimas en dos categorías: las que son explotadas<sup>16</sup> y las que desean serlo. ¿Dónde quedó aquello de la felicidad? ¿Cómo nos olvidamos de que hay que trabajar para vivir y no vivir para trabajar? ¿Cómo llegaron a ser deseables las “horas extras” al punto tal que los propios líderes sindicales las consideran una conquista? ¿Por qué, en la sociedad de la abundancia, millones de personas se despiertan con la angustia de cómo obtendrán dinero para alimentarse, vestirse, vivir dignamente ellos y su progenie? Esta es la encerrona de la historia como pasado,

<sup>14</sup> La leyenda cuenta que Poseidón hizo surgir un hermoso toro blanco del mar para que el rey Minos lo sacrifique en su honor. Al ver la belleza del toro, Minos desobedeció el mandato del dios y en vez de sacrificarlo lo agregó a sus rebaños. Poseidón, que no se aguantaba una, como castigo hizo nacer en la esposa de Minos, Parsifae, una pasión incontenible hacia el toro. Engañado el toro con una estructura que semejava una vaca, dentro de la cual estaba Parsifae, éste se apareó con aquella de cuya unión nace el Minotauro. ¡Mal día para todos los fabricantes de juguetes sexuales! Parece que la antigüedad se les adelantó en mucho. Ah, y se sigue investigando el origen de la palabra “cornudo”.

<sup>15</sup> *Momo*, 1973, Michael Ende.

<sup>16</sup> “Explotadas”, qué antigüedad. En nuestras sociedades libres la relación de trabajo es un contrato, el que no quiera que no lo firme. ¿Pueden existir contratos válidos entre desiguales? Los ladrones de tiempo se ven protegidos, claro está, por las leyes que permiten la propiedad particular de los medios del trabajo.





sólo parece posible salir de ella a partir de la historia como futuro, como aquello que vamos a ser capaces de permitir que ocurra.

Pero ¿no es propiamente la aspiración a consumir la que mantiene vivo el deseo? Si, mantiene vivo el deseo de consumir. ¿Y el resto de los deseos? “Los sentimientos proliferan en el intervalo de tiempo entre el deseo y su consumación. Abreviad este intervalo, derribad esos viejos diques innecesarios”<sup>17</sup>. Y son justamente esos sentimientos los que podrían generar deseos peligrosos, no posibles de satisfacer a partir de la fabricación de baratijas. ¿Qué pasa si deseo vivir en una comunidad que sea solidaria, donde unos nos preocupemos por los otros, como han planteado muchos sistemas éticos o religiosos? Eso sí es complicado, ¿cómo hago para fabricar solidaridad?, ¿y cómo haré para venderla? Ni qué hablar si quiero que los seres humanos nos tratemos y seamos iguales efectivamente y donde el respeto sea el bien supremo, o si deseo participar activamente en la construcción de mi vida en sociedad. Esos ya son deseos que la cultura actual no logra satisfacer. ¿Qué importa que haya libros que expresen esos deseos de la humanidad? ¿Qué importa que haya un futuro para construir?<sup>18</sup>

El secreto para hacer desaparecer el pasado y el futuro son “Los hechos”. Esos hechos que ya constituían el ideario pedagógico del Sr. Gradgrind<sup>19</sup> y que, uno de los admiradores de Dickens, revivió en su propia novela: “Atibórralos de datos no combustibles, lánzales encima tantos «hechos» que se sientan abrumados, pero totalmente al día en cuanto a información. Entonces, tendrán la sensación de que piensan, tendrán la impresión de que se mueven sin moverse. Y serán felices, porque los hechos de esta naturaleza no cambian. No les des ninguna materia delicada como Filosofía o Sociología para que empiecen a atar cabos. Por ese camino se encuentra la melancolía”<sup>20</sup>.

Los libros, en estas distopías, representan, justamente, la proximidad de la historia. La única posibilidad de plantear y hacer creer que la cultura del capitalismo tiende a la universalidad y a la eternidad es construir un mundo de ignorancia. De otro modo, queda bastante claro que lo que se quiere hacer pasar por conveniente e inmodificable sólo constituye una breve etapa en los ensayos humanos para mantenerse en la superficie del planeta. La distancia que nos separa del “ojo por ojo y diente por diente”<sup>21</sup> es mínima y su relación

<sup>17</sup> *Un mundo feliz*. Capítulo 3

<sup>18</sup> Como le dijera Lenina a su amante ocasional, preocupado por el futuro de su relación: “El fue y el será tanto me dan. Un gramo tomarás y sólo el es verás. Al fin le convenció para que se tomara cuatro tabletas de soma. Al cabo de cinco minutos, raíces y frutos habían sido abolidos; sólo la flor del presente se abría, lozana”. *Un mundo feliz*, Capítulo 6.

<sup>19</sup> Personaje de la novela *Tiempos difíciles*, 1854, Charles Dickens. “Vamos a ver: lo que quiero son hechos. Que a estos niños y a estas niñas no se les enseñe más que hechos. Lo único que necesitan en la vida son hechos. No hay que plantar nada más y, en cambio, hay que arrancar todo lo que no sean hechos”.

<sup>20</sup> *Fahrenheit 451*.

<sup>21</sup> Lo de los ojos y los dientes aparece en los artículos 196 y 200 respectivamente del Código de Hammurabi y ha





con el “amarás a tu prójimo como a ti mismo”<sup>22</sup> es indudable: han sido distintas maneras de pensar la mejora de la vida humana.

El jefe de bomberos Beatty, en su desesperación porque la mujer deje la casa y la biblioteca que deben quemar le grita: “¡Olvídense de ellos! La gente de esos libros nunca ha existido. ¡Vamos!” Montag, el bombero, finalmente quema la casa con la mujer incluida y eso lo sumerge en una crisis de sospechas de la que ya no podrá salir: “Tiene que haber algo en los libros, cosas que no podemos imaginar”<sup>23</sup>. Claro que en la vida real, los Montag escasean. Por lo general, la liquidación sistemática de la historia próxima, imprescindible para hacer la historia futura, se lleva a cabo sin convulsiones de conciencia. Son funciones profesionalizadas que abarcan todas las esferas de la vida social, desde los gobiernos, los medios de comunicación y las instituciones educativas. Esto se logra tanto ocultando, tergiversando o estableciendo interpretaciones inamovibles, ya sean de derecha o de izquierda. Como afirmara Huxley en uno de sus prólogos a *Un mundo feliz*, “Grande es la verdad, pero más grande todavía, desde un punto de vista práctico, el silencio sobre la verdad”<sup>24</sup>.

¿Y cómo se puede mantener esta situación en la era de la globalización, la internet y las redes sociales? Estableciendo en la voluntad de las personas un filtro previo que le indicará en qué debe interesarse y en qué no, qué cosas va a querer saber y cuáles elegirá ignorar. Algunos proyectos políticos no obtienen en ocasiones los resultados esperados, en parte porque consideran que las conductas sociales disfuncionales obedecen a carencias cognitivas; pero en realidad, ese supuesto pocas veces se ve confirmado. Lo que se controla no es sólo el pensamiento, sino, principalmente, el comportamiento. Usted crea lo que quiera, pero haga lo que debe hacer. Ya lo sabía así el director del centro de genética donde se producían los individuos de las distintas castas que componían *Un mundo feliz*: “No

---

pasado a la posteridad como Ley del Talión. Este código fue dictado al rey Hammurabi por el dios Samash, del que se sospecha tenía una estrecha amistad con el dios Yavhé, ya que este último dio las mismas leyes a Moisés en el Monte Sinaí. Contrariamente a lo que se cree, estos ordenamientos antiguos no preconizaban la crueldad sino que propendían al orden social. En los preámbulos al Código el rey Hammurabi explicita sus intenciones declarando que “yo hice de la verdad y la equidad lo más importante: me ocupé del bienestar del pueblo”. Imagínese el progreso que significó que la consecuencia de una pedrada que derribó un diente no sea ya la invasión y la muerte de toda la aldea para pasar a conmutarse sólo por un diente del desdentador.

<sup>22</sup> Cuando le preguntan a Cristo cómo se debe interpretar la ley dada por Yhavé, éste reduce su interpretación a dos mandatos: el segundo de ellos es, al decir de Mateo, “Amarás a tu prójimo como a ti mismo”. *Evangelio según San Mateo*, 22-39.

<sup>23</sup> *Fahrenheit 451*. Y agrega Montag: “Quizás algún hombre necesitó toda una vida para reunir varios de sus pensamientos, mientras contemplaba el mundo y la existencia, y, entonces, me presenté yo y en dos minutos, ¡zas!, todo liquidado”.

<sup>24</sup> En *Un mundo feliz*, donde contaban con una Escuela de Ingeniería Emocional, habían descubierto a través de la técnica de la hipnopedia –repetición de frases durante las horas de sueño– que “sesenta y dos mil cuatrocientas repeticiones crean una verdad”, capítulo 3.





existe ofensa tan odiosa como la heterodoxia en el comportamiento. El asesino sólo mata al individuo, y, al fin y al cabo, ¿qué es un individuo? —Con un amplio ademán señaló las hileras de microscopios, los tubos de ensayo, las incubadoras—. Podemos fabricar otro nuevo con la mayor facilidad; tantos como querramos. La heterodoxia amenaza algo mucho más importante que la vida de un individuo; amenaza a la propia Sociedad”<sup>25</sup>.

Claro que estas distopías, como otros pensamientos críticos sobre la evolución del capitalismo<sup>26</sup>, siempre describen lo que ocurre en sociedades con altos niveles de consumo o bienestar material. Era imposible para esos autores —ingleses, norteamericanos, alemanes exiliados en EEUU— pensar que la sociedad de abundancia que la técnica permitió construir iba a convivir con sistemas de poder que privarían de sus beneficios a la mayor parte de la humanidad. Creo que imaginaban parcialmente la capacidad de control social que la propia tecnología permitiría y, a su vez, probablemente confiaran excesivamente en las capacidades de cambio político de las democracias occidentales.

Tampoco se trata de un esquema simple donde un poder malo engaña a una sociedad buena ni tampoco de un proceso tecnológico donde a través de los medios masivos de comunicación se tenga controlada a la sociedad, aunque ambas cosas ocurran efectivamente. La sociedad en su conjunto permite la existencia y el sostenimiento de estructuras de poder que sólo benefician a minorías sociales las que, como es sencillo de entender, utilizan todos los medios a su alcance para mantener sus privilegios.

Una de las claves del mantenimiento de esta situación hay que buscarla en la capacidad de las personas para relacionarse. Esta capacidad está siempre amenazada y restringida, ya sea desde la práctica social, donde la colaboración mutua es regularmente castigada con una saña represiva que deja huellas en la memoria profunda de la especie, como por el propio funcionamiento de la cultura que nos pone a todos en competencia con todos. Las jornadas de trabajo son extensas y dejan poca energía para construir espacios políticos colectivos. El ocio de los que no tienen trabajo resulta altamente improductivo, está marcado por la impotencia de no poder cumplir con el mandato básico de la sociedad del trabajo.

La expresión más acabada de la inutilidad del ocio en las actuales condiciones de vida se puede encontrar en las cárceles. Personas desfavorecidas por la vida, depósitos de pobres, tienen todo el tiempo y no logran hacer nada con él. Nuestra experiencia —breve— de coordinar grupos de reflexión filosófica en las cárceles, surgida a través de la demanda de un grupo de presos, no tuvo continuidad por la falta de interés tanto de las autoridades educativas cuanto de las carcelarias. Como me dijera un guardiacárcel que debía estar

<sup>25</sup> *Un mundo feliz*, Capítulo 10.

<sup>26</sup> Estamos pensando, por ejemplo, en Theodor Adorno, *El hombre unidimensional*, o en Hanna Arendt, *La condición humana*.





presente en esos grupos cumpliendo su función de control de los cuerpos: “Estos delinquentes pueden reunirse a debatir sobre esas cosas y yo, que soy una persona honrada, no tengo esa posibilidad”. Dejando de lado si esa imposibilidad era mental o real –con seguridad era un poco de las dos cosas– expresa el carácter de “lujo” que una práctica de reflexión filosófica implica en nuestras sociedades. Y claro, en el capitalismo, la gente no está para lujos. ¿Qué otra cosa puede hacer un desempleado que buscar trabajo? ¿Qué otra estrategia puede llevar adelante un trabajador informal que trabajar más horas de las que ya trabaja? El tiempo es para trabajar, y el trabajo es para obtener dinero y consumir. Ya lo dice bien el refrán, “el ocio es el padre de todos los vicios”.

Muchos intentos políticos que cuestionan los actuales mecanismos de dominación se plantean “aprender” a manejar las redes sociales y la tecnología de la comunicación con el propósito de contrapesar la acción del sistema de dominación sobre las conciencias individuales. Por más necesario que esto sea, es un enfoque que queda preso del paradigma “cognitivist”, cuyo condicional sería: si la sociedad supiera entonces..., y entonces, no pasa nada. Porque la sociedad sabe bastante más de lo que nos imaginamos, no tiene mayores dudas sobre lo que es bueno; lo que no logra es conseguirlo. Después de una fractura es necesario rehabilitar la musculatura para poder, por ejemplo, volver a caminar si se trató de algún hueso de miembros inferiores. Saber que hay que volver a caminar no nos permite caminar, sólo lo logrará el ejercicio paciente y sostenido.

El ejercicio de recuperar capacidades de relación y de acción conjunta entre los seres humanos requiere, claro está, de componentes cognitivos, pero éstos resultan terriblemente ineficaces si no van acompañados de construcciones de respeto, de igualdad y de cuidado mutuo. Así como no hay Razón de Estado tampoco hay otras razones que obliguen a hacer cosas a las espaldas de la comunidad o de los grupos de participación. No se trata de “cognitivo” versus “emotivo”; se trata más bien de no trabajar sobre los estereotipos que el propio sistema de dominación crea sobre lo que sería el ser humano y sus posibilidades de acción. La ilusión de que el ser humano va a elegir otros modelos de vida porque la pasa mal económicamente es de difícil concreción, salvo que el mismo sea el animal económico guiado por sus intereses tal como lo explica el capitalismo<sup>27</sup>. Quizás sea momento de ponernos un poco nietzscheanos y pensar en crear valores que puedan movilizar a la especie hacia un nuevo futuro.

<sup>27</sup> La idea de que los cambios los hacen los afectados por la sociedad injusta replica en parte la idea de mercado: cada cual hace lo que necesita. La idea de agente económico racional queda así asociada a la de un agente social y político también racional. Y si no es racional, lo concientizamos. La máxima de este enfoque sería: la sociedad no cambia porque cambian las ideas sino por necesidades. Pero si esto fuera correcto, ¿por qué iba a cambiar entonces? Ahora vivimos más años, disminuyó la mortalidad infantil, tenemos vacunas y drogas que nos protegen de muchas enfermedades. Para alguien que no es codicioso no es poco.





Pero claro que la solución no consiste en leer libros. Como el viejo profesor de literatura explica a Montag: “No son libros lo que usted necesita, sino alguna de las cosas que en un tiempo estuvieron en los libros. El mismo detalle infinito y las mismas enseñanzas podrían ser proyectados a través de radios y televisores, pero no lo son. No, no: no son libros lo que usted está buscando. Búsquelo donde pueda encontrarlo, en viejos discos, en viejas películas y en viejos amigos; búsquelo en la Naturaleza y búsquelo por sí mismo. Los libros sólo eran un tipo de receptáculo donde almacenábamos una serie de cosas que temíamos olvidar. No hay nada mágico en ellos. La magia sólo está en lo que dicen los libros, en cómo unían los diversos aspectos del Universo hasta formar un conjunto para nosotros”<sup>28</sup>.

El mundo fragmentado no es una causa, es un resultado. Claro que ya no nos satisface volver a unir un mundo sobre la base del discurso religioso, sean esas religiones monoteístas o politeístas, abstractas o naturalistas, con seres superiores amables o castigadores: en la medida que el discurso religioso deba ser el aglutinante social, ese es un mundo de intolerancia. Tampoco merecemos dar unidad al mundo sobre la base de la ciencia: esta práctica humana provee de medios pero nunca de fines. La fantasía de que la ciencia nos dirá cómo debemos vivir es de las más peligrosas que circulan en estos días; no hay manera de pasar de lo instrumental a lo deseable por fuera de la práctica política. Esos intentos sólo tratan de que los nuevos *epsilones*<sup>29</sup> acepten su situación sin insubordinarse.

Tampoco parece posible unificar el mundo sobre la base de la preeminencia de algún grupo social sobre otros grupos sociales. Los intelectuales, los obreros, los campesinos, los pobres, los ricos, los indios, los negros, los blancos, los árabes, los chinos... Quizás en una Europa recién salida de los estamentos medievales adquiriría sentido pensar en la liberación a partir del triunfo de uno de estos estamentos, llamada clase: el proletariado. O en un mundo en proceso de descolonización –política al menos– confiar en unos saberes no eurocentrados como camino al futuro. Y de todo eso hará falta un poco, con seguridad, pero resulta a todas luces insuficiente.

<sup>28</sup> *Fahrenheit 451*. El real problema del bombero no pasa por leer libros sino porque, en esa civilización donde las paredes de las casas son televisores que transmiten todo el día, necesita quién lo escuche, primer paso para intentar cualquier práctica colectiva: “—Nadie escucha ya. No puedo hablar a las paredes porque éstas están chillándome a mí. No puedo hablar con mi esposa, porque ella escucha a las paredes. Sólo quiero alguien que oiga lo que tengo que decir. Y quizás si hablo lo suficiente, diga algo con sentido”.

<sup>29</sup> En *Un mundo feliz* la sociedad se dividía en castas denominadas con letras griegas, desde Alfa hasta Épsilon, siendo estos últimos los que ocupaban la escala más baja y realizaban los trabajos más desagradables. Los individuos se producían en laboratorios y se modificaban genéticamente para que sus preferencias coincidieran con su futuro social: “Desde la Sala de Predestinación Social las cintas sin fin bajaban al sótano, y allá, en la penumbra escarlata, calientes, cociéndose sobre su almohada de peritoneo y ahitos de sucedáneo de la sangre y de hormonas, los fetos crecían, o bien, envenenados, languidecían hasta convertirse en futuros Epsilones”, capítulo 10. Cualquier parecido con la realidad no es mera coincidencia.





Un cambio cultural tampoco parece que se producirá como decisión de toda la humanidad. No sólo hay una cúspide de privilegiados en esta cultura sino también una parte de la sociedad que no la pasa mal y que hace de los valores dominantes sus propios valores. Quizás, efectivamente, habrá que esperar un nuevo holocausto para pensar en otras maneras de organizar la vida en el caso, claro, de que nos enteremos o, mejor dicho, de que tengamos la decisión de enterarnos. ¿Qué nos dicen las guerras? ¿Qué los refugiados? ¿Qué el hambre en un mundo inmensamente rico? Quizás estos temas terminen siendo más eficientes en orden a unificar el mundo que el monto de la factura de la electricidad como principal motivo de a quién debo elegir como dirigente de la sociedad en la que vivo.

La proximidad de la historia puede ser un buen recurso para estos fines.





## Apéndice 2. Loco, loco, loco...

*... como un acróbata demente saltaré,  
sobre el abismo de tu escote hasta sentir  
que enloquecí tu corazón de libertad...  
Ya vas a ver<sup>1</sup>.*

Cuando hay que intentar nuevas formas de vida y de relación, cuando ya no soportamos la cultura en la que vivimos, siempre estamos rozando, de alguna manera, el borde de la locura. ¿Cómo no ocuparse del éxito individual? ¿En qué cabeza cabe anteponer el bienestar colectivo a los logros personales? ¿Cuál sería una buena razón para no aprovechar las ventajas que la educación, la genética o el dinero me proporcionan? Alguien que renunciara a lo que le corresponde, a aquello para lo que ha hecho los méritos suficientes, será un santo o, más probablemente, un loco, si es que hubiera alguna diferencia entre ambos.

La ecuación es sencilla: si todos respetamos la ley y hacemos lo mejor que podemos por nosotros mismos, el mundo será un mundo mejor. ¿Por qué?, es la pregunta del loco. ¿Quién hizo la ley? ¿Por qué convive tan pacíficamente la ley con la injusticia?<sup>2</sup> ¿Cuál es la fuerza cósmica que garantiza que la suma de los bienestar individuales dará como resultado el bienestar general? ¿Cuánto dará la cuenta si a la suma de los logros de las personas exitosas le restamos los fracasos de las personas pobres, de los indigentes, los discriminados, los bombardeados, los vulnerados?

El que está cuerdo, claro, no tiene esas convulsiones filosóficas. Y como no puede ocultar el registro de las crecientes disfuncionalidades de la cultura actual, creará firmemente que todos ellos “algo habrán hecho” o, en la nueva estética que habla de los abusados, “algo habrán dejado de hacer”. Es evidente que el mundo es una constelación de oportunidades, aprovecharlas o no depende de cada uno. “¿Soy yo acaso guarda de mi hermano?”<sup>3</sup>, repetimos ya sin la culpa de Caín, quien sabía que él sí, efectivamente, había asesinado a su hermano. Pero dice el cuerdo: “yo no asesiné a nadie”. Claro que no, pero hemos creado una cultura que ha devenido asesina y, cambiarla o no, desactivar el “sujeto automático” depende de nosotros.

<sup>1</sup> De *Balada para un loco*, 1969, con letra de Horacio Ferrer y música de Astor Piazzola.

<sup>2</sup> Como dice el conocido adagio judicial, “los jueces y los abogados están para que la justicia no se interponga en la buena marcha de las leyes”.

<sup>3</sup> Génesis, 4, 9





Claro que el loco de Ferrer no es cualquier loco: es uno de los que enloquece los corazones de libertad, cosa peligrosa si las hay. Y claro, vuelve al principio, saltando como un demente sobre el escote de una mujer para hundirse en el comienzo de todo, en ese calor inicial gracias al cual sobrevivimos en este pequeño planeta. Pero no es un acto desesperado, ese loco tiene una estrategia que consiste en romper la soledad con “un poema y un trombón” y, de esa manera, hacer que su locura sea contagiosa “desvelando el corazón”<sup>4</sup>. Porque esta clase de locura requiere de gente despierta ya que no es un sueño, es un delirio que imagina que existe el amor y que se puede construir un proyecto con otro, así haya que tomar el riesgo de “correr por las cornisas ¡con una golondrina en el motor!”.

Claro que al principio sólo los aplauden los de Vieytes<sup>5</sup>: ¿cómo es eso de que los señáforos den “tres luces celestes” o que andemos por la calle con una “peluca de alondras”? ¿A dónde vamos a ir a parar si no se respetan las reglas y transitamos por la vida con la cabeza llena de pajaritos? La sana competencia es la base de la superación, cada cual es responsable por sí mismo, de socio ni el hermano, el que se esfuerza sale adelante. ¡Ah! ¿Que hay pobres? Siempre los hubo y siempre los habrá. ¿Que hay guerras? Desde que existe el hombre hay guerras. ¿Que la desigualdad es cada vez más grande? Cada cual cosecha lo que siembra. Cordura y locura, sentido común o buen sentido, rebaño o comunidades humanas.

Don Quijote, el loco por excelencia. Cuando alguien quiere hacer cosas que están muy fuera de lo común se le espeta sin más ni más: ¿crees que eres Don Quijote? O, hecho adjetivo, pasaron a ser quijotescas todas las acciones que no se hallan en buena relación con los usos y costumbres aceptados culturalmente. Claro que eso no implica un juicio de valor, no es que lo quijotesco sea esencialmente malo, es más bien que resulta imposible. Por ejemplo, es quijotesco combatir la corrupción. No porque nadie en su sano juicio la defienda, sino porque se asume como parte inevitable de las relaciones humanas, sobre todo cuando hay poder y dinero de por medio, e intentar modificar esa condición resulta señal clara de falta de juicio. Es quijotesco pretender que los líderes de las llamadas democracias occidentales dejen de mentir prometiendo un bienestar que saben cumplidamente que no es posible alcanzar mientras se privilegien los intereses de las grandes corporaciones financieras; es sabido que una cosa es la dinámica electoral y otra bien distinta el ejercicio del poder: este último obliga a hacer cosas indeseables y pretender evitar lo indeseable es quijotesco.

<sup>4</sup> “Cuando anochezca en tu porteña soledad,  
por la ribera de tu sábana vendré  
con un poema y un trombón  
a desvelarte el corazón”.

<sup>5</sup> Vieytes es el nombre de la calle donde se encuentra, en la ciudad de Buenos Aires, el Hospital Psicoasistencial Interdisciplinario Tomás Borda, conocido habitualmente como manicomio. En el imaginario popular, “Vieytes” o “el Borda” es el lugar donde se alojan “los locos”.





El ilustre manchego ha pasado a ser un niño mimado de la filosofía de la cultura y, especialmente, de la sociología<sup>6</sup>. El “alcabalero”<sup>7</sup>, como lo llama Ortega y Gasset, ha dejado algunas cuentas por cobrar que nos siguen desvelando. ¿Cuál es la relación entre el individuo y la sociedad? ¿Existe una realidad social independiente de lo que hacemos las personas? ¿Cuál es el papel de las personas en la “creación” de realidad? De lo que no quedan dudas es que Don Quijote fue un experimentador del cambio social, no se quedó con las ganas de saberlo y lo intentó. Y adelantándose en algunos siglos al mejor pensamiento contemporáneo, y aun estando por delante de muchas producciones intelectuales de nuestra época, comprendió que “la última instancia” donde se dirimen y ajustan esas cuestiones es en el propio cuerpo. La inadecuación entre sus propósitos y la “realidad”, si es que existía, terminaba siempre en golpes, palizas y otras maneras de sufrimiento que ponían algún tipo de límite a sus aspiraciones.

Los refugiados son los cuerpos, las víctimas de atentados o de bombardeos son los cuerpos, los que pasan hambre y frío son los cuerpos. Impresiona aún hoy, en un país que no está en guerra como la Argentina, que se asista regularmente al despliegue de helicópteros y cientos de personas armadas hasta los dientes cada vez que un grupo de trabajadores reclama, por ejemplo, que no cierren la fábrica donde trabajan o que le paguen los sueldos adeudados<sup>8</sup>. Cientos de patrulleros, camiones hidrantes, hombres montados a caballo en plena ciudad, infantería con casco y garrotes, escuadrones pertrechados con armas y gases lacrimógenos, hacen su aparición como por encanto cuando la sociedad se moviliza solicitando cosas tan locas como que no se deje en libertad a los genocidas o no se transfieran inmensos recursos desde esa misma sociedad a poderosos grupos financieros. Aún en democracia son asesinados luchadores, como Maximiliano Kosteki o Darío Santillán<sup>9</sup>, desaparecidos ciudadanos, como Julio López<sup>10</sup> y Santiago Maldonado<sup>11</sup>, todos testigos irrefutables de lo que ya sabía nuestro loco ilustre: el límite siempre es el cuerpo.

<sup>6</sup> Sería interminable la lista de autores que han reflexionado sobre la novela de Cervantes sacando las más diversas conclusiones. Desde el mencionado José Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*; Miguel de Unamuno, *Vida de Don Quijote y Sancho*; Alfred Schutz, *Don Quijote y el problema de la realidad*; Jacques Rancière, *El filósofo y sus pobres*, etcétera, etcétera. Como dijera Unamuno, “conviene añadir, además, que por aquel entonces no había aún esta cosa que llamamos ahora sociología, por llamarla de algún modo”.

<sup>7</sup> Cobrador de impuestos, una de las profesiones de Miguel de Cervantes Saavedra que, entre otras cosas, lo llevó a la cárcel.

<sup>8</sup> El costo de estos operativos represivos es, en muchos casos, a todas luces muy superior al dinero reclamado por los trabajadores. O sea, en la represión no se juega algo del orden de lo económico, es una cuestión de principio.

<sup>9</sup> Asesinados el 26 de junio del año 2002 por personal de la policía de la Provincia de Buenos Aires luego de una manifestación donde se pedían mejoras sociales.

<sup>10</sup> Secuestrado durante la dictadura militar que gobernó en la Argentina desde 1976 a 1983, sobrevivió a los centros clandestinos de detención y se presentó como testigo clave en los juicios por crímenes de lesa humanidad. Fue vuelto a secuestrar el 18 de septiembre del año 2006, en ocasión de dichos juicios, fracasando todos los intentos posteriores de encontrarlo a él y a sus captores, probablemente miembros de las propias fuerzas de seguridad que debían investigar el caso.

<sup>11</sup> Artesano que se solidarizó con una protesta de pobladores mapuches que reclaman la propiedad de sus tierras





Pero ¿de qué clase de locura estaba afectado nuestro caballero? ¿Qué alteración habían producido en su cerebro la permanente lectura de los libros de caballería? Su obsesión es clara y no tiene que ver con la fama, el poder o la espada, todos esos serán sólo medios; el personaje lo que persigue es el bien en el mundo. Y Cervantes<sup>12</sup>, hijo de una pobre familia numerosa, soldado mutilado, cautivo en país extraño, preso en país propio, literato de escasa trascendencia, sabía bien la falta que hacía el bien en el mundo. Tanto es así que Don Quijote no duda en vender parte de sus tierras para comprar más libros de caballerías; la búsqueda del secreto que promete un mundo justo, sin abusos de parte de los poderosos ni maldades de los perversos, bien vale hacer ese esfuerzo.

Claro que la manera en que creyó posible contribuir a ese fin no fue aceptable para su mundo. Pero nadie le dijo: señor, lo que usted busca es imposible, o, más sofisticadamente, sus fines son loables pero sus métodos están equivocados. No, nada de eso, lo que le dijeron sin dudarlo fue: usted está loco. “Alma de cántaro”<sup>13</sup> lo llama el religioso en casa de los Duques, y la respuesta del loco no se hace esperar: “Mis intenciones siempre las enderezo a buenos fines, que son de hacer bien a todos y mal a ninguno”<sup>14</sup>. ¿Quién puede tener esas intenciones estando en su sano juicio?

Pero las personas no sólo tratan de cambiar el mundo, también viven su vida en ese mismo mundo. Por eso la locura casi nunca es total: Don Quijote es definido por el hijo de Don Diego como “un entreverado loco lleno de lúcidos intervalos”<sup>15</sup>. ¿Qué lleva al joven examinador a esta conclusión? La cuerda conversación mantenida sobre literatura y la no tan cuerda afirmación de Don Quijote de que los caballeros andantes son necesarios en el mundo; ¿quién, si no, defenderá al menesteroso y humillará a los soberbios? Por eso la guerra contra los gigantes es legítima y bendecida por Dios ya que en ellos, justamente, se castiga la soberbia. ¿Que luego terminan siendo molinos de viento?<sup>16</sup> A eso también

---

actualmente en manos del empresario italiano Luciano Benetton y que desapareció el 1º de agosto del año 2017 en medio de un operativo represivo de la Gendarmería Nacional Argentina. Luego de varias semanas donde estuvo desaparecido apareció su cadáver en un lugar inexplicable mientras la justicia cómplice ignora la realidad de ese asesinato.

<sup>12</sup> La relación entre el autor y el personaje, investigada a partir de la novela moderna y tema de la literatura en general, ha sido también tratada con profusión especialmente en el caso de Cervantes y Don Quijote. Abarca por lo menos dos aspectos, el vital y el narrativo. Aquí nos estamos refiriendo al primero de ellos. Sobre el segundo, consultar el ensayo de Margit Frenk, “El imprevisible narrador en el Quijote”, 2013, en Fondo de Cultura Económica, *Cuatro ensayos sobre el Quijote*.

<sup>13</sup> *El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha*. Miguel de Cervantes Saavedra, Tomo II. Cap.31

<sup>14</sup> Obra citada. Tomo II. Capítulo 32.

<sup>15</sup> Obra citada. Tomo II. Capítulo 18.

<sup>16</sup> Ortega y Gasset, quien diferencia el sentido –interpretación– de las cosas de su materialidad, afirma: “Sobre la línea del horizonte en estas puestas de sol inyectadas de sangre –como si una vena del firmamento hubiera sido punzada–, levántanse los molinos harineros de Criptana y hacen al ocaso sus aspavientos. Estos molinos tienen un sentido: como «sentido» estos molinos son gigantes. Verdad es que Don Quijote no anda en su juicio. Pero el problema no queda





encontró la respuesta adecuada nuestro personaje: los encantadores transformaron esos gigantes en molinos para quitarle la gloria de su vencimiento.

No otra cosa es lo que hacen los modernos encantadores, como las empresas de comunicación masiva o las redes sociales manejadas por estructuras pagas –*trolls*– para generar “corrientes de opinión” que afirmarán, aun sin haberlos visto nunca, que son molinos. ¿Usted quiere arremeter contra las empresas transnacionales que obtienen condiciones políticas propicias para saquear nuestros recursos naturales? Comete un gran error de apreciación, esos capitales vienen en realidad a generar nuevas fuentes de trabajo para mejorar la vida de la gente. Así, por ejemplo, los luchadores ambientalistas catamarqueños contra la minería a cielo abierto confundirán la explotación de Bajo la Alumbreira con un gigante y sufrirán las consecuencias. Los permanentes derrames de cianuro, siempre comprobados y nunca castigados, la utilización de millones de litros diarios de agua dulce, la depredación de glaciares y otras reservas de vida de la humanidad, serán ignorados. El atrevimiento por lanzarse a esa batalla “imaginaria” también será castigado en sus cuerpos que recibirán las balas de goma, los gases lacrimógenos y las mordeduras de perros entrenados para hacer sentir la realidad de sus dientes a los que confunden las cosas<sup>17</sup>.

Pero no hay que atender sólo a las consecuencias de la confusión, también hay que ir a sus causas. Es así como los declarados amigos de Don Quijote, el cura y el barbero, se tomarán el trabajo de quemar prolijamente los libros de caballería que habían despertado tantas nobles intenciones en el corazón de nuestro caballero con la esperanza de que, “quizás, quitando la causa, cesaría el efeto”<sup>18</sup>. Como se sabe, esa esperanza se vio defraudada y aquellos, entonces, no dudaron en regresarlo a su pueblo con engaños esta vez sí propio de locos –sin privarse de llevar a cabo sus más íntimas fantasías, como las del cura que a toda costa quería vestirse de princesa<sup>19</sup>–, a fin de ver si encontraban una cura a su dolencia.

---

resuelto porque Don Quijote sea declarado demente. Lo que en él es anormal, ha sido y seguirá siendo normal en la humanidad. Bien que estos gigantes no lo sean, pero... ¿y los otros?; quiero decir, ¿y los gigantes en general? ¿De dónde ha sacado el hombre los gigantes? Porque ni los hubo ni los hay en realidad. Fuere cuando fuere, la ocasión en que el hombre pensó por vez primera los gigantes no se diferencia en nada esencial de esta escena cervantina. Siempre se trataría de una cosa que no era gigante, pero desde su vertiente ideal tendía a hacerse gigante. En las aspas giratorias de estos molinos hay alusión hacia unos brazos briareos. Si obedecemos al impulso de esa alusión y nos dejamos ir según la curva allí anunciada, llegaremos al gigante”. *Meditaciones del Quijote*, 1914.

<sup>17</sup> Aldangalá, Tinogasta, Belén, han sido en estos últimos años escenario de violentas represiones contra los luchadores que bloqueando rutas llamaron la atención sobre el desastre ambiental que la minería a cielo abierto está produciendo en esa región. La policía de Catamarca, la de Tucumán y la Gendarmería Nacional actúan coordinadamente para convencerlos a golpes de que dejen de pelear contra los molinos. Por otra parte, los directivos de esas compañías regularmente enfrentan juicios y pedidos de captura por los desastres que producen, pero también sus causas son regularmente abandonadas por la justicia de los países a los que “favorecen”.

<sup>18</sup> Obra citada. Tomo I. Capítulo 7

<sup>19</sup> “Vino el cura en un pensamiento muy acomodado al gusto de Don Quijote, y para lo que ellos querían; y fue que dijo





Pero estas curas terminan siendo peor que la enfermedad. La restitución del sentido común vuelve a hacer habitual aquello que bajo ningún aspecto debería ser aceptado. Hoy los llamados a la cordura se hacen desde la defensa del sistema financiero que drena recursos de miles de millones de seres humanos hacia la cúspide social. ¿Qué mayor chifladura que, cada vez que el mundo entra en crisis económica, en vez de utilizar el dinero para mejorar la vida se lo destine a salvar a las instituciones financieras, actores imprescindibles para que esas crisis se produzcan regularmente?<sup>20</sup> Pero enfrentar a las instituciones financieras es “quijotesco”, nadie en su sano juicio puede intentar semejante atentado contra los pilares del sistema de desigualdad.

Las escuelas, las iglesias y las cárceles, todas instituciones valiosas para curar este tipo de locuras. Aprender, creer y estar encerrados, una fórmula casi mágica para mantener a los espíritus en su mejor condición. Nada de confundir ejércitos con manadas de ovejas ni procesiones con demonios. Al pan, pan y al vino, vino. ¿Que el pan ya no tiene harina? ¿Que el vino está adulterado? Decir eso es claro síntoma de locura porque, ¿qué mundo sería aquél que no tuviera unos significados únicos? ¿Cómo podemos desconfiar de la vida cotidiana y de los sentidos habituales que le damos a las cosas? Así, si decimos vainilla, todos sabemos que nos referimos a un aroma y un sabor que provee la vaina de dicha planta secada y procesada debidamente. Pero la vainilla que utilizamos casi nunca tiene que ver con esa planta: resinas de árboles, derivados del petróleo y sustancias animales son las que concurren para imitar aquel sabor y aroma sin tener ni una pizca de vainilla. Justicia: los sistemas judiciales, en un mundo injusto basado en la posibilidad de abuso del más fuerte sobre el más débil, mantienen el aroma de aquella idea original pero sin contener una pizca de aquel anhelo humano.

Pero intentar hacer el bien no alcanza; en nombre del bien se pueden cometer muchos errores y desatinos. Cierto. ¿Qué culpa tenía el pobre vizcaíno de que Don Quijote confundiera a su señora con una cautiva? ¿Qué culpa los paseantes de Barcelona<sup>21</sup> que fueron confundidos con los dirigentes españoles que propician la participación de los aviones y las bombas españolas en la alianza dirigida por los Estados Unidos, en una nueva cruzada

---

al barbero que lo que había pensado era que él se vestiría en hábito de doncella andante, fingiendo ser ella una doncella afligida y menesterosa. [...] Pidiéronle a la ventera unas sayas y unas tocas, dejándole en prendas una sotana nueva del cura. En resolución, la ventera vistió al cura de modo que no había más que ver: púsole una saya de paño, llena de fajas de terciopelo negro de un palmo de ancho, todas acuchilladas, y unos corpiños de terciopelo verde guarnecidos con unos ribetes de raso blanco...”. Obra citada, Tomo I, capítulos 26 y 27.

<sup>20</sup> “En lo que respecta a su estructura y organización de pensamiento, el fundamentalismo económico es tan absolutista y dogmático como las tres religiones monoteístas. Persiguiendo a toda costa el beneficio privado, su ‘dios’, el dinero, exige obediencia a sus criaturas”. *Globalización y Ubuntu*, Mogobe B. Ramose, 2014.

<sup>21</sup> El 17 de agosto de 2017 un vehículo subió a la rambla de Barcelona con el fin de atropellar transeúntes produciendo más de una decena de muertos. El atentado, según los medios de prensa occidentales, fue reivindicado por una organización denominada Estado Islámico.





contra el Islam, buscando esta vez un sepulcro lleno de petróleo? La confusión produce injusticia y dolor, pero la única manera de solucionarlo es construyendo un mundo sin cautivas y sin cruzadas.

Algunos autores ven en Don Quijote un ejemplo de desajuste entre una subjetividad individual respecto de una cierta realidad que misteriosamente se terminaría imponiendo<sup>22</sup>. Por ejemplo, Schutz se pregunta con razón “cómo es que Don Quijote y Sancho logran mantener con éxito la creencia en la realidad del sub-universo cerrado que han escogido como base de su vida a pesar de las muchas irrupciones de experiencias que lo trascienden”. El recurso a los encantadores es simplemente instrumental, no parece constituir una respuesta de fondo al interrogante<sup>23</sup>. Nada dice de las razones profundas por las que el personaje construye otro universo de sentido, sus motivaciones, sus creencias, su sentido “desviado” de una realidad última que aún no termina de exhibir sus credenciales de existencia.

Habrá que creer que “entre las múltiples realidades existe una que se presenta como la realidad por excelencia. Es la realidad de la vida cotidiana. Su ubicación privilegiada le da derecho a que se llame suprema realidad”<sup>24</sup>. ¿Pero qué queda incluido, finalmente, dentro de esta suprema realidad? Para algunos, como el mencionado Schutz, “la razón del sentido común [...] muestra su fuerza invencible en la experiencia que todos nosotros tenemos del hecho de que el mundo de la vida cotidiana con sus cosas y acontecimientos, sus conexiones causales de las leyes naturales, sus hechos e instituciones sociales, nos es impuesto”<sup>25</sup>. Como se verá, el peso de este argumento radica en la idea de imposición, no de otra manera se podrían equiparar las leyes naturales, como la de gravedad o los procesos de oxidación, con la acción de las instituciones sociales, creadas y modificadas por los hombres. Pero si la realidad se acepta por imposición, entonces no andaba tan descarriado nuestro caballero al tratar de imponer su sentido de la justicia batalla tras batalla, lanzada tras lanzada, tajo tras tajo. Los que, vencidos, tuvieran que declarar la belleza de Dulcinea por encima del resto de las mujeres del orbe sólo estarían aceptando la realidad<sup>26</sup>.

<sup>22</sup> La tesis que presenta Schutz es “la de que la novela de Cervantes trata sistemáticamente el problema mismo de las realidades múltiples, tal y como lo presenta Williams James, y que muchos aspectos de las aventuras de Don Quijote son variaciones cuidadosamente elaboradas del tema principal, esto es, de qué modo experimentamos la realidad”. Alfred Schutz, *Don Quijote y el problema de la realidad*, 1955.

<sup>23</sup> “La función de los encantadores es precisamente la de garantizar la coexistencia y compatibilidad de varios sub-universos de significaciones referidas a las mismas cosas y de asegurar la persistencia de la dimensión de realidad otorgada a cualquiera de los sub-universos”. Alfred Schutz, *Obra citada*.

<sup>24</sup> Peter Berger y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*, 1966.

<sup>25</sup> Alfred Schutz, *obra citada*

<sup>26</sup> A veces nos viene el mal pensamiento de creer que no es casual que el realismo sociológico deba pasar el tiempo explicando que no es positivista.





Otros autores creen ver en Don Quijote al “combatiente de un mundo en decadencia”, mientras que Sancho Panza sería el “maestro del porvenir, el hombre que representa la prosa del nuevo mundo burgués”<sup>27</sup>. Los molinos serán, así, los que “marcan la frontera que separa la ciencia del nuevo mundo industrial de la ensoñación feudal del viejo mundo”. La cultura que nace con el capitalismo estaría destinada, entonces, a desencantar el mundo medieval europeo y dar inicio a una civilización basada en la realidad de los intereses y necesidades humanas<sup>28</sup>.

Claro que, como proponemos en este libro, no se ha tratado tanto de un desencanto sino de un cambio de encantos. Hasta el encantador Marx, en las antípodas del héroe individual encarnado por Don Quijote, ha vuelto a soñar con un futuro donde reine la justicia y el bien esta vez garantizado no ya por el fuerte brazo del caballero andante sino por la autoridad de aquellos que crean la riqueza del mundo: los proletarios. No leyó ya a los Belianises, los Amadís o los Tirantes sino a los Aristóteles, los antropólogos, los economistas y los socialistas. Tampoco dejó de tener sus enemigos que lo persiguieron tanto en Alemania como en Francia, depositándolo finalmente en Inglaterra bajo la protección de su amigo Engels; ni se salvó de los encantadores que, cada vez que se aproximaba la concreción histórica de su teoría, terminaban convirtiéndola en otra cosa para “quitarle la gloria de su vencimiento”.

¿Que no vale la comparación? ¿Que Don Quijote fue un personaje inventado mientras Karl Marx fue un personaje histórico? Quizás, pero en la filosofía de Cervantes nos podemos tomar esas licencias: la mezcla de lo verdadero con lo imaginado compone todos los discursos humanos, aun el de las ciencias. ¿Qué parte de las fantasías de Don Quijote quedan por fuera de la capacidad de realización de lo humano? ¿Qué parte de las teorías que se proponen para explicar y cambiar el mundo quedan por fuera de la fantasía humana? Ya consolidada la nueva realidad europea industrial, la literatura una y otra vez intentará envolver ese prosaico mundo lleno de molinos y exento de gigantes, tratando de descubrir algo de vida en esa creación humana que parece no tenerla<sup>29</sup>. Así, en *Tiempos difíciles*,

<sup>27</sup> Jaques Rancière, *El filósofo y sus pobres*.

<sup>28</sup> “La caballería en su decadencia es, para Hegel, material para una novela. O, mejor dicho, es el tema propio de la novela en cuanto género histórico: el relato de las errancias de la subjetividad cristiana en un mundo que se le escapa por todas partes. El héroe novelístico por excelencia es, por supuesto, Don Quijote, [pero] el ideólogo etéreo, el hombre de las ilusiones atrasadas, de las frases vacías y de los combates imaginarios, aquí como en *La ideología alemana*, no es Don Quijote, sino Sancho Panza, el hijo del labrador que no piensa más que en su panza y que sólo habla con proverbios. El ideólogo es justamente aquel hombre que parecía exactamente tallado para encarnar [...] el mundo del futuro prosaico y productivo en oposición a los ensueños caballerescos que justifican el orden feudal de las castas. De hecho, en *La ideología alemana*, Sancho se volvió el amo de su amo. El ideólogo no es el soñador de quimeras. Es el espíritu fuerte que ‘desmitifica’ las ilusiones caballerescas”. Rancière, *Obra Citada*.

<sup>29</sup> El propio Marx, pensador de una civilización del trabajo liberado del amo, llamó al trabajo encerrado en las maquinarias “trabajo muerto”.





Dickens confundirá las fábricas que encienden sus luces en la noche con “palacios de hadas” y a las máquinas que hilan y confeccionan la tela con “melancólicos elefantes locos, brillantados y engrasados”. El quijotesco Dickens intentará, como aquél, “salvar a las cosas de su trivialidad”. La ciencia vuelve triviales todas las cosas, la literatura lucha por darles un sentido; quizás a mitad de camino podamos reencontrar el conocimiento<sup>30</sup> y su virtud práctica: la sabiduría<sup>31</sup>.

Sin embargo, no parece ser nuestro hidalgo español justamente un hombre sabio. Bien intencionado y voluntarioso, sí, pero lo que se dice sabio, no señor. Todas sus acciones son disparatadas, inconducentes a sus fines. Él era, propiamente, un aventurero. Pero es necesario aceptar que “la aventura quiebra como un cristal la opresora, insistente realidad. Es lo imprevisto, lo impensado, lo nuevo. Cada aventura es un nuevo nacer del mundo”<sup>32</sup>. Su sabiduría residía no en los aspectos instrumentales de sus acciones sino en la perentoria necesidad de sus intenciones.

¿Por qué entonces –preguntará el atento lector– nuestro héroe se rinde y simula estar cuerdo momentos antes de su muerte? Por dos razones, la primera muy prosaica: en estado de demencia no hubiera sido considerado válido su testamento. Pero la segunda es muy profunda: es la percepción del fracaso del individualismo como producto intelectual europeo y de la creencia de la superioridad cultural europea<sup>33</sup>. Él no confía en la posibilidad de compartir sus ideales, básicamente sus contemporáneos serán gente a defender o a reformar, nunca iguales con los cuales compartir un proyecto de vida. Y la sociedad que en-

<sup>30</sup> Cada vez cuesta más diferenciar la teoría del conocimiento de la epistemología; esta última parece haber reemplazado a aquella. Pero, en verdad, como escribe Joao Arriscado Nunes: “De teoría del conocimiento, la epistemología se convirtió en teoría del conocimiento científico”. Pero si aún quisiéramos atribuir al conocimiento científico una supremacía sobre cualquier otro tipo de conocimiento, deberíamos tener en cuenta, como afirma el mismo Nunes, que “la historia de las ciencias inspirada por la sociología del conocimiento científico ha demostrado la imposibilidad de definir los criterios de evaluación y validación del conocimiento que no estén anclados en situaciones y contextos históricos particulares. Conceptos como verdad y error, objetividad y subjetividad, describir y explicar, medir y calcular, pasaron a tener significados y usos variables según los diferentes contextos. [...] La demarcación entre ciencia y no ciencia es, por tanto, un proceso caracterizado por la contingencia y no una separación establecida de una vez por siempre sobre la base de criterios soberanos”. En *El rescate de la epistemología*, 2014.

<sup>31</sup> Siempre hemos tenido dificultades para recrear el significado del término original griego *frónesis*. Sabiduría práctica, virtud aplicada, todos sentidos que los romanos entendieron se podían resumir en la palabra *prudentia*. Actualmente se podría seguir la pista de esta inspiración en lo que se ha dado en denominar “ecología de saberes”, entendiendo que “está en la naturaleza de la ecología de saberes establecerse a sí misma a través de un cuestionamiento constante y de respuestas incompletas. Esto es lo que hace de ella un conocimiento prudente”. Boaventura de Sousa Santos, *Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes*, 2006.

<sup>32</sup> Ortega y Gasset, Obra citada.

<sup>33</sup> “La cultura europea es la protagonista de la historia mientras no exista otra superior”, dirá Ortega y Gasset en la obra citada. Esa creencia le estalla a Don Quijote en el momento de su muerte aunque varios siglos después Ortega no se haya dado cuenta.





cuentra a su paso, la sociedad europea, es la suma de todos los vicios; la elección de un autor árabe para escribir su historia es un punto alto de la ironía de Cervantes en la crítica cultural<sup>34</sup> que, intencionadamente o no, contiene su novela. Esa sociedad, dispuesta a burlarse de él o a derrotarlo en fingida batalla para reducirlo a su casa y su lugar, no puede ser traída a la virtud por su valor individual. La Edad de Oro que guía sus pasos es un relato, y él carece de la capacidad para volver a instaurarlo.

El superhombre de Nietzsche como versión intelectualizada del Quijote y el Quijote de Ortega y Gasset como versión latina de aquel superhombre resumen, a través de su genialidad, la imposibilidad de pensar la gestión colectiva de lo humano. Subhombres, hombres y superhombres: cada cual con sus funciones definidas. En el mundo de Don Quijote los hombres se ríen de los superhombres y se abusan de los subhombres. Juan Haldudo el rico no duda en desobedecer a nuestro caballero apenas éste se distancia lo suficiente para que no pueda escuchar los gritos de su sirviente Andrés, al que vuelve a atar al árbol y a azotar salvajemente. Los duques no dejan de burlarse de él ni de castigar a sus sirvientes cada vez que éstos intentan aprovechar algún resquicio de su locura para concretar sus deseos: el lacayo Tosilos y Doña Rodríguez pueden atestiguarlo.

La locura o el cambio social, tan peligrosos para el cuerpo, terminan siendo impensadamente sanadores para el alma. Alejan al hombre de su condición miserable y lo acercan a su condición divina. “Los dioses significan una dinastía, bajo la cual lo imposible es posible. Donde ellos reinan, lo normal no existe; emana de su trono omnímodo desorden. La constitución que han jurado tiene un solo artículo: se permite la aventura”, nos dice Ortega y Gasset en las *Meditaciones del Quijote*. Y vaya si nuestro mundo está necesitado de aventuras: todos los llamados “a la razón”, “el orden” y “el respeto a la ley” se originan, justamente, en la pequeña parte de la humanidad que ha obtenido inmensos privilegios a partir de “la normalidad” de nuestra cultura. Y, por otra parte, no se puede dejar de tener en cuenta que “una locura cualquiera deja de serlo en cuanto se hace colectiva, en cuanto es locura de todo un pueblo, de todo el género humano acaso”<sup>35</sup>.

Si no fuera por este carácter transitivo de la locura, ¿cómo se volverían doncellas las “mozas del partido”<sup>36</sup> que Don Quijote encuentra en la venta? Primero ellas, “como se oyeron llamar doncellas, cosa tan fuera de su profesión, no pudieron tener la risa”, pero

<sup>34</sup> Analizando la libertad que Don Quijote otorga a los galeotes, quienes no iban de buen grado al castigo que se les había impuesto, Dussel comenta: “El autor de Don Quijote de la Mancha, aquel gran crítico del sistema de su época, logra mostrar las injusticias del inicio mismo de la Modernidad desde la locura de aquel caballero aparentemente anacrónico. ¡Era una manera de mostrar la locura de la solidaridad ante la racionalidad fraterna del orden establecido!” Enrique Dussel, *De la fraternidad a la solidaridad. Más allá de Nietzsche, Schmitt y Derrida*, 2006.

<sup>35</sup> Miguel de Unamuno, *Vida de Don Quijote y Sancho*, 1905. Texto de la segunda edición de 1914 corregida por el autor.

<sup>36</sup> Prostitutas.





luego, cuando él insiste en compartir su realidad, cuando con su trato y sus palabras las colma de doncelléz, ellas dejan de reír y lo atienden solícitamente, sin perseguir ningún interés material. Resultan transportadas de su oficio de cobrar a los hombres por sus servicios a atender a este hombre desinteresadamente; sólo así se transforma su realidad. Sólo así se producen los milagros, se le puede cambiar el sentido a las cosas terribles del mundo.

La virginidad de la Virgen María no es un milagro, sólo un misterio. Para creer en los misterios se necesita fe en lo irracional, para creer en los milagros se requiere voluntad de transformar el mundo. ¿Cómo si no el agua se podrá transformar en vino, venciendo las leyes naturales? ¿Cómo si no una sociedad abusiva podrá convertirse en una sociedad de iguales, venciendo las leyes sociales?

Pero, dirá a esta altura un desanimado lector, todos los locos de este tipo terminaron mal: Sócrates y la cicuta, Cristo y la cruz, Don Quijote y la burla social. Parece que, finalmente, sí se hace necesario construir una sabiduría que nos permita mejorar nuestras condiciones de vida sin destruir la vida de quienes lo intentan. En nuestra opinión, un saber de este tipo tiene dos características: la primera es que es un saber práctico, lo que para nosotros no presenta problemas respecto al saber teórico ya que consideramos las actividades teóricas como un tipo de práctica y las teorías como los productos de esa práctica. La segunda característica es que es un saber colectivo, lo que no niega el papel de la experiencia social, del conocimiento teórico y de los sistemas de liderazgos que faciliten la acción colectiva, pero en ningún caso el saber sobre el cambio social es algo que se pueda elaborar o practicar individualmente o en un laboratorio.

Claro que lo práctico no es lo opuesto a la imaginación o a los sueños, es en todo caso la manera en que éstos pueden llevarse a cabo. Esta referencia a lo práctico y a lo colectivo puede hacer pensar en cierto pragmatismo y eso será correcto en el sentido del amplio campo que cubre esa palabra, y más relativo en cuanto a la referencia a la corriente filosófica que lleva ese nombre<sup>37</sup>. Hay intentos de incluir esa corriente en la línea crítica de la sociedad actual<sup>38</sup> y resulta posible desarrollar un razonamiento que exprese aproxi-

<sup>37</sup> “Pragmatismo” o “pragmatismo norteamericano”. Tuvo como primer referente a Charles Sanders Peirce (1839-1914) y son sus más conocidos exponentes John Dewey (1859-1952) y Williams James (1842-1910). Hacen referencia al pragmatismo personas como George Mead (1863-1931), Hilary Putnam (1926-2016) y Richard Rorty (1931-2007). Sobre este último se puede consultar el trabajo de Tomás Abraham, *Rorty. Una introducción*, 2010. Cuando algún político inescrupuloso dice que en la política hay que ser pragmático está hablando de otra cosa, esté seguro de que no leyó a ninguno de estos señores.

<sup>38</sup> “A pesar del ‘parecido de familia’ que guarda con la corriente filosófica del mismo nombre, el pragmatismo por el que aboga Santos es una reconstrucción radical que surge del encuentro de las experiencias de poblaciones, grupos y colectivos subalternos, especialmente del Sur global, y el intento de poner las propuestas de filósofos pragmatistas como William James o John Dewey ‘al servicio’ de la crítica de las epistemologías convencionales”. Joao Arriscado Nunes, artículo citado.





madamente lo siguiente: si la sociedad presenta profundas disfuncionalidades no habría un criterio de verdad que la fundamente, no respondería esta sociedad con pobreza, guerras y abusos a ningún criterio pragmático de la verdad<sup>39</sup>.

El intento es legítimo: el mundo ideal de los méritos, de los derechos y de la libertad en que se fundaría nuestra cultura da como resultado algo muy distinto a lo proclamado y lo esperado. Práctica, pragmatismo, praxis... Realidad, realidad social, realidad objetiva... Utilizamos a veces palabras distintas para decir lo mismo o la misma palabra para decir cosas distintas; podemos pagar el precio de la ambigüedad si eso nos ayuda a acercarnos a lo que queremos decir y hacer. Quizás las ciencias sociales sólo son ciencias en cuanto constituyen una actividad convencional<sup>40</sup> llevada a cabo por personas que institucionalmente se llaman científicos o investigadores y quizás, más inquietante aún, no sea posible lograr diversidad respecto a las epistemologías convencionales dominantes si no se acepta que la *episteme* salga de las universidades.

Quizás la confusión entre el objeto científico “hierro” o “número racional” con los metales o la cantidad no sea especialmente grave, entre otras cosas porque para muchos efectos operativos no varía una u otra comprensión. Pero la confusión entre el objeto científico “ser humano” o “sociedad” con los hombres y las comunidades vivientes sí parecen tener consecuencias más importantes. La diferencia es clara: no es el hierro o los números racionales los que hablan de sí mismos, somos los seres humanos los que hablamos de ellos. Ese “hablar” científico no está exento de nuestros intereses y de nuestras posibilidades de imaginación, pero es totalmente distinto cuando hablamos de nosotros mismos<sup>41</sup>.

Quizás se pueda pensar que la epistemología de las ciencias sociales, si existiera algo que respondiera a ese nombre, haya solucionado esos problemas. Pero no es ese el sentido que queremos compartir; más bien queremos señalar que algo pasa en la producción de conocimiento social que permite que una afirmación y prácticamente su contraria puedan ser consideradas verdaderas a la vez. “Los tiempos de transición”, afirmará

<sup>39</sup> Pero esta transformación del humanista Dewey desde “ideólogo del imperio” a “autor utilizable en la lucha por la emancipación social” es una operación bastante dudosa. El paso desde aquel inexistente “ideólogo” a este “inventado” crítico nos priva de algunas preguntas valiosas que la inspiración del pragmatismo norteamericano nos debería llevar a hacernos: ¿es posible interpretar la experiencia social con los mismos criterios con que se interpreta la experiencia científica en general? Y más radicalmente: ¿es posible transferir el concepto de “experiencia” de algunas ciencias físicas a las ciencias sociales?

<sup>40</sup> En el crudo pero sincero sentido de “convencionalismo” utilizado por Popper.

<sup>41</sup> Algo sobre este tema hemos adelantado en *Las Aniótropes y el Rey Midas*, 2013: “Las llamadas ‘ciencias sociales’ han quedado a mitad de camino entre la ciencia y la religión, apelan a recursos de uno y otro campo, tratan de cientificar el discurso religioso y espiritualizar el discurso científico. Quizás el ejemplo más claro de esta operación sea la economía, pero en verdad abarca tanto al Derecho como al resto de las ciencias de la sociedad, la comunicación y el individuo en su dimensión espiritual”. Apéndice 1, “Más acá del bien y del mal”.





Boaventura de Sousa Santos, “son, por definición, tiempos de preguntas fuertes y respuestas débiles”<sup>42</sup>. Esta afirmación resulta casi evidente: están presentes todas las disfuncionalidades de la cultura, pero el saber sobre su transformación no está aún constituido; a los grandes interrogantes sólo podemos responder de manera tal de facilitar acciones que nos vayan, de alguna manera, mostrando el camino del cambio a favor de una mejor vida humana.

Por otra parte nos dirá Dussel que, “si es verdad que hay una historia hegeliana, ‘gran relato’ encubridor y eurocéntrico, no es sostenible que las víctimas necesiten sólo micro-relatos fragmentarios”<sup>43</sup>. Otra gran verdad: ¿cómo enfrentar el discurso del mérito instalado como justificación automática de la desigualdad si no es desde un potente discurso que afirme la igualdad? ¿En qué relato se inscriben las luchas de los trabajadores, las mujeres, los jóvenes, los indios, los negros, para no ser sólo una distracción inventada por el Banco Mundial para segmentar a las comunidades?

“Preguntas”, “Respuestas”, “Relatos”, “Víctimas”, todas categorías que podríamos tratar “científicamente” para hacer dialogar a estos dos autores. En la práctica social, incluidas las prácticas intelectuales, se percibe con bastante sencillez la necesidad de no dar nacimiento a un nuevo dogma cada día y de sustentar valores que configuren una propuesta de nueva humanidad. Hay que enloquecer un poco a la ciencia para que se anime a sospechar que, fuera de las academias y los institutos, también hay saberes que no sólo responden a otras reglas de producción y validación, sino que son tan indispensables como el saber científico para construir la práctica del cambio social.

Una historia de las ideas puede producir metáforas valiosas sobre el desarrollo del pensamiento humano; una historia de la economía puede aportar inspiración para futuros intentos de mejora de la vida; una historia de la técnica puede esclarecer las variadas posibilidades de relación del hombre con las cosas. Causalidad y teleología se abrazan como hijas de las acciones humanas en el mundo. Pero la experiencia en el mundo, la vida práctica, está en el futuro, no en el pasado. Cuando el argumento para hacer o dejar de hacer algo es que Cristo dijo, o Trotsky dijo, o la ciencia dijo, o Mahatma Ghandi dijo, o la historia dijo, o Fidel dijo..., esos son todos los malos consejeros, los que usamos como excusas para no pensar nuestro mundo, aquellos a los que recurrimos cuando no podemos o no queremos ofrecer fundamentos para lo que creemos o nos da vergüenza decir que sólo lo necesitamos creer. El recurso a la autoridad parece no resultar tanto o sólo señal de pobreza o colonización intelectual sino, más frecuentemente, de imposibilidad de reconocer

<sup>42</sup> ¿Un occidente no occidentalista? *La filosofía a la venta, la docta ignorancia y la apuesta de Pascal*. Boaventura de Sousa Santos, 2014.

<sup>43</sup> *La Filosofía de la Liberación ante los estudios poscoloniales y subalternos a la Posmodernidad*, Enrique Dussel, 1999.





los propios deseos como fundantes de nuestra intelección. Como dijera bellamente don Miguel de Unamuno, “miremos más que somos padres de nuestro porvenir que no hijos de nuestro pasado”<sup>44</sup>, aunque sepamos, claro, que somos las dos cosas a la vez.

¿Cómo se empieza con esta locura de querer cambiar el mundo? Se empieza hoy, en este momento, con la persona que tengo al lado, con los que amo, con mi vecino. Don Quijote “no quiso aguardar más tiempo a poner en efeto su pensamiento, apretándole a ello la falta que él pensaba que hacía en el mundo su tardanza [...]. Y así, sin dar parte a persona alguna de su intención y sin que nadie le viese, una mañana, antes del día, que era uno de los calurosos del mes de julio, se armó de todas sus armas, subió sobre Rocinante, puesta su mal compuesta celada, embrazó su adarga, tomó su lanza, y por la puerta falsa de un corral salió al campo”<sup>45</sup>. Ese campo me lleva tanto al que piensa como yo como al que piensa distinto que yo; el primero será un compañero de ruta, el segundo una oportunidad de aprendizaje.

Quizás el cambio social no requiera de un rictus fiero en el rostro, amenazando con matar a los que nos quieren quitar la vida, con desheredar a los que nos quieren robar, con reducir a la nada a los que nos quieren hacer desaparecer. Quizás debamos aprender a construir “campanarios con la risa” y a “bailar el vals rodeados de ángeles, niños y niñas, soldados y astronautas”<sup>46</sup>.

“Así, solo, sin ser visto, por puerta falsa de corral, como quien va a hacer algo vedado, se echó al mundo. ¡Singular ejemplo de humildad! El caso es que por cualquier puerta se sale al mundo, y cuando uno se apresta a una hazaña no debe pararse en por qué puerta ha de salir”<sup>47</sup>.

<sup>44</sup> Miguel de Unamuno, obra citada

<sup>45</sup> Miguel de Cervantes, obra citada, Tomo I, Capítulo 2.

<sup>46</sup> “Ya sé que estoy piantao, piantao, piantao...

No ves que va la luna rodando por Callao;  
que un corso de astronautas y niños, con un vals,  
me baila alrededor... ¡Bailá! ¡Vení! ¡Volá!  
De Vieytes nos aplauden: ‘¡Viva! ¡Viva!’,  
los locos que inventaron el Amor;  
y un ángel y un soldado y una niña  
nos dan un valsecito bailador”.

*Balada para un loco*, Horacio Ferrer, 1966.

<sup>47</sup> Miguel de Unamuno, obra citada.





