

## EL CONTRATO MORAL

Diana Maffía

Si bien el tema que nos va a ocupar es el del contrato moral, que voy a considerar como una condición previa para el contrato social (o pacto social, fundamental en la creación del Estado moderno) voy a referirme a algunos antecedentes sobre la condición de ciudadanía, y cómo algunos sujetos quedan excluidos de ella. Porque para que surja la pregunta acerca de por qué los sujetos vivimos juntos en una sociedad (la pregunta que la teoría del contrato social viene a responder), previamente tenemos que suponer que somos libres de no hacerlo, que vivir juntos y crear un Estado es una opción libre y no algo dado por naturaleza. Por eso, comenzaremos por algunos antecedentes filosóficos que naturalizaban el lugar social de los sujetos.

Dos antecedentes muy importantes son Aristóteles y Platón, por distintos motivos, porque van a determinar y fundar en la naturaleza tanto la necesidad de que los sujetos estén en ciertos lugares sociales y no en otros en función de la jerarquía entre ellos, como la exclusión de algunos sujetos. Comenzaremos históricamente por Platón, y su diferenciación entre el alma y el cuerpo. Platón pensaba que el alma humana había vivido en un mundo perfecto de ideas o formas puras. El cristianismo retoma luego la filosofía platónica, considerando la divinidad del alma y la degradación del cuerpo.

Para Platón el cuerpo era como una cárcel para el alma, era el aspecto terrenal que ataba el alma a cosas imperfectas. El alma había vivido en el mundo de las ideas que estaba “arriba” y que tenía que venir “abajo”, al mundo real, a encarnarse, a apresarse en un cuerpo imperfecto, en un mundo que imitaba las formas perfectas sin llegar nunca a la perfección. Quien sólo tiene conocimiento de lo que tiene alrededor, no tiene un verdadero conocimiento, porque el verdadero conocimiento es el que puede “ascender” de esa imperfección de las cosas a la perfección de las ideas. Por eso Platón pedía que sus discípulos supieran geometría, porque quien sabe geometría puede conocer que, detrás de la *representación* de un triángulo o un círculo, que siempre será imperfecta, está el *concepto* de triángulo y el concepto de círculo, y esos conceptos serán perfectos (entre ellos se darán proporciones exactas y relaciones exactas, que pueden fallar en las representaciones).

Para Platón era necesario diferenciar la perfección de la idea de la representación real, y esta distinción había que hacerla con todo el mundo real. El cuerpo era muy degradado por ser un lugar de encarcelamiento. Él creía en la reencarnación, en la transmigración de las almas (la *metempsychosis*), por la herencia de la filosofía egipcia y persa. Una vez que alguien muere -según esta idea- reencarna en otro cuerpo, con una carga positiva o negativa, y por lo tanto en un sujeto mejor o peor. En la explicación de la humanidad que da Platón, el demiurgo, el creador, creó un conjunto de seres perfectos, todos varones, pero algunos de ellos fueron cobardes y como castigo reencarnaron en mujeres, que eran sujetos degradados. Esto era un castigo por no haber sido suficientemente valientes. Como el demiurgo es piadoso, sin embargo, dispuso la atracción sexual como un consuelo. Los varones saben que las mujeres son inferiores, pero se sienten atraídos inevitablemente hacia ellas. Ese deseo compensa la inferioridad de estas criaturas.

Platón era un poco misógino, como puede verse. En la cultura de esa época se valoraba al que era “igual”, al que tenía la misma jerarquía. La vida intelectual sólo era posible entre hombres. Los jóvenes varones y sus maestros eran sujetos que podían tener una comunicación espiritual profunda, cosa que no podía ocurrir con las mujeres. Con ellas sólo podían tener una relación reproductiva, pero no una relación amorosa entre pares. Por eso la Grecia clásica se ve como una sociedad homoerótica.

Platón va a explicar el conocimiento a través del amor entre pares, el amor homoerótico. En *El Banquete*, por boca de Diotima, sostiene que el maestro ve a su discípulo joven y bello, y el discípulo ve a su maestro sabio, y lo admira. Ambos se sienten atraídos hacia el otro. El conocimiento consiste en que esa oportunidad de ver al discípulo bello, le sirve al maestro para llegar a la idea perfecta de belleza, y esa oportunidad de ver al maestro sabio le sirve al discípulo para llegar al concepto perfecto de verdad. El amor platónico asciende desde la atracción más inmediata hacia el aspecto conceptual, por eso es un amor que no se consuma. Si el amor se consumaba dejaba de tener el privilegio del acceso a la sabiduría.

Hay un mundo al que yo puedo llegar con mi intelecto, y un mundo al que sólo puedo llegar con mi sensibilidad. La condición de quien se deja llevar por la sensibilidad, aparece descrita en el mito de la caverna, metáfora en la cual los sujetos están atados a una caverna donde sólo ven las figuras que se proyectan en el fondo de la misma, y por eso creen que el verdadero mundo es lo que aparece allí, porque no han tenido oportunidad de ver otra cosa.

La cuestión de la visión intelectual también transita por el dolor, porque la visión del verdadero mundo (el de las ideas perfectas) produce dolor, ceguera. Ver la verdad no es algo cómodo, como tampoco lo es retornar al mundo y tratar de transmitir la verdad. Es ese sujeto el que tiene que decirle a los otros que el mundo no es lo que están viendo todos los días, sino otra cosa que está en un ámbito al que ellos no pueden acceder si no abandonan el engaño del mundo percibido por los sentidos. Ese sujeto que transmite cómo es el mundo, el filósofo, no es aceptado, es un sujeto molesto.

Sócrates es condenado a muerte por insidioso, porque pregonaba, entre otras cosas, que los jóvenes no tienen que obedecer a los adultos, que sólo hay que obedecer a la racionalidad. Un esclavo puede llegar a razonar de la misma manera que un amo, y él lo muestra en uno de los diálogos. Se puede extraer el conocimiento que el esclavo tiene adentro por medio de la inducción. Él hace un trabajo de parto, de mayéutica, que consiste en inducir que el sujeto deje salir lo que tiene adentro, que es su capacidad para llegar a la verdad. Hay una percepción sensible que no nos da acceso a la verdad, pero nos da la oportunidad de ascender desde esa percepción a la contemplación. Pero todos los sujetos no tenemos la misma oportunidad, ahí viene la cuestión de la jerarquía.

Platón cree que hay tres almas: una **racional**, alojada en la cabeza, que tiene que ver con la vida contemplativa, la conceptualidad, la racionalidad, la capacidad de abstracción: es el alma propia de los filósofos o de los matemáticos, destinada a regir los destinos de otros porque pueden ver la verdad. Por eso en *La República* habla del filósofo rey. Quien

tiene la capacidad de ver la verdad, los conceptos, es quien tiene que regir los destinos de esa comunidad.

Otra alma, de menor jerarquía, es la **irascible**, alojada en el pecho: es el alma de los guerreros, de los soldados. Tiene que ver con la valentía, el arrojo, la audacia. Es el alma que tienen los que deben ocuparse de la seguridad y la protección de la ciudad.

El alma más degradada, porque es la que está más abajo, ubicada en el vientre, es la **concupiscible**, que se relaciona con los “bajos” apetitos. La idea de los placeres altos y los bajos placeres o bajos instintos, está vinculada con una jerarquía marcada por la espacialidad. Lo que está abajo es inferior y degradado. Esta alma concupiscible tiene que ver con la comida, la bebida y el sexo, cosas apegadas a la materia, y que por lo tanto estaban degradadas. Era el alma de quienes comerciaban, de los que manipulaban cosas materiales, los artesanos por ejemplo, y era el alma de *todas* las mujeres. Ellas sólo podían tener alma concupiscible.

Aristóteles también hablaba del alma racional. Decía que en el alma hay un aspecto racional y otro emocional, el primero debe gobernar al segundo; lo que no pasa en las mujeres, que tienen una excesiva emocionalidad que les impide razonar y por lo tanto no pueden cumplir funciones que impliquen responsabilidad intelectual. Los argumentos cambian pero el lugar siempre es el mismo.

Platón decía que todas las mujeres tenemos alma concupiscible porque tenemos útero, que condensa toda esa energía, porque es una especie de criatura independiente, poseída del deseo de hacer niños. El útero es, según él, un demonio dentro de otro demonio. Es un demonio que no obedece ni siquiera a su dueña, porque en realidad no tiene dueña. Esa criatura es la que domina el temperamento de la mujer, y por eso todas las mujeres tienen alma concupiscible. Pensemos que útero en griego se decía “hysteron”, de donde proviene la palabra “histeria”. La frase “todas las mujeres son unas histéricas”, seguramente tiene su raíz en Platón. Las mujeres son imprevisibles porque están dominadas por algo que un varón no puede comprender en términos lógicos, porque remite a un impulso biológico.

El sujeto del derecho y la política, el sujeto de la filosofía y la teología, incluso el sujeto de los derechos humanos, es desde la antigüedad hasta la modernidad varón, blanco y propietario. En esto han coincidido más de 2000 años de filosofía. Aristóteles, discípulo de Platón, quizás el filósofo más conocido e influyente en la historia de la filosofía, defiende un orden jerárquico social fundamentándolo en un orden jerárquico natural: por naturaleza el amo es superior al esclavo, el adulto al niño y el varón a la mujer. Así lo establece en su texto *La Política*. En la naturaleza de uno (amo, varón, adulto) está mandar y en la del otro obedecer.

Este método (primero naturalizar las diferencias y después fundar en ellas los roles sociales) fue luego imitado y aún hoy se utiliza para justificar la enajenación de la autonomía de muchos sujetos y la limitación de su acceso a los bienes sociales. De este modo, Aristóteles fundamenta en un plano ontológico la relegación social, jurídica y económica de las mujeres, otorgándole validez universal a la sociedad en la que él vivió e instituyendo la estructura jerárquica característica de su Estado como válida “por naturaleza” para toda época y lugar. En las posiciones dogmáticas de la iglesia se sigue llamando “ley natural” a la fijación de estructuras sociales.

Todos estamos dotados de virtudes morales, pero la templanza masculina y la femenina, el valor y la justicia de un hombre y una mujer no son iguales porque nuestras naturalezas son diferentes: el valor de un varón se demuestra por autoridad, el de una mujer por obediencia. Los seres humanos se distinguen por su racionalidad del resto de los animales, pero esa racionalidad no está equitativamente repartida en hombres y mujeres, entre amos y esclavos. El alma humana era para Aristóteles un compuesto de racionalidad y emotividad; y como toda diferencia es resuelta en jerarquía, una de las partes (racional) gobierna a la otra (emocional). Es por eso que el hombre blanco propietario tiene autoridad sobre el esclavo (que carece de toda capacidad deliberativa) y sobre las mujeres (cuya emocionalidad predomina, opacando su facultad deliberativa). La singularidad de las mujeres, su emocionalidad, no es perdidida como un valor intrínseco sino como un obstáculo para la reflexión racional propia del varón.

La singularidad que Aristóteles reconoce a las mujeres es la de la falta. Sus "virtudes naturales" son: incapacidad para el mando, sumisión y pasividad, debilidad corporal, disposición para las tareas domésticas, valentía subordinada, moderación, modestia e irreflexiva emotividad. Así, aunque la marca distintiva de los seres humanos reside en su poder de razonar, hay sin embargo cierta clase de seres humanos que están excluidos del ejercicio pleno de la razón humana, y son los esclavos y las mujeres. La vida del esclavo es simplemente un medio para un fin: el de permitir al amo perseguir una vida de libertad y virtud entre otros ciudadanos de la polis. La vida de la mujer es similarmente funcional: la mujer del ciudadano es necesaria para producir herederos. La familia es una asociación inferior que existe en beneficio de la polis y proporciona los medios para que los hombres libres puedan vivir su vida entregada a propósitos intelectuales y políticos.

Esta idea de las jerarquías del alma, de las dicotomías, determina lugares sociales atados a la biología y a un destino social que parte de una naturaleza. Se naturaliza la identidad, el lugar social y la jerarquía que corresponde a esa identidad, en antagonismo con otra que es dicotómica. Esta naturalización se transforma en un destino social que tiene dos efectos moralmente relevantes: cuando naturalizo los lugares sociales -esto vale también para los argumentos contemporáneos de naturalización- por un lado le resto responsabilidad moral al establecimiento de esa situación social, porque la presento como una situación natural. Por ejemplo, que haya amos y esclavos no es algo que alguien decidió apropiándose de la autonomía de otro y de su capacidad para mejorar su propia situación social. En la actual naturalización del mercado también se suspende la responsabilidad moral, cuando se dice "es la mano invisible del mercado la que provoca que haya pobres o que haya gente que se cae de la capacidad de vivir en una comunidad". No es que alguien decidió tomar medidas por las cuales ciertos sujetos no van a poder sobrevivir porque se efectuó de hecho una selección social mediante ciertas medidas económicas. Hablar de la ley de la oferta y la demanda como si fuera la ley de gravedad que produce la caída de los cuerpos, es naturalizar una ciencia que es social y no natural -la economía- y olvidar que las expectativas y los intereses humanos y las relaciones de poder, son absolutamente relevantes para el establecimiento de determinadas medidas y no de otras. Por lo tanto, al presentar los fenómenos sociales como naturales se procura establecer una falta de responsabilidad.

Otro efecto moral es que la resignación de cada uno con el lugar que le ha tocado "por naturaleza" conlleva una inmovilidad para la emancipación. ¿A qué sujeto se le

ocurriría emanciparse de su propia naturaleza? Es una situación trágica, es el lugar que nos ha tocado. Si somos mujeres debemos ser obedientes, porque varones no somos. Tampoco podemos rebelarnos y sentir que eso es arbitrario, porque es natural. Ni podemos pensar que en esta sociedad nos tratan como seres inferiores, y pretender modificar esa situación y hacer un esfuerzo para lograrlo. Nada de esto va a ocurrir si los argumentos son de naturalización de los lugares sociales. Son dos efectos gravísimos para este pensamiento que jerarquiza, naturaliza, establece destino social en la propia identidad, y dicotomías en el modo en que las diversidades de la humanidad se dividen.

Estas ideas de Aristóteles y Platón son retomadas por el pensamiento cristiano, donde en lugar de haber una orientación del mundo hacia cierta finalidad, hay una voluntad divina que determina las finalidades. Todos los espacios y lugares obedecen a una voluntad divina, que establece un orden en la naturaleza semejante a la armonía e interdependencia de un organismo. En este caso, el pensamiento se vuelve un poco más complejo, no es meramente una dicotomía y una jerarquía. La sociedad es como un cuerpo. Habrán escuchado alguna vez cuando se dice: “hay que extirpar el miembro enfermo”. Se habla de “cuerpo social”, de la familia como “célula básica de la sociedad”, como algo de lo cual depende la construcción más compleja de otras instituciones sociales. Si la familia es considerada como la “célula básica” de la sociedad, cualquier cambio en ella altera todo el cuerpo social, y entonces ese cambio se percibe como amenazante. El mismo sentido tiene hablar de un “cáncer social” cuando los sujetos se rebelan con respecto al lugar que deben ocupar, no se ajustan resignadamente a su función, y eso parece afectar el equilibrio del resto. Estos presupuestos están en el lenguaje de nuestra historia reciente.

En la filosofía medieval, inspirándose en Aristóteles, aparece lo que se llama *organicismo*, que piensa a la sociedad como un cuerpo. Esto significa que si algunos nacemos destinados a oreja y otros a pie, a nadie se le va a ocurrir cambiar esa condición: es una condición natural, que también tiene sus jerarquías naturales. La sociedad es pensada a semejanza del cuerpo humano, que requiere que cada uno cumpla la función a la que está destinado para que todo el cuerpo funcione.

En el Medioevo estalla una polémica muy fuerte que sobrevive hasta nuestros días. La pregunta es: en ese cuerpo ¿quién está arriba y quién está abajo? Sobre todo se disputa el lugar de la cabeza: ¿quién lo ocupa? ¿el Papa o el príncipe? Surge un dilema en torno de quién iba a regir ese cuerpo, si iba a ser el Papa, centro de la vida espiritual, o el príncipe, dueño de la materialidad. Los campesinos tenían que dividir su producción en tres: un tercio para el príncipe, un tercio para la Iglesia y un tercio para su propia supervivencia. El hecho de que el cuerpo social se mantuviera en la convicción de que todo eso tenía que estar equilibrado, era muy importante. Si un campesino tenía que trabajar para tres, tenía que haber mucha convicción respecto a lo que tenía que hacer cada uno. Los filósofos argumentaban (según quién les pagara, supongo) a favor del Papa o a favor del príncipe. Las teorías van alternando.

Voy a leer un párrafo de un filósofo político que trata de equilibrar las distintas teorías. Es un texto extraído de un artículo del historiador **Jacques Le Goff: “¿La cabeza o el corazón? El uso político de las metáforas corporales durante la Edad Media”**. En este artículo habla de cómo se alterna la importancia dada a la cabeza o al corazón, y su

vínculo con la polémica entre el príncipe y la Iglesia. Muestra cómo van cambiando las imágenes corporales, pero siempre se encuentra la metáfora de la sociedad como un cuerpo, que es muy propia de la Edad Media. El texto al que hace referencia es de 1156, se llama *Policrates*. El autor, Jean de Salisbury, le escribe a un príncipe para explicarle cómo es la sociedad.

*“El estado [res pública] es un cuerpo. El príncipe ocupa en el estado el lugar de la cabeza, y está sometido al dios único y a quienes son sus lugartenientes...”* Por un lado, si bien el príncipe es la cabeza del cuerpo social, está sometido a Dios a través de sus representantes. La iglesia va a convencer al pueblo de que el principado es de origen divino, es la prestación que la iglesia le hace al príncipe, y el príncipe le devuelve a la iglesia el favor, aceptando a los lugartenientes como quienes van a decirle lo que dios quiere en cada circunstancia. Continúa el texto: *“a quienes son sus lugartenientes sobre la tierra...”* Esto en el Renacimiento tiene mucha importancia, cuando se discute si la tierra es o no el centro del sistema solar, en la polémica entre la teoría de Ptolomeo y la de Copérnico. No era una discusión de astronomía solamente, sino una discusión sobre dónde estaba el centro del poder. *“... pues en el cuerpo humano también la cabeza se halla gobernada por el alma.”* Son, como vemos, poderes de un orden diferente. La cabeza es algo material en el cuerpo humano y el alma algo espiritual, que está por encima de esa corporalidad. *“El senado ocupa el lugar del corazón”* ¿Por qué? *“porque da su impulso a las malas y a las buenas obras.”* El senado era el consejo de ancianos, que decía qué era lo que estaba bien y qué lo que estaba mal. *“Las funciones de los ojos, las orejas y la lengua están aseguradas por los jueces y los gobernantes de provincias.”* ¿Qué hacen éstos? Son los que van a ir y volver con lo que ven y lo que oyen y le van a contar al príncipe qué es lo que está pasando, qué problemas hay, etc. Jueces y gobernadores de provincia son los ojos y los oídos del rey. Es una expresión que se usaba en la época de la colonia para referirse a los que eran enviados por el rey a los virreinos para enterarse de lo que pasaba en estas tierras. *“Los oficiales y los soldados pueden ser comparados con las manos.”* Después vamos a ver qué función pueden cumplir estas manos, además de la defensa. *“Los ayudantes regulares del príncipe son los flancos.”* Eran los nobles que protegían al príncipe. Ahora vamos a ver algo que nos recuerda a Platón, porque era bastante frecuente relacionar la economía con el abdomen y con los intestinos, por la retención de lo “material”. La función económica, que retenía la materia y la riqueza, se vinculaba con los intestinos. *“Los cuestores (que eran los economistas) y los escribanos forenses (que custodiaban el tesoro privado), evocan la imagen del vientre y de los intestinos.”* Eran los que determinaban cuánto impuesto tenía que pagar alguien, si tenía riquezas o no, cuánto tenía que guardar, cómo se guardaba, etc. Y advierte: *“Si están poseídos por una avaricia excesivamente grande y retienen con demasiada obstinación su contenido, engendran innumerables e incurables enfermedades y, por sus vicios, pueden acarrear la ruina de todo el cuerpo.”* Si se supone que estos economistas y escribanos están brindando un servicio a todo el cuerpo, y eso incluye al príncipe, y se exceden en la retención, en los impuestos, en la explotación, etc. pueden acarrear la ruina de todo el cuerpo. *“Los pies que se adhieren siempre al suelo son los campesinos.”* Todo este cuerpo está sostenido en estos pies, que son los que trabajan y sostienen todo lo superior. Lo menos que se puede hacer es convencer a los pies de que lo de arriba les sirve para algo. El argumento es: *“El gobierno de la cabeza les es tanto más necesario cuanto que, en su camino sobre la tierra, al servicio del cuerpo, deben sortear numerosas complicaciones, y por tanto necesitan apoyo*

*equilibrado para mantenerse de pie, sostener y poner en movimiento a la masa completa del cuerpo.*” O sea, para seguir haciendo lo mismo. Como a veces en su esfuerzo para sostener el cuerpo pueden tener algún problema, una mala cosecha, una sequía, necesitan que todo el cuerpo les de una orientación de cómo solucionar eso para seguir sosteniendo al conjunto. No sólo los pies le son necesarios a la cabeza, sino que también hay que recordarle a la cabeza que le son necesarios los pies. “*Si priváis al cuerpo más robusto del sostén de los pies...*” Los pies no pueden privarse de la cabeza, porque no podrían resolver sus problemas, ya que no son capaces de ver, pensar, resolver, sólo son personas ligadas a la tierra. Pero si todo el cuerpo quisiera prescindir de los pies, no prestarle más atención a ese segmento de la sociedad que es inferior, “*...no podrá avanzar con sus solas fuerzas o bien reptará vergonzosa, penosamente y sin éxito sobre las manos o se desplazará a la manera de las bestias brutas*”. Recordemos que las manos son las fuerzas de seguridad, es decir que la sociedad se sostendrá con represión. Perderá cualquier equivalencia con lo humano, porque lo humano requiere de la armonía de cada uno en su lugar. Para que una sociedad sea humana y no territorio de salvajes, tiene que mantener el equilibrio entre todos estos poderes. Claro que nadie puede elegir su lugar, sólo habrá armonía si se obedece al destino que cada uno tiene por naturaleza.

Hay, como vemos, una justificación del poder del príncipe pero también una advertencia. Si se abandonan los pies (la producción agrícola), hay que terminar apoyándose en los soldados. Parte del problema de la violencia y la represión (y podemos vincularlo con la actualidad) tiene que ver con que hay una demanda por el abandono de los pies, que ya no pueden sostener armónica y pacíficamente el resto del cuerpo. Entonces esa sociedad pierde su equilibrio y sólo le queda reptar como un salvaje, perder el nexo social, el vínculo, ya no ser un ser humano, o bien apoyarse en las manos, en la represión.

Me parece que el texto resume perfectamente el presunto equilibrio y la presunta armonía, pero también el conflicto latente que hay entre lugares diversos donde nadie elige dónde nace y qué función cumplirá en la sociedad, y se tiene que resignar a que por nacer campesino tiene que desempeñar tareas agrícolas y no puede, por ejemplo, dedicarse a cuidar el tesoro. Así una fuerte naturalización, aunque un poco más sofisticada, opera bajo el aspecto de una armonía, de un cuidado mutuo, y de que a todos nos conviene que esto sea así. Sobre todo a los que concentran el poder absoluto aunque compitan entre sí: el príncipe y el papa. Pero estableciendo nuevamente la necesidad, el destino, la diferencia y la interdependencia que indica que cada uno cumpla la función que tiene que cumplir. Si uno no cumple su función todo lo demás se desmorona y se desplaza.

Es ante estas ideas de la naturalización del poder, del lugar de los sujetos, del lugar del príncipe y del Papa como espacio en disputa, que se llega a una crisis de pensamiento en el Renacimiento, que es quizás la más formidable de la humanidad. Esta crisis tiene que ver con la pérdida de la convicción de que los lugares sociales están regidos por la voluntad divina o por la naturaleza. Lo que se pierde es una unidad ya presente en Aristóteles, que explicaba la estructura del mundo con un conjunto de categorías, que no sólo permitían describir la naturaleza sino que también eran categorías del lenguaje y del pensamiento. La estructura del mundo era la misma que la del pensamiento humano, por eso éste puede comprender la naturaleza del mundo y expresar la verdad a través del lenguaje, porque esa verdad expresa la estructura de la realidad. El lenguaje tiene la misma estructura categorial.

En el Renacimiento aparece el desprendimiento de esa necesidad, de esa unidad, que va a dar origen a la revolución de la modernidad. surge la idea de que en realidad no hay una voluntad que rige al mundo y a nosotros como sujetos, sino que el mundo, la naturaleza, es una estructura de orden mecánico. Se impone la teoría mecanicista. Primero Galileo, que era un astrónomo renacentista que apoyaba la teoría copernicana, casi es quemado en la hoguera como Giordano Bruno. Hasta entonces había dos teorías en conflicto: la de Ptolomeo, que decía que la tierra era el centro del sistema planetario, con órbitas circulares y perfectas porque las había hecho Dios, y la de Copérnico, que decía que el sol era el centro y la tierra sólo uno de los planetas que lo va a orbitar, y que las órbitas no son circulares sino elípticas y con algunos desvíos.

Una característica de este período, es el descentramiento simbólico del lugar de poder de la Iglesia, que en la metáfora del cuerpo (por ser los lugartenientes de Dios “sobre la tierra”) estaban por encima de todo otro poder. La idea de que el poder venía de Dios a sus lugartenientes en la tierra, y que ellos se lo imponían al príncipe, entra en crisis. Si la tierra era un planeta más entre otros ¿por qué el príncipe iba a obedecer al papa? El papa era un lugarteniente, pero no en el “centro” del universo sino en una “sucursal de barrio”.

La discusión entre Ptolomeo y Copérnico, aparentemente astronómica, va mucho más allá de la ciencia y tiene que ver con este peligroso descentramiento del lugar simbólico de la Iglesia. Galileo produce tres rupturas enormes con el poder de la época: una, que acabamos de mencionar, es apoyar la teoría copernicana. Otra es escribir en lengua vulgar (tradicionalmente la lengua de los científicos era el latín y el pueblo era absolutamente inculto, analfabeto). Hace así potencialmente accesible ese conocimiento, que estaba en manos tan restringidas, a la totalidad de la población. Ésa es una traición a una fuerte relación de poder, ya que el conocimiento se adquiría sobre todo en los conventos. Galileo le enseñaba astronomía al hijo de su casera, de diez o doce años, mostrando que cualquiera podía aprenderla. Se desarrolla un sentido de ciencia experimental donde cualquier sujeto que siga un método puede obtener un resultado. No tiene que ser un sujeto particularmente iluminado, llamado por la fe, que deba aravesar un rito iniciático de alguna naturaleza. Cualquiera, llevando adelante una observación sistemática, un registro prolijo de los resultados, una variación sistemática de las circunstancias y una observación de los resultados de esas variaciones, va a poder encontrar resultados similares.

La tercera traición es que Galileo empieza a introducir instrumentos ópticos de observación. Se entera por un viajero de que en Holanda estaban fabricando un aparato con el que se podía aumentar la visión, le pregunta cómo es y trata de fabricarlo y perfeccionarlo. Para obtener dinero con ese fin, tenía que convencer al príncipe de que era un instrumento fabuloso, pero no precisamente para mirar las estrellas, porque el príncipe no iba a pagar eso. Le tenía que decir que era fabuloso para ver de lejos los barcos, llegar antes a los enemigos y saber cómo venía la flota, etc. Es decir, era útil para expandir el territorio, que era la lógica del príncipe. Consigue dinero para fabricar un telescopio y a través de este instrumento ve cosas que a simple vista no podía ver. Confía en el poder de la óptica, en que lo que le está mostrando ese aparato es algo más verdadero que lo que ve el ojo humano. Puede acercarse mucho más a la real superficie de la luna mirándola por el telescopio que contemplándola a simple vista. La iglesia va a decir que es un aparato

demoníaco, argumentando que si Dios hubiera querido que viéramos la superficie de la luna, nos habría dado una visión suficiente para eso. Si Dios no nos dio un alcance en la visión que nos permita contemplar los cráteres de la luna, es que no estaba en su voluntad que los veamos. Si hay un aparato que violenta la voluntad de Dios, ese aparato es demoníaco. La tercera traición de Galileo, entonces, es introducir la ciencia instrumental, una ampliación de las capacidades humanas que es progresiva, que puede crecer. Se va más allá de lo que ha sido dado como límite para la percepción. Esto también contradice la voluntad divina.

Estos avances del conocimiento se oponen al poder de la iglesia, por eso Galileo fue perseguido, apresado, amenazado con la hoguera, enjuiciado por la Inquisición, obligado a retractarse. Y él decide retractarse, negar públicamente aquello que para él era obvio: que la tierra no estaba quieta. Se retractó aceptando que no era cierto que la tierra hace una órbita alrededor del sol, aceptando que está quieta, inmóvil, que es el centro perfecto del universo, donde está el rey de la creación, el lugarteniente preferido de Dios en su sillón: la tierra es el ombligo de Dios. Se retractó, pero la tierra va a seguir girando. Hay una obra bellísima de Bertold Brecht que se llama *Galileo Galilei*, donde relata esta conmoción interna de Galileo entre la verdad y la vida, conmoción que muchos sujetos han tenido a lo largo de la historia. Implicó tener que retractarse de algo que él sabía que era verdad, que le constaba, para poder sobrevivir, sobre todo para seguir investigando. Para continuar con esa pasión por el saber era necesario que sobreviviera. Tenemos una ruptura con la naturalización del orden social según la voluntad divina, y el orden natural comienza a verse durante la modernidad como algo mecánico.

El mecanicismo es una postura que sobre todo va a establecer Newton, que dice que el mundo se rige por sus propias leyes. No hay una voluntad divina sobre el mundo que lo hace de una u otra manera, sino que hay una legalidad propia del mundo, las leyes naturales. Galileo dice que la naturaleza es un libro escrito en caracteres matemáticos. La naturaleza con su dinámica demuestra al científico un libro que éste debe decodificar para transformar esa regularidad que observa en una ecuación matemática, que es la ley natural. La labor del científico es expresar la dinámica de lo que observa en la naturaleza, leer ese libro de la naturaleza como si estuviera leyendo una ecuación matemática que puede expresar. Esa ecuación matemática puede ser universalizable, no va a expresar la perspectiva de un sujeto singular, y tampoco la voluntad de Dios. Va a expresar la cifra del mundo, la dinámica de la propia naturaleza.

Antes dije que la unidad que había en esta concepción del mundo era la unidad entre la naturaleza y el propio sujeto, que respondía a la misma voluntad de quien había creado la naturaleza. Pero ahora tenemos una naturaleza mecánica, entonces ¿qué pasa con el sujeto? Ya no está atado tampoco a la voluntad divina. Si ésta no rige sobre el mundo, tampoco rige sobre la subjetividad.

Tenemos una naturaleza mecánica y una subjetividad libre, que no tiene el mismo orden mecánico de la naturaleza ya que no se rige por las leyes naturales. El sujeto es libre y ahora sí tiene sentido preguntar por qué vivimos juntos. Ya no se concibe que el sujeto haya nacido con una naturaleza que le determina un lugar social, con una jerarquía que está naturalizada, o con un destino social en aquello que configura su propia identidad. Ya no

son válidas esas explicaciones, y por lo tanto se habilita una pregunta filosófica que tres siglos antes no se hubiera podido formular: ¿por qué los sujetos conviven en una sociedad? Ya que podrían no hacerlo y podrían no ocupar los lugares que ocupan, sobre todo si son subordinados. El orden de libertad abre un rango nuevo de preguntas. Y aparece una respuesta acerca de por qué los sujetos convivimos y es: el pacto social.

Con el mecanicismo cambia la perspectiva sobre los sujetos, porque cambia la perspectiva sobre la naturaleza. Va a aparecer una pregunta, también habilitada por esa diferencia en la modernidad, formulada por Descartes, filósofo francés moderno: ¿cómo puedo distinguir, cuando veo dos cuerpos, cuál es humano porque tiene alma y libertad interior, y cuál no lo es, porque es un autómatas que no tiene alma, sino sólo un cuerpo mecánico? Es la pregunta por el “alter ego”, por las otras conciencias semejantes a la conciencia del sujeto moderno que se pone a sí mismo como centro. Una pregunta que se repite ahora con los clones, o con los sistemas expertos de informática que pretenden reemplazar el razonamiento humano. El cuerpo es parte de la naturaleza, pero la conciencia es libre y rige mi cuerpo. En la literatura encontramos la historia de Hoffmann, “El hombre de Arena” (sobre el que Sigmund Freud basa su estudio *Lo Siniestro*) donde se cuenta el amor de Nataniel por Copelia. El padre de ella era un relojero y la había creado tratando de imitar a la perfección un ser humano. Primero el padre trata de evitar que el estudiante se meta en la casa porque era sacrílego tratar de ocupar el lugar de Dios, creando un ser humano. Después decide poner a prueba el límite de perfección de su obra, puede más su orgullo de relojero que su precaución. Nataniel empieza a tener una relación amorosa con la muñeca, a la que el relojero le daba cuerda y permitía que tuviera una cierta autonomía: era una autómatas. Los amigos de él empiezan a sospechar que ella no era una mujer, porque era “demasiado perfecta”. Es sospechoso que cuando él le lee sus larguísimos poemas, ella no enrosque un hilito sobre el dedo o no se ponga a jugar con el perro, como hacen las novias de todos los demás. O que baile con mucha regularidad, que no se equivoque nunca con los pasos. Les parecían detalles que hacían suponer que no era un ser humano. La historia termina de un modo trágico, pero revela la preocupación por el límite que puede tener un científico y un tecnólogo en su aspiración de imitar la naturaleza. Si la naturaleza es mecánica ¿hasta que punto puedo hacer una naturaleza paralela (imitando a Dios) con mi construcción? El desafío contemporáneo de la clonación es la ilusión de que pueda engendrarse un ser humano en un laboratorio. Continúa en cierto modo el mito del *Golem* (con el que un rabino desafía al verbo divino) o el mito del *robot*, palabra que surge en la literatura fantástica para designar esclavos mecánicos que nos liberarían de aquellas tareas que nos resultaran odiosas.

Descartes, decíamos, se pregunta cómo distinguir un ser humano de un autómatas. La pregunta acerca de si a lo que veo como cuerpo puedo atribuirle alma, no habría surgido si antes no se hubiera establecido la separación entre el cuerpo y el alma. Para Descartes se trataba de dos sustancias diferentes: el cuerpo era naturaleza extensa, materia extensa; y el alma sustancia pensante, materia inteligible. Son dos cosas compuestas de materias diferentes, con naturalezas distintas. La pregunta de Descartes, en cierto modo, también la va a formular un matemático del siglo pasado, Turing, que murió en los años veinte. Era un matemático inglés brillante y homosexual. La sociedad de su época era tan intolerante que terminó suicidándose. Una de las cosas que hace Turing es inventar un cálculo binario, que después va a dar lugar a la computación (la llamada “máquina de Turing”). Turing se

plantea el problema filosófico de la naturaleza de lo específicamente humano en un artículo que se llama “¿Puede pensar una máquina?”, ya que crear un sistema de computación es como crear un autómatas, aunque no se parezca al cuerpo humano. Hay una metáfora que ha quedado en nuestro lenguaje entre el cerebro humano y las computadoras, que es muy parecida a preguntarse si hay algo más en ese cuerpo que lo que se puede resolver en una relación binaria.

En la pregunta de Turing ¿puede pensar una máquina?, la palabra “pensar” ya no era sólo calcular. ¿Hay algo que el ser humano tiene y la máquina no puede desarrollar? Era como la pregunta de Descartes. Éste la responde diciendo que lo que me permite saber que alguien es un ser humano y no un autómatas, es el lenguaje. El ser humano es capaz de crear, con un conjunto finito de signos, un conjunto infinito de enunciados. Esta capacidad de autocreación es algo que tienen los seres humanos. En este momento hay otras lógicas, que rigen la computación y los sistemas expertos, es decir, sistemas que tratan de imitar, a través de un programa de computación, el modo en que un experto humano resuelve problemas complejos. Esta teoría de los sistemas complejos trata de llevar esta metáfora hasta su extremo. ¿Hasta dónde puedo llegar resolviendo por ejemplo un problema médico? Pongo los datos de los síntomas que tengo, habitualmente el programa me repregunta para ajustar el diagnóstico, tiene una información acerca de qué conjunto de signos configuran una determinada enfermedad y cuál es la terapéutica apropiada, y la misma máquina recibe la información, me diagnostica y me receta. ¿Hasta qué punto una máquina puede reemplazar a un ser humano? ¿Hay algo más que hace un ser humano por la salud del otro, además de diagnosticar y recetar?

Lo que dice Turing es que el motivo por el cual una máquina no puede “pensar” como piensa un humano (aunque lo supere calculando) es que no tiene emociones. Sin embargo, la emocionalidad ha sido totalmente eludida en el conocimiento científico moderno. El sujeto de conocimiento moderno es un sujeto que para producir conocimiento confiable tiene que permanecer neutral. Y como ese sujeto de conocimiento es masculino, la propia masculinidad se transforma en un estereotipo donde la emocionalidad está eludida. Las emociones se ven como un obstáculo para la razón. Como los hombres tienen una función racional y una función en el mundo público, desarrollar la emocionalidad sería un obstáculo y no una apertura hacia otros aspectos de conocimiento del mundo. Se dice que lo racional es opuesto a lo emocional, por lo tanto hay una jerarquía, lo racional es superior y lo emocional es inferior. Esa jerarquía se sexualiza, lo racional es propio de los varones, lo emocional propio de las mujeres. Si un varón tomara la decisión de abandonar el estereotipo, asumiría una cualidad que está socialmente degradada. Mientras que cuando una mujer decide abandonar el estereotipo, adquiere una cualidad considerada masculina y superior. Por esto parece más fácil para las mujeres que para los varones abandonar estereotipos patriarcales.

Cuando hay una situación de opresión, quien suele reaccionar frente a esa situación es el oprimido, es difícil que sea el opresor. Y también es difícil que el opresor abandone la centralidad. En estas polarizaciones aparece una identidad que no es sólo la que uno se arroga a sí mismo, sino una identidad por la cual se define al otro, a la alteridad, desde el lugar de la identidad. Si marco una alteridad que es inferior, lo que hago con mi identidad

es introyectarle esa jerarquía. Ése es el modo en que me instalo en el mundo. Tener un punto de vista androcéntrico, es reconocer un centro de poder que define todo lo demás como periférico, como disvalioso, como alteridad. Ese centro de poder no sólo define la relación sino también la identidad, por lo tanto está totalmente interiorizado.

En la modernidad no se abandona la idea de nuestra parte vinculada a la naturaleza, porque tenemos cuerpo y somos seres biológicos. Pero es interesante ver, sobre todo a partir de la ciencia moderna, qué tipo de vínculos se establecen entre la mente y la naturaleza. El vínculo de conocimiento entre la mente y la naturaleza, cuando el orden de lo mental era el orden de lo natural, era armonioso. Mientras que con la separación entre la naturaleza y la mente lo que se produce es una relación de apropiación. En esto el rey del lenguaje brutal para esta profesión de la ciencia es Francis Bacon, que es el iniciador del empirismo inglés, a mediados del siglo XVII. Es el creador de los métodos de la ciencia experimental.

Bacon dice que seguir el dogma, la escolástica, la filosofía tomista y aristotélica de la época, es tener una posición de debilidad, pasiva (y por lo tanto femenina). Lo que debe hacer el científico es asumir que si su mente está en una posición masculina, feminiza la naturaleza. Las mujeres son puestas del lado de la naturaleza y los varones del lado de la cultura. El hecho de que la mujer sea gestante, amamante, tenga partos, etcétera, la acerca más a la animalidad que a la espiritualidad, porque está atada a la naturaleza a través de su rol biológico. Esa naturaleza tiene que tener una relación de docilidad con la mente científica, la mente se tiene que apropiarse del secreto de la naturaleza.

Bacon usa un lenguaje muy violento al respecto. Dice que el científico debe arrancarle a la naturaleza su secreto, perseguirla hasta su recámara y violarla si es necesario, para que la naturaleza ceda o para arrancarle a la fuerza esa cifra que rige la ley natural. Hay un lenguaje cargado de metáforas sexuales, que aluden a una feminización de la naturaleza y a una masculinización de la mente, donde la mente, en lugar de tener una relación armoniosa con la naturaleza, va a establecer una relación de poder y de apropiación. Ese exceso en la ciencia moderna llega hasta la actualidad, con la depredación del medio ambiente, con los abusos de la energía nuclear, con la experimentación fuera de las limitaciones bioéticas. La ciencia se apropia en esa relación violenta de la naturaleza, una relación que pierde la armonía de una concepción anterior más equilibrada.

El sujeto de la ciencia y el sujeto de ciudadanía, que resultan ser el mismo sujeto, con las mismas limitaciones y exclusiones, nacen en el mismo período. Las primeras teorías filosóficas del estado comienzan en la modernidad. La pregunta por la ciudadanía, por el lazo social, surge, como vimos, posibilitada por la desnaturalización de los lugares sociales y por la separación entre el orden de la naturaleza y el orden humano. Aclaremos que en el Renacimiento, el surgimiento de la ciencia moderna no es una cuestión negativa, porque aparece como una idea de progreso, de desarrollo. No se trata simplemente de dominar la naturaleza para destruirla, sino de que el ser humano progrese y se apropie de la verdad. En esta separación, el sujeto aparece como un individuo aislado; no es una parte en el todo de una comunidad social, sino que él mismo es la unidad: es el sujeto del Renacimiento y del humanismo. No podría haber humanismo sin esta concepción de sujeto. A lo mejor puse

excesivamente el acento en un aspecto negativo, pero me interesa dejar sentado que hay enorme cantidad de aspectos positivos y humanizantes en este período, por ejemplo la secularización del saber.

Me interesa mostrar que para que algunas preguntas surjan, tienen que desnaturalizarse las condiciones de su respuesta más obvia, y precisamente esto es lo que nos pasa en los momentos de crisis. Nos surge como cuestionamiento algo, porque hemos abandonado la obviedad y la naturalización de que las cosas son como creíamos que eran. Esta pregunta, en el caso de la sociedad, se responde con lo que se llama “pacto social”. Los sujetos vivimos juntos porque hacemos un pacto social para salir del estado de naturaleza. Estas nociones surgen aproximadamente en el siglo XVII y junto con ellas se producen cambios sumamente importantes en Europa, como la Revolución Francesa en Francia y la Revolución Industrial en Inglaterra. Estas revoluciones están muy imbuidas de ideas como estas: que los sujetos pueden decidir cómo organizarse.

¿Qué pasaría si no decidiéramos cómo organizarnos? Permaneceríamos en un estado salvaje, en un estado de naturaleza. Esta es la concepción de las sociedades europeas a partir del descubrimiento y la explotación de África y América. Se consideraba que estos habitantes prácticamente no eran humanos por no tener el mismo aspecto físico y las mismas formas de organización social. En algunos autores influyen aspectos positivos de esas organizaciones, que estaban más armónicamente vinculadas con la naturaleza, donde quizás no había hechos de violencia como las guerras europeas (muchas de orden religioso). Este imaginario del descubrimiento y los relatos de viajeros atraviesa el pensamiento de muchos pensadores que van a considerar el estado de naturaleza como algo muy negativo, como el filósofo inglés Hobbes, o como algo idílico, como el filósofo francés Rousseau, pero donde los sujetos no pueden sobrevivir. Locke, por ejemplo, considera que parte del problema que inicia el conflicto entre los sujetos, es la disputa por la propiedad (ya que no se reconoce el derecho sobre lo que se posee) por lo tanto no se puede vivir en estado de naturaleza porque sería una situación de conflicto permanente, de guerra de todos contra todos.

¿Por qué el estado de naturaleza sería una situación de conflicto permanente? Porque en el estado de naturaleza, las personas no tienen ninguna limitación en su voluntad ya que solamente se orientan por sus deseos y éstos son infinitos, nadie les pone límites. Lo que no es infinito son los recursos para satisfacer esos deseos. Si yo quiero una manzana del árbol, simplemente la quiero, no me voy a poner a pensar cuántos sujetos hay en la comunidad, de cuántas manzanas disponemos, si alcanzan para todos, si es apropiado que me la lleve yo, etc. En estado de naturaleza, simplemente quiero esa manzana. Pero si sólo hay una manzana y son muchos los sujetos que la quieren, eso genera conflicto. Los deseos son ilimitados, pero los recursos son limitados. Esta desproporción y el hecho de no reconocer al otro como alguien con quien tengo que hacer un acuerdo para compartir esos bienes genera una situación de guerra por la apropiación de los recursos. En eso consiste el estado de naturaleza, más el hecho de que, precisamente porque los sujetos no cooperan y no se reconocen unos a otros como personas a las que hay que tener en cuenta, cuando una persona necesita algo satisface esa necesidad de manera individual. Si el sujeto necesita abrigo buscará una cueva y si necesita alimento irá a cazar. No es que los sujetos cooperen entre sí, y mientras uno busca la cueva el otro procura los alimentos que luego repartirán.

No hay posibilidad de hacer ese tipo de acuerdos en el estado de naturaleza. Un aspecto negativo de esta condición es la satisfacción individual de las necesidades y el hecho de que la propiedad es común, no le pertenece a alguien en particular. Si yo encontré una cueva donde me abrigo bien, la puedo perder porque no es algo que pueda marcar como pertenencia. No hay sentido de propiedad porque éste tiene que ser reconocido por el otro para que exista.

¿Cuál es esa propiedad común que va a marcar conflictos? Para estos filósofos la propiedad común que va a generar conflictos son la tierra y las mujeres, cosas que el sujeto quiere, de las cuales se apropia pero le pueden ser enajenadas por otro. Las mujeres no son parte de estos sujetos que satisfacen sus necesidades. Estamos hablando de cómo se manejan los hombres en el estado de naturaleza. Las mujeres son parte de esa naturaleza poseída, así como se posee la tierra. Esta concepción de las mujeres como objeto y no como sujetos se va a reflejar cuando se presente la alternativa del pacto social. Las mujeres no son sujetos del pacto social, sino parte de lo pactado por los hombres en el contrato. Se pacta, entre otras cosas, la propiedad de las mujeres. Ellas no son el sujeto de una transacción sino la moneda y la mercancía.

Freud, en *Totem y Tabú* habla del inicio de la cultura y dice que cuando hay un padre autoritario que hace su voluntad, los hijos no pueden ser libres, y que para iniciar la cultura, los hijos tienen que matar simbólicamente al padre, es decir, terminar con un poder arbitrario cruel y absoluto. Pero también tienen que fijar el tabú del incesto, que implica no poseer a la mujer del prójimo o a su propia madre o hermana en este caso, y eso opera como una marca del inicio de la cultura. También aquí las mujeres aparecen como el objeto pactado, que los sujetos acuerdan poseer o no poseer.

Decíamos que las mujeres eran parte de esa naturaleza que se va distribuir en el pacto social, no van a ser sujetos del pacto, y esto se va a sentir hasta muy avanzada la modernidad. ¿Qué hacen los sujetos en esta situación donde hay guerra permanente, donde la propiedad no es respetada, donde cada uno tiene que satisfacer enteramente sus necesidades, donde aquello que obtuvo lo puede perder del mismo modo que lo obtuvo, una situación de mucho sufrimiento donde sistemáticamente se vive con temor y en conflicto permanente? Este estado de naturaleza es visto como muy negativo, salvo en Rousseau que tiene una visión más idílica vinculada con las tierras americanas. Para salir de este estado de naturaleza, los sujetos hacen un pacto social que expresa su decisión de vivir juntos, de formar una sociedad. En este sentido, es un pacto *fraterno* que constituye sociedad, es el que dice “vamos a vivir juntos formando una comunidad de sujetos que nos vamos a reconocer como iguales”.

Pero hay que hacer otro pacto, porque para que los sujetos puedan decir “vamos a vivir juntos” tienen que poner ciertas reglas. Una de ellas es: “vamos a vivir juntos pero yo voy a respetar tu propiedad y vos vas a respetar la mía, tanto la propiedad de la tierra como la propiedad de las mujeres”. El primer derecho que se discute es el de propiedad (lo que, dicho sea de paso, sigue ocurriendo). A veces, el conflicto entre vida humana y propiedad privada es muy fuerte, y no pocas veces se privilegia la propiedad privada por sobre la vida humana. Este derecho se marca en el pacto de fraternidad, igual que ciertos límites que voy

a poner a mi voluntad para respetar la voluntad del otro, para poder convivir sin violentar la voluntad del otro.

En este pacto, yo hago ciertos renunciamentos a mi autonomía, limito mi libertad para tener el beneficio de vivir en una sociedad donde me siento más protegida. Así no avanzo sobre los derechos del otro para que el otro me permita convivir con él y no avance sobre los míos. Este pacto es un contrato entre iguales, que inaugura una sociedad; un pacto que nos dice: podemos vivir juntos porque hemos encontrado un equilibrio al ceder esta limitación de nuestra autonomía a cambio de la posibilidad de convivencia. Pero, ¿qué pasa? Siempre puede haber alguien que rompa el pacto. Que hagamos este pacto no significa que vaya a ser sistemáticamente cumplido. Tendría que haber alguien responsable de vigilar su cumplimiento para que esa armonía social se mantenga.

Entonces, no sólo hay que hacer un pacto *fraterno*, que inaugura sociedad, sino que también hay que hacer un pacto *paternal*. Este pacto *paterno* es el que inaugura poder, autoridad. Este pacto dice: te damos autoridad para que vigiles que se cumpla el contrato que hicimos. El sujeto al que se le confiere así el poder, para vigilar que se cumpla el pacto, tiene que poder ser en principio cualquiera de nosotros. No es una herencia de sangre o la expresión de la voluntad divina, como en la monarquía, sino el grupo fraterno el que elige quién va a cumplir la función paterna. Para que esta función sea legítimamente democrática tendría que poder ser cualquiera de nosotros, porque ser quien detenta el poder es una función, no es una naturaleza. La asignación tendría que ser flexible y depender de las circunstancias. Es un mecanismo de autoridad completamente diferente al de una autoridad instituida por voluntad divina o herencia natural.

Así como en el pacto fraterno nos obligamos a la limitación y la cesión de nuestra autonomía, en el pacto paterno se instituye una protección: aquél a quien le damos el poder se sustrae de la obligación de cumplir porque él determina quién cumple y quién no. Le damos la oportunidad de sustraerse de la vigilancia, porque él es quien vigila. Es un sujeto que tiene la obligación de garantizar protección. La cesión que hacemos de nuestra autonomía, la hacemos a cambio de protección en el pacto social. Esto es sumamente importante, porque un pacto social se puede romper cuando los sujetos no limitan su autonomía y hacen lo que se les da la gana. Pero también se puede romper porque quien tiene que dar protección no la brinda, no vigila que se respeten las limitaciones. Cuando se rompe la legalidad, se quiebran también las condiciones para pautar quién cumple la legalidad y quién no, para reprender a quien no la cumple y para proteger a quienes son más débiles. Entonces, también se rompe el pacto social cuando no hay protección de la autoridad. Hemos roto ese pacto de múltiples maneras en nuestra sociedad.

Cuando la Revolución Francesa instaura la República, inspirada en las ideas de Rousseau, se empieza a pensar en un ideal de ciudadanía. Surge lo que se considera el primer tratado universal de derechos humanos que es la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano. Ese tratado decía que todos los hombres nacen libres e iguales y tienen los mismos derechos. Ahora bien, esos ciudadanos para los que la Revolución Francesa marcaba derechos universales no eran todas las personas. En primer lugar, eran todos varones, ninguna mujer podía ser ciudadana.

Las mujeres habían peleado codo a codo con los varones en esa revolución, pero cuando se instala la ciudadanía, las asambleas, ellas no podían participar. Había toda una legalidad que las conducía a volver a su casa a cumplir funciones domésticas y ocuparse de la crianza de los hijos, porque había un problema de población muy grave a raíz de las guerras y de las pestes. Que las mujeres cumplieran funciones reproductivas era una cuestión de Estado. Había una presión muy fuerte para que las mujeres cumplieran con esas funciones reproductivas, y también para que se hicieran cargo de la lactancia, porque había muchas amas de leche en esa época. Linneo, un biólogo que hace toda la taxonomía zoológica y botánica, y médico también de la época de la Revolución Francesa, escribe un manual cuya traducción del inglés sería “*Sobre la lactancia sustituta*”, y en francés tenía un título un poco más dramático: “*Sobre los peligros funestos de la nutrición mercenaria*”. Allí se refiere a los horribles males que provocaba que a un hijo lo nutriera otra mujer que no fuera su madre, porque decía que las mujeres que se dedicaban a nutrir a los hijos de otras eran pobres y llenas de vicios, alcohólicas, sucias, enfermas, promiscuas sexualmente, y entonces los hijos salían con males espantosos. Incluso podían llegar a la locura. Decía, por ejemplo, que Nerón había sido alimentado por un ama de leche y ya sabemos como terminó. Se trata de alguien que cuida por dinero y no por amor, y eso era una desnaturalización del amor maternal.

¿Por qué la lactancia materna se vuelve una cuestión de Estado? Porque los niños morían y tenían que sobrevivir para repoblar Francia y en general Europa. La obligación era que las mujeres se quedaran cumpliendo esas funciones. Una revolucionaria que se llamaba *Olympe de Gouges*, que había sido muy valerosa durante el período de lucha, cuando termina la revolución se da cuenta de que no la dejaban participar en las asambleas y que la mujer ni siquiera figura en la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano. Entonces escribe una Declaración de los Derechos de la Mujer y la Ciudadana. Se organiza todo un movimiento de mujeres paralelo para poder intervenir en la política. Robespierre la manda guillotinar y en el acta de ajusticiamiento dice que la mandan a la guillotina “por haber olvidado las funciones propias de su sexo para mezclarse en los asuntos de la revolución”. Y mezclarse en esos asuntos era mezclarse en el gobierno, aunque no se había objetado la participación de las mujeres durante la lucha revolucionaria que permitió la instauración de la República francesa.

Esto lo hemos visto en todas las revoluciones, europeas, latinoamericanas, rusa y de toda índole. Siempre que termina una revolución hay un retorno a la domesticidad por parte de las mujeres y una distribución del poder que en general no las incluye. Tenemos una población en la cual las mujeres no van a formar parte de un grupo más estrecho que son los ciudadanos. Pero no sólo las mujeres no van a formar parte. Había toda una fundamentación filosófica de por qué las mujeres no podían hacer pacto social y se debe a que no teníamos capacidad de racionalidad, universalidad y abstracción, que son las que permiten comprender las condiciones morales y el compromiso moral con el cual se hace un pacto social. Esta afirmación era también sostenida desde la ciencia con distintos argumentos.

La ciencia fortalecía esta idea de que las mujeres eran incapaces de racionalidad, al afirmar que sus cerebros eran muy blandos o que su caja craneana era muy pequeña. Como decía Aristóteles (y también Hipócrates), los hombres son densos, secos y cálidos, mientras

que las mujeres son frías, esponjosas y húmedas, lo que indica (según ellos) que ellas no son racionales. La ciencia refuerza la idea de la no racionalidad, de la no capacidad de abstracción y de universalidad de las mujeres; y era necesario para participar en el debate ético y político poseer estas cualidades. Por eso el mundo público, incluso en la modernidad, les es ajeno: ellas no podían participar en política, ni en ciencia, ni podían estudiar en las universidades. Había una naturalización de la diferencia femenina, pero además esa diferencia era vista como una desventaja, una falta, una carencia.

La ciencia, si seguimos su historia, da respuestas deterministas en momentos de gran convulsión social. Por ejemplo, en el movimiento antiesclavista durante el siglo XIX, la ciencia empezaba a comparar los cráneos de los africanos y de los europeos y a hablar de la inferioridad de los africanos y de su falta de condiciones para la ciudadanía. Por lo tanto, no era que no se les quisiera dar ciudadanía arbitrariamente, sino que la ciencia demostraba que no tenían condiciones para poder ejercer el modo de ciudadanía que se consideraba como el único. Este tipo de explicaciones son usuales y dejan a todas las mujeres fuera de la ciudadanía. Pero no sólo a las mujeres, porque para ser ciudadano en la revolución francesa había que tener propiedad privada. Esto lo remarca fuertemente Marx en *La cuestión judía* cuando dice que la Declaración de Derechos del Hombre y el Ciudadano de la Revolución Francesa es una declaración burguesa, porque deja fuera de la ciudadanía a los sujetos no propietarios, los más vulnerables. Es una declaración que les reconoce derechos sólo a los que tienen propiedad, y eso le parece una discriminación inaceptable, aunque a Marx no le mueve un pelo que ninguna mujer ingresara en la ciudadanía, eso no le merece ni una línea. Pero en el tema de los no propietarios es muy tajante. Tenemos que pensar que fuera de la ciudadanía quedan las mujeres y también los no propietarios. Por supuesto, todas las mujeres eran no propietarias, porque se las consideraba incapaces de administrar sus bienes, como lo fueron en nuestra ley hasta prácticamente principios del siglo XX. No propietarios en realidad es una subcategoría de los varones.

Tampoco iban a ser ciudadanos ni los indígenas ni los esclavos africanos, ya que ellos también estaban fuera del ideal “universal” de ciudadanía: no intervenían en el pacto social. Empezamos a ver un viejo truco del lenguaje universal de la política. Primero, los sujetos con poder restringimos en la realidad el subgrupo al cual nos vamos a referir, lo recortamos. Definimos ciudadanía y decimos que ciudadanos van a ser los “hombres-blancos-propietarios”. Luego de definir ese subgrupo, vamos a usar un lenguaje universal para decir “todos los ciudadanos nacen libres, iguales y tienen los mismos derechos”. Antes de enunciar esta declaración universal tan impactante, incluso simbólicamente, restringí el universo de discurso al cual me voy a referir. Esto significa que, por un lado, tengo el universo real y por el otro, el universo de discurso. Éste último es ese universal restringido al que el discurso se refiere; y en el caso de la ciudadanía, *muy* restringido.

En la Revolución de Mayo, en 1810, se decide abandonar la condición de virreinato y transformarnos en una República, bajo el influjo de la Revolución Francesa. En esta nueva política se hacían asambleas en el Cabildo, en las cuales participaban los vecinos. En 1811, sólo un año después de la Revolución, el Cabildo del Río de la Plata resuelve: a partir de hoy, no se van a considerar vecinos (es decir, ciudadanos) “ni los negros, ni los indígenas, ni los mestizos ni las mujeres”. El mapa de exclusión se repite así en América. Hay una revolución naciente, que se supone que trata de emanciparse de un poder externo,

pero donde los sujetos van a seguir siendo exactamente los mismos: varones-blancos-propietarios.

¿Hay algún aspecto positivo de este lenguaje universal de los derechos, aunque su aplicación sea restringida? Creo que sí, porque aun para quienes quedan fuera de esa ciudadanía el hecho de escuchar este lenguaje universal repercute como si también tuviéramos derechos. Y si tenemos suficiente autoafirmación, vamos a reclamar por esos derechos. Es lo que pasó en el siglo XVII. Mary Wollstonecraft, una escritora inglesa, escribe un libro muy importante que es el primer texto de filosofía política feminista y se llama *Vindicación de los derechos de la mujer*. Olympe de Gouges, que escribió la *Declaración de los Derechos de la Mujer y la Ciudadana*, y Mary Wollstonecraft eran mujeres ilustradas que no podían admitir que se las excluyera de ese pacto que se estaba haciendo por una sociedad más equitativa. A pesar de que hay una restricción en el mundo real al aplicar este lenguaje universal de los derechos, este lenguaje tiene una repercusión sobre la subjetividad que hace posible el reclamo para ingresar a esos derechos.

En el Río de la Plata, hacen el pacto los que son vecinos, descendientes de españoles y propietarios. Éstos hacen el pacto de exclusión pero luego usan un lenguaje universal de derechos. Luego nos vamos a encontrar con que hay algo invisible que nos impide ingresar a ese ámbito de ejercicio de los derechos y es que ese pacto se ha hecho entre quienes ya compartían la condición hegemónica. Son los sujetos hegemónicos los que van a hacer ese convenio. Una filósofa canadiense, que se llama Carol Pateman, se pregunta por qué todas las mujeres quedan fuera del pacto social. Ella, como feminista, va a analizar la cuestión de la exclusión de las mujeres. Aunque las mujeres no son las únicas que quedan fuera del pacto social, en este caso quedan fuera por su mera condición de mujeres, algo que no pueden elegir. Esa mera condición alcanza para que, desde su nacimiento, sepan que están fuera de toda posibilidad de ejercicio de ciudadanía. Lo dramático es que no importa cuál sea su condición, por su mera identidad femenina van a quedar fuera de toda distribución de derechos. Por eso Carol Pateman se pregunta qué es lo que pasó para que las mujeres hayan quedado fuera del pacto social. La respuesta que da es que antes del pacto social hubo un “pacto sexual”, como ella lo llama.

Un aspecto sumamente importante que nace con esta nueva concepción del Estado y de la vida pública es la división entre lo *público* y lo *privado*, como dos ámbitos diferenciados. Nosotros habíamos hablado de la función que iba a tener quien ejercía el poder de proteger el cumplimiento de los derechos. El Estado tiene la función de vigilar que se cumpla la limitación entre los derechos para que nadie vulnere los derechos de otros. Pero esto es así en la vida pública donde interviene el Estado. En la vida privada de los sujetos, en las cuestiones privadas que hacen a elecciones personales y subjetivas de las personas, el Estado no puede intervenir, cosa que habrán escuchado muchas veces. Nosotros tenemos el artículo 19 en nuestra Constitución que marca esta misma limitación, dice que las cuestiones privadas de los hombres les competen a ellos mismos y a Dios, no son motivo de intervención del Estado.

En esta división entre lo público y lo privado ocurría una cosa muy particular. Del lado de lo privado iba a quedar el ámbito doméstico y la familia. La familia era una estructura que iba a necesitar en algún momento dialogar con el mundo público, pero allí

iba a estar representada por el patriarca. Es decir, lo que una familia necesita lo sabe el hombre de la familia y él puede representarla en el mundo público. Y el Estado no tiene derecho a intervenir por su cuenta dentro del ámbito de lo privado. ¿Quién iba a ser el sujeto que marcara la voluntad de la familia? Uno solo. No es que cada miembro de la familia tenía voluntad y que ésta podía ser divergente e incluso conflictiva con la del resto. Eso no pasaba. El patriarca representaba en lo público el interés de la familia completa.

Pensemos en la situación de la violencia familiar. Parte de las dificultades enormes que ha habido en los últimos diez años, cuando empieza a discutirse una ley de violencia (que es un efecto del hecho de que ingresen mujeres en la Legislatura por el cupo), es que el Estado iba a tener que intervenir en una estructura reconociendo que cada uno de sus miembros tenía derechos. Hay un conflicto de derechos. Si yo reconozco que el objeto de tutela de la ley es cada ciudadano y que mujeres y niños también son ciudadanos, debo intervenir en las cuestiones privadas cuando estas cuestiones afectan la integridad física y moral de una persona. Por ejemplo, debo intervenir cuando hay incesto, figura que todavía no está caracterizada como un delito en nuestra legislación, y debo intervenir cuando hay violencia, abuso, etc. Sin embargo, esto es muy difícil aún ahora. Si hay una denuncia sobre violencia, los jueces tratan de revincular “la familia”. Y ¿por qué en una situación donde ha habido abuso o violencia el juez trata de revincular a los miembros de la familia?, ¿cómo podemos procurar que sigan viviendo juntos si uno de los miembros de la familia puede ser el torturador de todos los demás? Porque el bien tutelado, ideológicamente, es la familia, no cada uno de los miembros. ¿Por qué dos personas que se divorcian tienen que pasar por una instancia de reconciliación con el juez? ¿Pasaron por alguna instancia de reflexión para ver si realmente querían casarse? Si son dos personas adultas que deciden casarse, el juez no les dice que vean si están bien seguros de lo que van a hacer. Pero si se divorcian le tienen que explicar al juez que están bien seguros de lo que van a hacer. ¿Por qué ocurre eso? Porque se tutela la familia, no se tutela la autonomía de los individuos, sobre todo la de las mujeres y la de los niños, que es muy difícil de reconocer, a pesar de que tenemos dos tratados en nuestra Constitución que son la Convención por los Derechos del Niño y la Convención contra toda forma de Discriminación contra las Mujeres.

Engels tenía, con respecto a la familia, posiciones un poco más abiertas que Marx. Por ejemplo, en *El origen de la familia, la propiedad y el estado* dice que en el ámbito de lo privado, de lo doméstico, ocurre la primera plusvalía, la primera apropiación de un excedente de producción por parte de los dueños de los medios de producción. Ocurre porque quien contrata a un obrero para trabajar, lo contrata para que vaya a la fábrica y lo devuelve agotado. Y en su casa ocurre algo que es la “reproducción de la fuerza de trabajo”. El hombre va a trabajar, llega agotado y reproduce su fuerza de trabajo, es decir, vuelve a adquirir energía para poder ir a trabajar al día siguiente. Y este trabajo lo hacemos las mujeres. Gracias al trabajo que hacen las mujeres ellos son alimentados, se ponen ropa limpia, se los convence de que son los reyes de la creación, aunque los maltrate el patrón. Esa reproducción de la fuerza de trabajo en el ámbito doméstico es un agregado que no paga el patrón. El patrón le paga menos de lo que el trabajador produce y se queda con ese excedente, pero además no paga nada de lo que la mujer del trabajador produce, por eso dice Engels que en la familia se da el primer sistema de explotación. Dice que es el sistema mismo el que produce la explotación de las mujeres en el ámbito doméstico, es decir, no es

que el trabajador explota a su mujer, porque él también es explotado. El beneficio que él obtiene se lo cede a quien lo explota. Por eso se discute muchas veces si en un sistema capitalista puede haber una emancipación de los sujetos o si hay que cambiar el sistema económico.

Volviendo a lo que planteábamos, según Pateman antes de hacer el pacto social, los sujetos hicieron un pacto sexual, según el cual el ámbito de lo privado es el ámbito de las mujeres y el ámbito de lo público es el ámbito de los varones. Este pacto implica, además de decidir que lo público y lo privado no van a ser meramente dos ámbitos donde el Estado interviene de manera diferencial, que por ser varón o por ser mujer a uno le corresponde uno de estos ámbitos. Las mujeres, en el ámbito de lo doméstico, son responsables de toda la tarea de reproducción, tanto biológica (porque están destinadas anatómicamente a hacerse cargo de esa parte de la reproducción) como de la fuerza de trabajo. Las tareas domésticas podrían estar distribuidas de modo más equitativo, pero está naturalizado que son cosas de mujeres. El pacto sexual, que es previo al pacto social, queda escondido en el lenguaje universal de derechos y explica por qué las mujeres han quedado fuera de la ciudadanía.

Me interesa pensar que, además de excluir a las mujeres, se excluyó a otros muchos sujetos. Además de un pacto sexual, hubo un pacto moral restringido que atribuye ciudadanía sólo a un conjunto muy pequeño y privilegiado de sujetos, y es un pacto que llamaré “androcéntrico”. El androcentrismo es el punto de vista de un sujeto privilegiado que es varón, pero no sólo varón. Tiene que tener otras condiciones. El *andrós*, en la ciudadanía griega, era no solamente varón sino un varón poderoso, adulto (ni niño ni anciano), propietario, blanco, educado, capaz. Hay muchas otras condiciones, además de la masculinidad, que se requieren para que ese sujeto sea un sujeto de ciudadanía. No sólo las mujeres hemos quedado fuera de la ciudadanía, entonces, sino también muchos varones no hegemónicos, varones subalternizados.

Si nos limitáramos a pensar un antagonismo entre varones y mujeres sólo describiríamos una parte de la situación que afecta la equidad de derechos. Es importante no dejar de lado la cuestión de género, porque todas las mujeres por su mera condición de mujeres quedan fuera de la ciudadanía. Pero también es importante pensar cuántos varones quedan fuera del ejercicio de la ciudadanía por no responder al ideal del *andrós*, porque fueron en algún momento varones poderosos pero envejecieron, o porque son niños y no alcanzan a merecer el respeto de sus derechos, o porque no son propietarios, o son discapacitados, analfabetos, negros, indígenas, homosexuales. Todas estas condiciones dejan a las personas fuera del ideal de ciudadanía.

Ese pacto que hizo en su momento el Cabildo del Río de la Plata era un pacto androcéntrico, que decía que quedaban fuera de la ciudadanía los negros, los indígenas, los mestizos y las mujeres, y que marcaba cuáles eran los sujetos débiles de la sociedad y cuáles los sujetos poderosos, que realmente van a ejercer sus derechos. La ciudadanía que se inició entonces es restringida, incluso vemos hoy día las consecuencias en el ejercicio restringido de la ciudadanía. A pesar del universal del lenguaje, nos cuesta mucho a ciertos sujetos (especialmente, aunque no únicamente, a las mujeres) ejercer los derechos, aunque las leyes estén expresadas universalmente.

Esto no quiere decir que no haya, incluso en sociedades muy androcéntricas, mujeres en el poder, pero hay que ver qué poder expresan ellas, y para quiénes. Margaret Thatcher en los ochenta garantizaba la preservación de la identidad beligerante e imperialista de Inglaterra, por lo tanto no había ningún problema en que fuera mujer. Quizás los varones no podían garantizarla en ese momento. Esta preservación de una identidad política que es patriarcal y es androcéntrica, se da no solamente porque es un varón el que la custodia, sino porque un varón generalmente custodia los valores que son habitualmente atribuidos a los varones.

Además de esta cuestión de lo público y lo privado, hay una cuestión sobre lo universal y lo particular, sobre lo abstracto y lo concreto, sobre lo racional y lo emocional, sobre la mente y el cuerpo. Lo masculino se identifica con un sujeto racional, que no expresa sus emociones, que desarrolla pensamiento abstracto y no se preocupa por lo más inmediato. Ernesto Sábato, en *Uno y el Universo*, dice que siempre habrá un hombre dispuesto a pensar en el universo aunque se le venga la casa encima, y siempre habrá una mujer dispuesta a pensar en la casa aunque se le venga el universo encima. Es una afirmación totalmente misógina ligada al estereotipo. Él es físico, y aunque en esa época ya había mujeres en la Facultad de Ciencias Exactas, juzga a todas las mujeres como domésticas. Las mujeres se ocupan de las minucias de lo cotidiano y esto no sólo está sexualizado sino también desvalorizado. Estas condiciones le dan más valor a lo público que a lo privado, a las cuestiones universales más que a las particulares, al pensamiento abstracto más que al concreto, a la racionalidad más que a la emocionalidad.

Si una mujer va a discutir su ingreso al mundo público adquiriendo rasgos masculinos, en realidad está asumiendo rasgos valorizados socialmente. Pero si un varón va a romper el estereotipo adquirirá rasgos asociados a lo femenino y degradados socialmente. Para el varón hacer un cambio o ruptura del estereotipo resulta, en general, más difícil, porque va a asumir como valores propios, no aquellos que le van a significar una mayor aceptación social, sino por el contrario los que están denigrados. Rompe por un lado el estereotipo, lo que en general es castigado, pero además lo rompe degradándose en la consideración pública social. Un varón que pone mucho énfasis en lo emocional es no sólo alguien de cuya masculinidad se va a dudar por ser sentimental o elegir actividades que no son las tradicionalmente asociadas a los varones, sino alguien que ha perdido la oportunidad de ser absolutamente racional, abstracto y universalista: en suma, es un traidor a su género.

Dijimos que no sólo ha habido un pacto sexual previo al pacto social, sino también un pacto en el que un grupo hegemónico, androcéntrico, ha marcado una enorme exclusión de la ciudadanía de muchos sujetos. A este pacto lo llamo un “pacto moral” y creo que hay que repensarlo. El pacto social ha sido discutido muchas veces, pero si no repensamos el pacto moral que está debajo de este pacto social, vamos a cometer los mismos errores. Vamos a cambiar las leyes pero éstas van a seguir representando los intereses del mismo pequeño conjunto de sujetos, mientras otros van a quedar sistemáticamente fuera de la protección de las leyes. Por eso la ley penal se usa como control social y no para proteger. Los sujetos violentan la ley porque la sienten como algo que los persigue, no como algo

que los protege. Por lo tanto, el pacto social para ciertos sujetos ya está roto porque el poder no los protege sino que los controla y los excluye.

¿Cómo pensamos un nuevo pacto moral? Un nuevo pacto moral tiene dos aspectos: uno negativo y otro positivo. El aspecto negativo tiene que ver con este renunciamiento a parte de la autonomía que conforma el pacto fraterno, comprometiéndome a no hacer determinadas cosas para poder vivir en sociedad. Esas cosas pueden ser muy elementales, por ejemplo: no mato, no robo, no miento. Son renunciamientos elementales, pero también vitales para que pueda confiar en que soy capaz de convivir con otras personas en una situación de equidad. Me encantaría tener un gobernante que cumpliera estos tres sencillos principios, aunque en los últimos veinte años de democracia (y por cierto en las dictaduras) siempre alguna de estas restricciones ha sido violada. Mi renunciamiento a determinadas acciones para poder convivir con el otro lleva implícito que el otro hace el mismo renunciamiento, por eso hay un pacto. Éste es el aspecto negativo del pacto, porque son las cosas que no voy a hacer. Si estoy furioso no voy a matar al otro, voy a apelar al cumplimiento de una norma, voy a respetar la penalización que se haya propuesta en la comunidad, no voy a utilizar la justicia por mano propia porque ello implicaría romper el pacto. Los sujetos no sienten que quien está en el poder cumple su función de vigilar que el pacto se cumpla, por lo tanto empiezan a incumplir la parte que les toca del pacto fraterno.

El otro aspecto, el positivo, me parece que ha fallado estruendosamente. Es un pacto de inclusión social, que nos diga que el otro o la otra cuentan en la convivencia como un ciudadano o como una ciudadana. Hay que hacer el esfuerzo de salir del estereotipo de qué es el otro o la otra, y ver que son como nosotros. Este pacto requiere una positividad y que tomemos una decisión muy fuerte. Ya hay una decisión tomada acerca de la exclusión, y tiene casi doscientos años. Por lo tanto, si no revisamos ese pacto moral que ya fue excluyente, que ya dejó fuera del pacto de ciudadanía a los negros, a los indígenas, a los mestizos y a las mujeres explícitamente, si no hacemos un contrapacto explícito que sea un pacto de inclusión, donde el otro o la otra me importan en la convivencia y cuentan como ciudadanos, es muy difícil que podamos reformular moralmente el fundamento de un pacto social. Me parece que es mucho más que la condición de mujeres, son todas las otras condiciones de exclusión las que deben ser revisadas y frente a las cuales deberíamos modificar nuestro punto de vista para incluir a esos otros sujetos en un pacto de ciudadanía plena.

Quienes creemos que tenemos ciudadanía plena podemos no vivir esta exclusión en carne propia y no darnos cuenta de la exclusión porque el lenguaje es universal. Sin embargo, hay que hacer un enorme esfuerzo porque cuanto más diversa es la situación de un sujeto más tenemos que cambiar las condiciones del Estado para poder satisfacer sus derechos. Si nosotros respetamos el derecho a circular libremente por el territorio hay un aspecto de libertad negativa. El Estado no debe interferir en esa libertad, no debe crear un Estado de Sitio, no debe poner barreras que impidan circular libremente por el territorio. Pero hay otro aspecto: si hay otros sujetos que requieren condiciones particulares para circular, por ejemplo porque son discapacitados motrices, o niños, o ancianos, yo debo hacer accesible esa circulación, para posibilitar que ejerzan su derecho a circular libremente. Para esos sujetos, basta que el Estado no haga nada para que su derecho sea violado o se transforme en una abstracción. El Estado debe hacer algo diferente por esos

sujetos para que puedan ejercer el mismo derecho. Y lo mismo pasa con muchas diversidades. El mismo derecho, en una sociedad plural, requiere respuestas plurales. Si no las proporciona, basta su inactividad para que sea una omisión. No es meramente que el Estado no interviene, sino que omite la obligación de intervenir, lo que es una falta y es un modo de acción.

Pensemos todas las circunstancias que explicitamos del pacto social. Dijimos que hay un pacto social fraterno que dice: voy a vivir con aquellos individuos que hacen el mismo renunciamiento de autonomía que yo hago. Es decir, no voy a vivir en una sociedad en la cual los otros sujetos no hagan el mismo pacto. Y además estaba el pacto paterno, es decir, no le voy a dar el poder a un sujeto que no me garantice que va a velar por que todos cumplamos este pacto. En primer lugar, hay que discutir el concepto de poder. El poder no es solamente lo que tiene un gobernante y lo que se concentra, sino también la capacidad de acción, la posibilidad de modificar las cosas.

El poder también es el reconocimiento. El reconocimiento también es un factor de poder. Reconocerle o no la condición de poder o de liderazgo a alguien, es un poder que tenemos los ciudadanos y las ciudadanas. El poder se puede ejercer desde todos los lugares donde estamos, no es algo que uno retiene. La fuerza de ese poder se va a modificar según cómo sean las circunstancias. Hay que tener en cuenta que ese poder circula de forma dinámica y que en las interrelaciones que tenemos hay múltiples relaciones de poder, que no existe una jerarquía única de poderes donde hay uno que tiene mucho poder, no se trata de una pirámide sino de una red muy compleja. Eso es lo primero que hay que discutir para no decir que este pacto moral que propongo es blando porque no expresa poder. En realidad, si yo le exijo a un gobernante que garantice la inclusión social para cederle la función de representación, estoy pidiendo algo muy fuerte que no nos ha sido garantizado en los últimos veinte años de democracia. Es una demanda política decisiva; equivale a un reclamo político y no sólo moral. No es moral en el sentido de los sentimientos humanos más básicos o de los principios éticos de la conducta humana, de las cosas individuales o singulares. Estamos pensando en una moral colectiva y en los fundamentos de la política. Es un reclamo político muy fuerte que surge aparentemente del sentido común, que está en todos los discursos, pero que en la realidad no se cumple.

Con respecto a la propiedad privada, lo que se ha hecho es ese pacto excluyente. Repensar un pacto social implica repensar, por ejemplo, los derechos de los indígenas sobre la tierra. Esto no es nada abstracto, estamos pensando en afectar recursos económicos. Con respecto a la propiedad de las mujeres, se ha ido revisando en los últimos años. Pero pensemos que hasta hace muy poco, cuando había un juicio de divorcio por infidelidad, era distinto si se trataba de un varón o de una mujer. En el caso del varón era infiel cuando mantenía manebía, es decir, cuando mantenía económicamente a otra mujer. En el caso de la mujer, era infiel si mantenía al menos una relación sexual fuera del matrimonio. Esto significa que la mujer tenía como obligación, dentro del matrimonio, mantener la legitimidad de la progenie y por lo tanto no podía tener sexo con ningún otro hombre. Pero el varón no tenía esta obligación si la mujer aseguraba la legitimidad de la progenie. Él tenía la obligación patrimonial de sostener económicamente el hogar. Faltaba a su obligación patrimonial en el matrimonio si mantenía económicamente a otra persona. Este estereotipo, que tiene que ver con la propiedad de las mujeres, ha costado mucho cambiarlo

y tiene que ver con el modo en que se garantizaba esa propiedad. El hombre que se casaba con una mujer se garantizaba la propiedad sobre esa mujer.

Cuando se recorta un grupo hegemónico, ese sujeto que va a gobernar lo único que tiene que hacer es garantizarle la preservación de poder a ese grupo hegemónico, con eso alcanza. Va a seguir en funciones mientras preserve lo que en el pacto previo se le reclama: que ese grupo hegemónico no pierda sus derechos, por ejemplo el de propiedad. Claro que esta cuestión de los excluidos y los incluidos es muy compleja. No se trata de un grupito de incluidos y de otros que son totalmente excluidos. Hay entrecruzamientos y el excluido también tiene la obligación de aceptación del otro como un otro que cuenta en la convivencia. Una cosa que me costó aprender durante mi función como Defensora del Pueblo es que los grupos no hegemónicos, por más marginales y vulnerables que sean, pueden llegar a discriminar a otros grupos. Creo que el pacto lo tenemos que hacer todos, es una convicción profunda pero también tiene que ser una acción y una reflexión cotidiana para no dejarnos llevar por la impronta cultural dominante que es excluyente.

Rawls y Nozick son contractualistas contemporáneos, dos filósofos (Rawls más liberal y Nozick más conservador) que dan una pista para pensar filosóficamente cómo se podría hacer este contrato. En el caso de Rawls tiene un libro que se llama *Teoría de la justicia* del año 1970, donde trata de presentar una idea del pacto social a través de una definición del sentido de justicia. Dice que para que podamos tener un sentido de justicia que no deje a algunos fuera del ejercicio de sus derechos tenemos que definir la justicia de manera que refleje los intereses de todos, porque de lo contrario la justicia se define por los intereses de los que tienen el poder y muchos quedan fuera del ejercicio de sus derechos. Él se refiere a una situación originaria, que es un momento mítico, el momento en el cual se va a hacer ese pacto de definición de la justicia. Es como cuando nos preguntamos cómo empezó el lenguaje. El lenguaje es parte del pacto humano. Los seres humanos viven en sociedad y eso es lo que posibilita que tengamos la convención de un lenguaje común. Y el lenguaje común a su vez posibilita que vivamos en sociedad. Pero no hay un momento histórico en que personas que no tenían lenguaje se sentaron y dijeron “inventemos el lenguaje”. Hay un momento mítico que se puede reconstruir pero no se pretende que de hecho haya sido así.

La situación original es una situación hipotética y Rawls dice que en ella los sujetos están bajo el velo de la ignorancia, son los sujetos que van a definir la justicia. ¿Qué quiere decir que están bajo el velo de ignorancia? Que ignoran qué lugar ocupan en la sociedad. Ignoran qué lugar ocupan en la sociedad para no definir la justicia movidos por el interés en preservar las ventajas que le podría dar el ser ricos, ser blancos, ser educados, o por la desventaja de ser analfabetos o pobres. Para no inclinarse por aquello que es su interés particular, están bajo el velo de ignorancia, no saben cuáles son sus condiciones. ¿Y quiénes son esos sujetos que van a hacer el pacto de definición de justicia bajo el velo de ignorancia? Rawls dice: es un conjunto de patriarcas cabeza de familia.

Con esta definición, Rawls está dejando dos condiciones, que por cierto expresan intereses tan fuertes como antiguos, fuera del “velo de ignorancia”: la condición sexual del sujeto y la forma de la familia patriarcal. Quiere decir que estas condiciones no serán alcanzadas por la definición de Justicia, aparecen como naturales. Parece mentira que la

ceguera ideológica haya durado tantos siglos: en esta situación originaria el jefe de familia representaba los intereses de toda la estructura, como si fueran homogéneos. Nuevamente (pero ya a final del siglo veinte y con el movimiento feminista en acción) las mujeres quedamos fuera del pacto.

La invitación es entonces a repensar los fundamentos necesarios de todo pacto social en un pacto moral. Comprender en qué consiste, advertir la continuidad de un pacto de ciudadanía hegemónico y excluyente atravesando cambios políticos de apariencia muy divergente. Tomar una decisión profunda a favor de un nuevo pacto moral, esta vez incluyente, e imaginar los cambios que deberían sobrevenir en la política y en la vida cotidiana para que los derechos de ciudadanía fueran genuinamente universales. Y fundamentalmente comprometer nuestras acciones presentes y futuras en alcanzar este nuevo pacto.