

Ética ciudadana y ética profesional: dilemas de una convergencia necesaria

Santiago Kovadloff

En tiempos pasados, la posibilidad de que personas del campo de la filosofía y la literatura compartiéramos con profesionales de otras áreas la necesidad de una reflexión conjunta no era tan habitual como lo está empezando a ser ahora. Me ha tocado en los últimos años, cada vez con más frecuencia, tener por interlocutores a mujeres y hombres que provienen de campos en principio aparentemente ajenos al mío (p. ej., ingenieros mecánicos, investigadores del petróleo, banqueros). Y uno se pregunta a qué se debe este hecho del intercambio creciente entre personas que se desempeñan en terrenos aparentemente tan alejados unos de otros. El motivo principal, a mi entender, es la crisis de los valores que dan sustento a la identidad cívica y a la consistencia institucional de la República.

Me parece que este repertorio de problemas compartidos ha empezado a ganar –en la conciencia colectiva– un relieve que fuerza, estimula y hasta exige el acercamiento entre individuos que, si bien actúan en distintas áreas, comprenden, cada vez con más profundidad y a veces con dramatismo, que integran un mismo escenario orquestal desde el punto de vista de lo que implican las nociones de ciudadanía y de responsabilidad cívica. En buena hora que así sea, porque esto implica que empezamos a comprender que la posibilidad de un desempeño eficiente en el área que hemos elegido para actuar o en aquella en la que traducimos nuestros intereses vocacionales, exige –ante todo– un repertorio de reglas claras acerca de la significación del otro, del compromiso ético con el otro y de las responsabilidades cívicas que implica el hecho de integrar una comunidad.

Es en el marco de esta preocupación, de este desvelo y de esta necesidad, que quiero yo inscribir la exposición que voy a llevar adelante hoy, y a la que pondré, en lo que hace por lo menos a su primera parte, bajo un epígrafe de un gran físico inglés

del siglo pasado: Sir Eddington, discípulo de Einstein en infinidad de cuestiones y una personalidad creadora notable en el desempeño de su propia investigación. Como era inglés, tenía un humor indiscutiblemente característico de su cultura. Él llegó a decir esto que constituye el epígrafe del cual les hablo: “Todo físico sabe que su mujer no es más que un conjunto de átomos y de células; ahora bien, si la trata así, la pierde”.

Efectivamente es gracioso, pero ante todo es lúcido. ¿Quién se pronuncia de este modo? Un físico. Podemos decir, hasta cierto punto con propiedad, un hombre de laboratorio, un especialista. Este hombre nos viene a decir –creo yo en un terreno metafórico lleno de espíritu– que el riesgo fundamental que corre un especialista es confundir el escenario de lo real con el espacio dentro del cual se desempeña como profesional. Es decir que la idoneidad profesional que puede desplegarse entre cuatro paredes no puede ser –en principio– la que provea el repertorio de pautas con las que aproximarnos a una realidad que excede la especialización. No vivimos en un mundo especializado. La realidad no se ha capacitado en términos de especialización. El episodio terrible del Japón lo prueba. La realidad excede el campo del saber específico que cada uno de nosotros posee o trata de poseer. Lo real es un excedente de la especialización.

Oscar Wilde –que no era inglés pero era irlandés– señala en este sentido algo que también vale la pena recordar. Él decía que es conveniente, prudente, ser un poco improbables. Frente al espejo es, tal vez, razonable tratarse de usted cada tanto. Porque hay un abuso de familiaridad en la comprensión que tenemos de eso que se despliega bajo la palabra *yo*. “Sí, porque yo...”, ajá. Lo que la palabra *yo* connota es de una complejidad que excede la familiaridad que habitualmente nos tributamos, no solo por cuestiones de narcisismo, sino también y fundamentalmente por un abuso de familiaridad. Lo real, de igual modo, no cabe por entero en los parámetros con que solemos mirar las cosas. Y uno de los beneficios del intercambio transdisciplinario o multidisciplinario es la posibilidad de ser desmentido, desmentido en la ilusión de que tenemos una visión suficiente acerca de lo que nos importa comprender.

Malebranche, que fue sin duda alguna uno de los notables pensadores del siglo XVII francés, fue discípulo de Descartes. Y cuando publica su tratado de teología, en el cual combate las ideas de Descartes a propósito de Dios, lo hace bajo una dedi-

catoria que dice lo siguiente: “Le debo al señor René Descartes el rigor que he podido alcanzar en el despliegue de mi pensamiento y el fervor con que lo combato”. Eso es un discípulo. Un discípulo es entonces, en esencia, alguien que no tiene el deber de coincidir con nosotros, sino de sostenerse en una calidad enunciativa de sus propias ideas, que recuerde el buen trato que recibió de su maestro para exponer ideas que acaso no sean las suyas. Esto se llama convivencia.

El don de convivencia es la condición *sine qua non* de toda disidencia fructífera. Hoy nuestro país vive circunstancias sumamente difíciles e inciertas porque la discrepancia no se despliega en el marco de la convivencia, pero no es solo una situación que afecta a la Argentina. Estamos en un momento histórico en el cual pareciera que la necesidad de compartir convicciones que dan vida al bien común ha sido sustituida por la necesidad de imponer convicciones que reducen el bien común a la unilateralidad de un punto de vista.

La sociedad de los especialistas, sin la cual no podemos vivir, nos pone de manifiesto dilemas que ha generado la especialización. Uno de ellos es, pues, la insuficiencia del punto de vista estrictamente especializado.

En el campo de la medicina este fenómeno se advierte con particular dramatismo, porque una de las tendencias de nuestro tiempo –en lo que hace a la salud– es dejar de concebir al enfermo como un sujeto que protagoniza sus padecimientos, para reducirlo a los síntomas del pesar que lo aflige. De esta manera, más de una vez en el mundo hospitalario escuchamos, no sin angustia, frases del estilo “en la 207 –por la habitación– hay un hígado inflamado”. Médicos que guardan silencio ante la demanda del paciente que quiere ser oído como sujeto, vuelven a tomar la palabra para que se les especifique la zona del padecimiento y no la calidad del sufrimiento que ese padecimiento ocasiona a quien lo protagoniza.

Esta opacidad creciente del sujeto va acompañada, al mismo tiempo, de un perfeccionamiento objetivo extraordinario en el campo de la tecnología. Nos toca vivir un tiempo incomparable desde el punto de vista de los avances objetivos. Pero el interrogante fundamental que debemos plantearnos es si la subjetividad, en su despliegue, acompaña ese desarrollo objetivo o, en alguna medida, se ve afectada y subestimada por la unilateralidad de la eficacia en desmedro de la ética.

La relación entre ética y eficacia es, posiblemente, uno de los parámetros principales que debemos considerar a principios del siglo XXI. Sabemos infinidad de cosas. Hemos disuelto en cierta medida el espacio y el tiempo gracias a la tecnología de punta. ¿Pero quién protagoniza esta experiencia de saber creciente? ¿Un sujeto responsable que busca la conciliación entre ética y eficacia, o un individuo que reduce a la noción de eficacia las responsabilidades de su subjetividad?

También pertenece a Oscar Wilde una anécdota deliciosa que no puedo privarme de contarles, porque hace a la sustancia de lo que quiero plantear. Oscar Wilde visitó los Estados Unidos por primera vez a fines del siglo XIX como consecuencia de la celebridad de la que gozaba como dramaturgo y como escritor de ficciones. Al llegar al puerto de Nueva York lo esperaba un grupo de admiradores muy nutrido, entre los cuales figuraban algunos empresarios. Al recibirlo, ese grupo de empresarios no solo sumó un frondoso ramo de flores a las que él ya había recibido, sino que le propuso que se aproximara a una habitación contigua donde querían mostrarle algo verdaderamente notable. Lo llevaron hasta allí y le mostraron una caja de madera empotrada en la pared que tenía una manivela de bronce sobre el lado derecho, dos sostenes de hierro en la parte superior – sobre la que descansaba un tubo de metal – y, en el centro frontal de la caja, un disco con números que iban del 0 al 9. Uno de los empresarios le dijo: “Señor Wilde, si levanta el tubo, lo aplica al oído, mueve la manivela y disca aquí, en menos de dos minutos, usted estará hablando con Boston. Esto se llama teléfono”. “Ajá”, dijo Wilde. “Ajá, y dígame, ¿hablando de qué?”

Quien vea lo que digo como una apología de la etapa pretecnológica, se equivoca con relación a lo que pretendo decir. La cuestión de fondo es saber qué hacemos con lo que sabemos; al servicio de qué concepto de vida ponemos lo que sabemos. Porque cuando el saber queda en manos de una concepción subjetivamente anémica desde el punto de vista ético, la responsabilidad de conocer se reduce a la noción de eficacia éticamente liberada de toda responsabilidad. Este es uno de los dramas de nuestro tiempo.

Quisiera entonces, siempre con vistas a caracterizar o subrayar las responsabilidades éticas que nos corresponden en el plano profesional y en el plano cívico, recordarles de qué modo el concepto de progreso se incorpora a la tentativa de esta reflexión sobre la relación entre ética y eficacia.

Podemos decir que, desde el siglo XVI en adelante y hasta bien entrado el siglo XX, preponderó entre nosotros un concepto de progreso que concebía a la eficacia del saber como la capacidad evidenciada de resolver problemas. Progresar significaba liquidar problemas, aportar soluciones. Supongamos que la superficie de esta mesa pudiese ser homologada a la realidad y, si venimos desde mi izquierda hacia mi derecha, progresar significa ir cubriendo este terreno de incertidumbres con certidumbres capaces de aniquilar lo problemático que la realidad pueda encerrar. El positivismo se ocupó de concebir el progreso como sustracción de lo real al campo de lo problemático. Y esto, mediante soluciones aportadas que permitieran apaciguar –digamos así– el énfasis de la pregunta en favor de la supremacía de la respuesta.

El desarrollo de las ciencias físico-matemáticas a principios del siglo XX permitió que irrumpiera, poco a poco, un concepto de progreso que acaso sea el más fructífero para nutrir las inquietudes que nosotros tenemos hoy, mediante planteos que puedan tener más perspectiva de desarrollo.

Lo que la ciencia físico-matemática aportó es la evidencia de que hay progreso allí donde una solución ganada implica la irrupción de un dilema insospechado. O sea, ganamos una solución, pero el hecho de alcanzarla pone en evidencia un nuevo campo problemático. Sabemos que progresamos porque descubrimos, simultáneamente, lo que hay que resolver y cómo y –al unísono– lo insospechado que, en el orden problemático, ha dejado a la vista esa misma solución.

Este concepto del saber es extraordinariamente estimulante. En términos de la vida personal se advierte con facilidad por qué. Nosotros no aspiramos, aunque a veces abusamos de la expresión contraria, a tener hijos sin problemas. Decimos “yo quisiera que mi hijo no tenga problemas”. “¿Cómo estás?” “Bien, no hay drama”. Son expresiones de la vida coloquial que irrumpen, y a la reflexión de un pensador siempre resultan sugestivas.

No tener problemas es ser un difunto anticipado. Si alguien quiere a alguien, nunca le deseará que no tenga problemas sino que tratará de advertir si la calidad de los problemas que tiene es interesante. Yo no quiero hijos sin problemas; quiero que al transitar de la adolescencia a la adultez –como de hecho ya lo hicieron prácticamente todos ellos– estén situados allí donde la capitalización de la experiencia les haya ensanchado la calidad problemática que les toca enfrentar.

En el orden psicopatológico no podemos pretender tener una neurosis, como diríamos con voz romántica, *muy personal*. Nadie es un neurótico original. Las neurosis son más o menos parecidas. Lo que distingue a lo neurótico que somos es el modo en que enfrentamos las patologías que compartimos.

Del mismo modo, en el orden del conocimiento, podemos decir que hay naciones que tienen problemas graves, y al unísono tienen problemas interesantes; y hay naciones que tienen primordialmente problemas graves que no son interesantes.

Las naciones que tienen problemas graves que a la vez son interesantes son las naciones que, mediante su desarrollo, modifican la calidad de lo que les toca transformar para poder afianzarse en su identidad nacional. Hay muchos ejemplos, entre ellos podríamos advertir el de los Estados Unidos de América. Posiblemente Estados Unidos sea una de las naciones donde el prejuicio racial esté más arraigado. Durante muchos años, el desprecio étnico por los negros ha sido profundo y aún lo es. Pues bien, ese país tiene un presidente negro. Logra hacer eso: logra sustraerse a la unilateralidad del prejuicio para alentar, mediante la concepción de la política, el otorgamiento de la más alta investidura nacional a un hombre de color. Y se supera a sí mismo mediante estos procedimientos. Ciertamente, Estados Unidos está permanentemente expuesto a la corrupción y a la arbitrariedad de las guerras que son escandalosamente injustas. Pero a la vez tiene una estructura parlamentaria, una estructura jurídica que permiten desempeñar lo que una democracia tiene que desempeñar permanentemente, que es una lucha incesante por la vigencia de la justicia. Porque lo que distingue a la democracia de los totalitarismos, en ese sentido, es que en los totalitarismos la justicia –entre comillas– se instaure de una vez para siempre, y en las democracias se lucha permanentemente por su mejoramiento.

Este tipo de ejemplos que traigo a colación no son suficientes, pero en parte indican la dirección hacia la que quiero orientarme con lo que digo. Las sociedades que tienen problemas graves, y al unísono problemas interesantes, son las que van cambiando el repertorio de los desafíos históricos a los que están enfrentadas. Las naciones que, en cambio, tienen primordialmente problemas graves y no tienen primordialmente problemas interesantes son aquellas que tienden a lo repetitivo. Es decir, al no renovar su repertorio problemático, tampoco renuevan los enfoques mediante los cuales los analizan. Es así

como el pensamiento se envilece y las consignas reemplazan a la reflexión.

Podemos decir que el espacio político, el escenario donde se tramitan los conflictos políticos de una nación, pone en evidencia la calidad problemática de un país. Porque el lenguaje en el que esos conflictos se tramitan dice mucho acerca de los recursos éticos con los que cuenta una dirigencia para poder enfrentar los problemas que tiene que encarar.

Desde el punto de vista estrictamente expresivo, lingüístico, conceptual, nosotros advertimos que la nuestra es una nación que tiene problemas más graves que interesantes, porque no renueva su repertorio problemático, porque está más cerca del siglo XIX que del XXI.

Esto es un indicio de extravío ético. Es un indicio de extravío institucional. Lo que se paga al no tener instituciones que puedan orientar la comprensión de la experiencia política en un marco constitucionalmente claro, se traduce en la preeminencia de individuos que parecen reducir a su persona y a sus aportes el alcance de la realidad y del futuro político de una nación.

Entonces, en ese marco, podemos decir que el progreso que debe buscar una nación para poder estar a la altura de su desarrollo es el que ponga el acento en el descubrimiento creciente de problemas nuevos.

En el orden literario también vale una analogía, y como escritor lo sé. Muchas veces se dice de quien escribe que ha publicado una nueva novela. La pregunta que cabe es si es realmente nueva. Que publique una más no significa que publicó una nueva novela. Una novela es nueva cuando, en ella, quien ha escrito supera el repertorio problemático que ha presentado hasta ese momento mediante una formulación que remoja su concepción de las cosas y le permite al lector vivir algo fresco, inesperado, fructífero, precisamente por su singularidad. De modo que una novela más no es una novela nueva.

De igual manera, en un régimen político que es ajeno al concepto del progreso, tanto en su desarrollo cultural, social como institucional, una nueva autoridad no necesariamente es lo mismo que una autoridad nueva. Necesitamos un pensamiento más fecundo para que el repertorio problemático vuelva a surgir en la Argentina, en el caso nuestro, como un indicio de desarrollo.

Muchas veces enfatizamos o advertimos que se enfatiza en la vida política de nuestra sociedad, la preeminencia de las res-

puestas sobre las preguntas. Rara vez escuchamos en boca de un dirigente que tenga más preguntas que respuestas. En general, urgidos como vivimos, estimamos las respuestas mucho más que las preguntas. Pero no advertimos que, muchas veces, las respuestas que nos surgen son el resultado de la imposibilidad de preguntar con fecundidad. ¿Qué significa preguntar? Las preguntas no preceden a las respuestas cuando son verdaderas preguntas. Las verdaderas preguntas provienen de respuestas insuficientes. Una pregunta es falsa cuando pregunta por algo que se sabe en general y uno ignora. Por ejemplo, ¿qué hora es? Yo lo ignoro, pero es evidente que los demás lo saben y me informarán acerca de esto. ¿Qué día es hoy? ¿Lunes o martes? No, hoy es lunes, hoy es martes.

Cuando se pregunta por algo que se desconoce pero que forma parte de un saber consensuado como verdadero, en verdad no se está preguntando. La pregunta que acusa desinformación no es una auténtica pregunta. La verdadera pregunta es aquella que no tiene respuesta en el saber consensuado. Es decir, una pregunta que no pide una respuesta preexistente sino que induce a buscar una respuesta aún no constituida.

En el orden filosófico les doy solo tres ejemplos, muy intensos pero solo tres: quién soy, por qué debo morir, qué es la libertad. Nadie puede levantar la mano con contundencia para decir: “Yo le explico, mire...”. Solo la demagogia, solo el encubrimiento de la densidad conceptual que estas preguntas encierran es el que induce a creer que podemos presumir que existe alguien que puede venir a aplacar la responsabilidad colectiva de buscar lo que parecería estar en manos de un solo individuo.

Los auténticos liderazgos, en el orden político, son liderazgos que promueven la responsabilidad colectiva por la construcción de un conocimiento inexistente. Nunca reducen al propio saber, a la condición hegemónica del propio saber, la presunción de que el camino debe ser obedecido por los demás y establecido por uno.

En esa medida, entonces, yo diría que la concepción del progreso hacia la que debemos dirigirnos en el presente supone también otra concepción del profesionalismo. El Presidente de esta Casa, que me precedió en el uso de la palabra, lo dijo con sus propios planteos, con su propia enunciación. Un profesional cabal no solo es alguien que sabe mucho acerca de sus derechos y de sus responsabilidades profesionales; es alguien que también sabe de qué modo el ejercicio de su actividad específica lo une o

lo desune, lo acerca o lo aparta de sus conciudadanos. Porque ejercer una profesión debidamente es poner en juego la calidad cívica de nuestra convivencia.

Creo yo que es muy importante entender que la eficacia no puede ser la última instancia de lo verdadero. Si está disociada de lo ético, la eficacia es éticamente irresponsable. Voy a un ejemplo muy rotundo: eficaces fueron los nazis al eliminar en cuatro años a seis millones de personas. Eso es eficacia, porque hay que estar muy bien organizados para llevar adelante esa tarea. Ahora, bien sabemos todos de qué estoy hablando. Si la eficacia no está supervisada por el mandato de la ética, que hace del prójimo un ser indispensable para mi propia constitución, culmina en este encauzamiento del saber hacia el campo de la desmesura. De la desmesura política, de la desmesura ética, de la desmesura social, de la desmesura religiosa, porque hoy también advertimos la desmesura en las formas que el dogmatismo toma en el campo de la fe.

¿Qué distingue, en este marco problemático, a la globalización actual de aquellas que la precedieron? ¿Y en qué medida la globalización actual nos está dando pautas acerca de lo que ética y cívicamente se exige de nosotros como profesionales de distintos campos? El término está de moda desde hace mucho, pero menos de moda está la posibilidad de advertir que esta no es la primera globalización que conoce la civilización humana.

La primera globalización que conocemos en Occidente es la romana. Roma es la primera nación, o el primer proyecto imperial cabal que, al desplegarse, impone la convicción de que hay un solo mundo: *urbi et orbi*, esta idea profundamente arraigada en la civilización romana de que aun estando lejos se forma parte del centro, de que Roma queda en todas partes. Este es el primer proyecto de globalización que tuvimos nosotros en Occidente.

A él le sigue un segundo proyecto, antitético con este desde el punto de vista de los recursos empleados para llevarlo a cabo, que fue el proyecto cristiano. La idea de que se es cristiano con independencia del lugar en el que se esté; que no es la nacionalidad o el sitio, el *locus* que se ocupa, el que da la instancia decisiva de la identidad, sino la fe. El hombre de fe pertenece al mismo espacio que aquel que comparte con él sus creencias y ocupa otro. El cristianismo católico quiere decir eso: universal. Esta es la segunda forma de globalización que conoce nuestra civilización.

La tercera la introdujo la Modernidad mediante el concepto del llamado *Nuevo Mundo*. Cuando se empiezan a producir las navegaciones que llevan a cabo los descubrimientos fundamentales que todos conocemos, lo primero que hace Europa es inscribir su lectura de lo nuevo en el marco de los parámetros de lo viejo. Traduce lo que encuentra a los criterios propios. No podía ser de otra manera. Colón va a la India, no viene a América, porque América no tiene estatuto significativo en el marco de la cultura de su tiempo. No se encuentra con indios, se encuentra con hindúes. No los escucha hablar en una lengua ajena sino en uno de los dialectos de la India que su traductor no conoce.

Es famosa la anécdota que cuenta magníficamente Bartolomé de las Casas. Colón llega con su intérprete y se pone a conversar con los indios de Santo Domingo, el intérprete escucha. Colón le pregunta: “¿Qué dijo?”. “No sé, ese dialecto de la India no es ninguno de los trece dialectos que yo conozco”. “Pero no puede ser”, le dice Colón, “usted tiene que entenderlo”. Y el hombre le reitera que no entiende. Entonces Colón le pregunta al jefe indio con el que estaba conversando: “Gran Khan, Gran Khan”. Y el indio le dice: “*Wananami*”. “Entonces”, dice Colón, “es acá”. No escucha lo que oye. Lee en lo que escucha lo que quiere. Engloba, abarca, reduce lo real a la experiencia de lo édito; no le hace lugar a lo inédito. Esta nueva forma de concebir lo inédito implica inscribirlo en el campo de lo conocido y esto le da vida a una tercera forma de globalización. Por supuesto que la complejidad del problema es mucho mayor y, justamente de esa complejidad, surgirá la necesidad por parte de los americanos de ser considerados como tales trescientos años más tarde.

La cuarta forma de globalización, que precede a la nuestra, es la Revolución Francesa. La Revolución Francesa instauro la convicción de que un hombre es digno en la misma medida en que es un ser humano y con independencia de cualquier otro atributo de clase o de origen. Es un hombre, es humano. Aún las mujeres no formaban parte de la humanidad, pero ya estábamos en marcha. La Revolución Francesa no contempla especialmente la condición humana de las mujeres, pero digamos que todo no se le puede pedir, al mismo tiempo, a nadie ni a ningún proceso revolucionario. Más tarde, por suerte, las cosas se equipararon. Pero lo que se inicia con la Revolución Francesa es esta idea de que hombres hay donde nacen y no donde las jerarquías sociales o de clase determinan que los hay. En conse-

cuencia, la Revolución Francesa instaura un concepto global de lo humano que ha sido decisivo para la evolución de las sociedades actuales.

Nuestra globalización tiene otros rasgos distintivos. Uno de ellos es la abolición del espacio en sentido comunicacional. Por primera vez desaparece, en la noción de simultaneidad, la idea convencional de espacio. Ahora podemos estar, en simultáneo, aquí y –si hubiese en juego recursos tecnológicos necesarios– conversando con Canadá.

La abolición del espacio, la irrupción de la simultaneidad, el desarrollo extraordinario de una tecnología que pone entre paréntesis que ahora sea a la vez de día y de noche en el lugar hacia el que hablamos, introduce un cambio notable en cuanto a la sujeción del hombre a los parámetros de la naturaleza. La naturaleza ya no impone sus parámetros en términos de distancia. Es la tecnología la que administra los parámetros de la naturaleza. Y en términos de tiempo y de espacio esta revolución ha contribuido precisamente a que, mediante la tecnología, podamos ensanchar el campo de protagonismo simultáneo entre los hombres.

Del lado de los beneficios objetivos esto es notable. Del lado de los dilemas subjetivos que esto crea hay mucho para considerar. Es decir, hay mucho que rever porque, evidentemente, una de las condiciones de posibilidad del desarrollo cualitativo de nuestra especie es la preservación de nuestras diferencias subjetivas. Si podemos parecernos es porque no somos iguales. Si fuéramos iguales, no nos pareceríamos; seríamos lo mismo. Podemos parecernos porque hay una dimensión de la singularidad propia que es irreductible a lo genérico. Todos aquí somos seres humanos; todos aquí compartimos un sinfín de características comunes; pero el auténtico fenómeno que debe ser considerado es esta coincidencia o simultaneidad entre lo genérico que compartimos y la irreductible singularidad de cada uno que nos otorga la posibilidad de no ser confundidos.

Cuando una globalización cae en manos de la tecnocracia, la subjetividad indispensable corre el riesgo de convertirse en un pretexto a ser soslayado en nombre de la objetividad indispensable. Se requiere que nos parezcamos también en el orden interno, y que hablar con uno de nosotros equivalga a hablar con todos.

Hay una forma del totalitarismo tecnocrático que consiste precisamente en reducir las singularidades a las pautas de la

objetividad prescindible. Confunde los deberes que todos tenemos en común y también en los que nuestra subjetividad debe estar inscrita, con aquellas instancias de la vida personal que no pueden ser invadidas por la vida colectiva, como si esto implicara una jibarización del ser propio.

Un hombre no es la ropa que se pone, mientras que la publicidad insiste en lo contrario. Un hombre no es la lengua que habla sino el modo en que habla su lengua. Un hombre no pertenece a una nación porque ha nacido en el territorio concebido como propio de esa nación; un hombre tiene la nacionalidad que tiene según el modo como encara las responsabilidades y posibilidades que esa identidad le brinda, con los recursos que su subjetividad le provee.

En consecuencia, el camino de una globalización cabal, sin rehuir aquellas uniformidades que en el orden objetivo son indispensables, debe alentar la potenciación de los recursos subjetivos que permiten que cada uno participe con protagonismo y responsabilidad en la asunción tanto de las tareas colectivas como en el despliegue de su vida privada.

Por eso globalización y democracia exigen una reconsideración crítica en nuestro tiempo. Vivamos en un mundo más integrado, pero preguntémonos a qué costos lo vamos a hacer, con qué exigencias queremos llevarlo a cabo. En ese marco, la democracia, el republicanismo democrático –si me permiten enunciarlo así– es un recurso extraordinario para el doble fortalecimiento de la responsabilidad subjetiva y de la inscripción de ese protagonismo subjetivo en el marco del bien común. Porque una democracia se constituye como tal en la medida en que alienta la construcción de espíritu crítico en quienes se van a desempeñar con solidaridad. Puede ser que esta tarea sea infinita, y yo espero que lo sea. No hay nada más inquietante cuando se tiene sensibilidad democrática que creer que ya hemos llegado. Las democracias tienen que ser imperfectas. No son imperfectas porque no alcanzan lo que quieren; tienen que ser imperfectas para buscar lo que quieren incesantemente.

La tarea de un demócrata es el insomnio. Tiene que estar despierto fuera de hora para buscar incesantemente –y fuera de los riesgos de un sueño desmedido y de un cansancio desmedido de los sueños también– lo que se debe buscar. Hoy advertimos un hondo cansancio de la democracia; un cansancio muy hondo que está vinculado a la fatiga que, en una sociedad fuertemente masificada por las pautas publicitarias de la homogeneidad,

produce la responsabilidad subjetiva, el espíritu crítico. Advertimos ese cansancio en el desaliento de la educación. Advertimos ese cansancio en la transgresión de las normas que impone la Justicia a quienes gobiernan. Cansancio, y el cansancio es el preámbulo del totalitarismo. Porque el totalitarismo hace un aporte extraordinario a quienes están cansados de su responsabilidad crítica: los libera del deber de pensar. Los libera de la pasión del espíritu crítico y de la posibilidad fecundísima de volver a interpretar.

¿Cómo disociar este repertorio de valores cívicos de las responsabilidades profesionales si su cumplimiento también se exige en el campo profesional? Sin duda necesitamos hombres y mujeres mejor instruidos. Pero no confundamos nunca el saber estrictamente técnico del que no podemos prescindir, con la sabiduría indispensable que implica la conjugación de ese conocimiento especializado con los deberes de una subjetividad responsable y una solidaridad social indispensable.