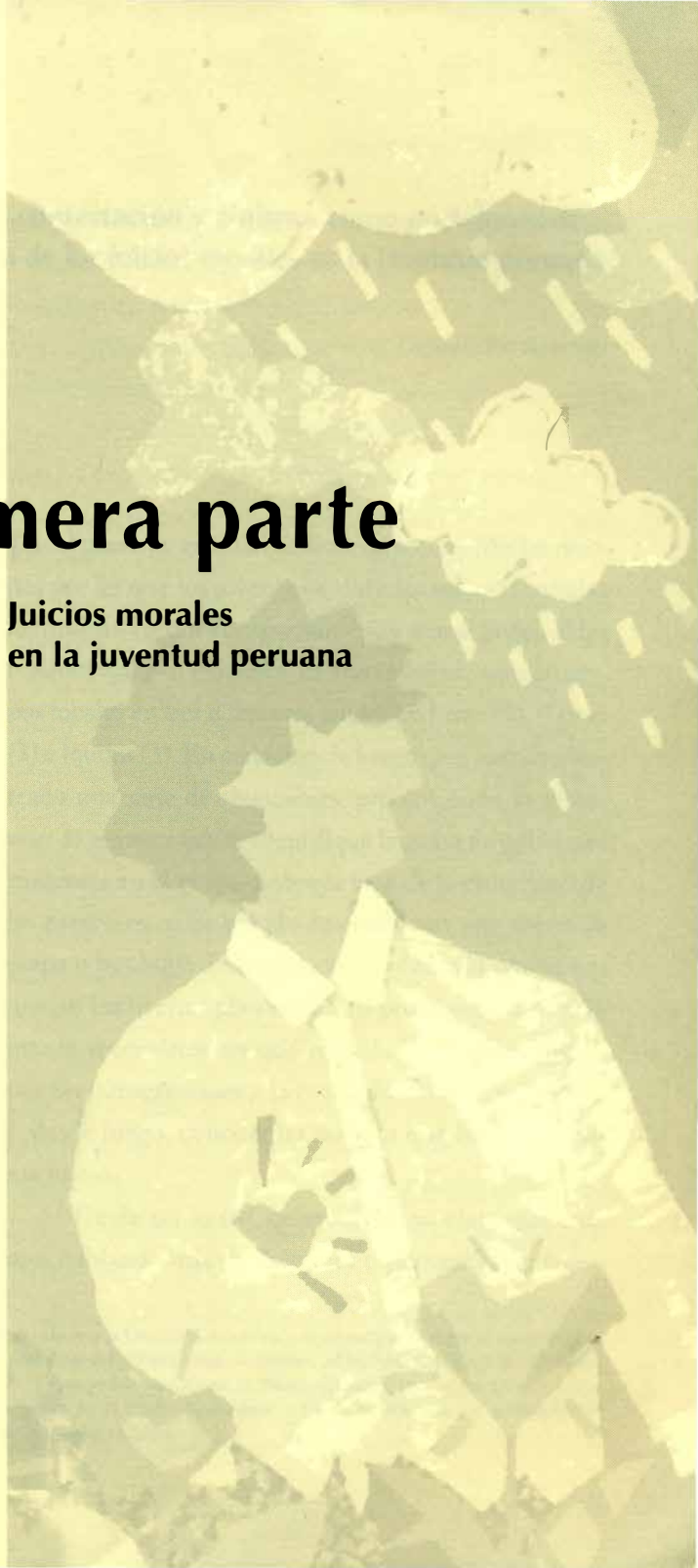


Primera parte

Juicios morales
en la juventud peruana



Moralismo, contestación y cinismo como posiciones de enunciación de los juicios morales en la juventud peruana

Gonzalo Portocarrero

En el presente análisis¹, se trata de reconstruir las razones por las que los jóvenes de distintos sectores sociales identifican ciertos comportamientos como justificables o injustificables. Para ello, hemos trabajado con 10 grupos focales en tres diferentes ciudades: Lima (4), Cusco (3) e Iquitos (3). En cada uno de los grupos, hemos planteado una serie de situaciones, promoviendo su discusión de manera que se identifique la gama de opiniones existentes en el grupo. Sobre la base de la pluralidad de los pareceres, se ha tratado de configurar una suerte de mapa o tipología de las posiciones desde la que se enjuician los hechos planteados. El propósito era básicamente reconstruir en qué medida los jóvenes justifican las transgresiones a la moral dominante o pública, y, desde luego, conocer las razones que fundamentan sus juicios.

Desde un inicio, quiero dejar en claro que estamos hablando más de “vectores o posiciones de enun-

1. El autor quiere agradecer a la Dirección Académica de Investigaciones por el apoyo económico que hizo posible el trabajo de campo. Asimismo, a Eloy Neira y Eliana Elías, Directora de Minga-Perú, cuyo apoyo fue crucial para el trabajo en Iquitos. Igualmente a Eleana Llosa, que dirigió los grupos en el Cusco. Finalmente, a Carla Lecaros, que me acompañó y/o dirigió varios de los grupos en Lima.

ciación” que de personas. La distinción es clave, pues una persona puede cambiar su juicio u opinión y seguir siendo, en lo fundamental, la misma. Los “vectores o posiciones de enunciación” son hechos sociales en el sentido de disposiciones típicas que una persona puede adoptar con mayor o menor firmeza. En cualquier forma, es necesario decir que parto de una concepción de la subjetividad como una realidad compleja, fragmentaria; tensionada entre pulsiones y mandatos sociales, pero, pese a todo, “imputable”; capaz de responder de sí, responsable ante los otros —hasta cierto punto al menos. Los juicios y opiniones, desde esta concepción, no deben ser entendidos como “últimas palabras” o “verdades” que comprometen la entera subjetividad. Pero, yendo al otro extremo, tampoco podemos valorar en estos juicios hechos casuales que nada significan. Sin duda, se puede presumir la existencia de relaciones características entre los juicios morales y, de otro lado, los afectos y la conducta de la gente.

A partir de una revisión incesante de lo dicho en los grupos focales, y de un conjunto amplio de lecturas, he considerado sugerente distinguir tres “posiciones de enunciación”, tres perspectivas desde donde se elaboran los juicios morales. La primera conviene nombrarla “moralista” y definirla como un apego irrestricto a las normas. Las normas se “aplican” de manera que las conductas se justifican cuando se corresponden a esas normas, y no se justifican cuando las transgreden. En este marco, la única reflexión que cabe es la que vincula una conducta con la norma que la (des)autoriza. La segunda posición la hemos llamado “contestataria”, pues, efectivamente, contesta la universalidad de las normas en función de analizar las circunstancias concretas que definen una situación, el contexto de una acción. Entonces, bien pudiera ser que la prudencia o la necesidad haga eventualmente aconsejable el transgredir una

norma. La vigencia de las normas puede ser “contestada” o “relativizada” en función de la particularidad de una constelación de hechos. Para la tercera posición, la “cínica”, la ley no suscita ningún sentimiento de obligación, de manera que se justifica como bueno todo lo que conviene a los fines personales, todo lo que incrementa el goce propio.

El moralismo postula la idea de “obligaciones absolutas” integradas en un código donde no hay margen a duda. Es decir, habría un universo jerarquizado de valores y normas que los individuos debemos aplicar. Ese código garantizaría la justicia y la estabilidad social. La referencia teórica de esta posición estaría en una cierta lectura de Kant donde el “imperativo categórico” permitiría resolver cualquier dilema de manera que solo habría un curso de acción admisible y moral. La posición contestataria, con su rechazo a cualquier absolutismo moral, ha sido teorizada por autores como Bajtin, Ricoeur y Badiou, aunque tiene en Aristóteles su referente último. Finalmente, la posición cínica, donde el propio goce es el único deber, encuentra en Sade su referente más conspicuo. No está demás fijar desde el inicio mi posición. Pienso que tanto la posición moralista como la cínica implican una abdicación de la condición de “sujeto”, de persona responsable capaz de dar cuenta de sí. En el primer caso, se produce una suerte de robotización, el individuo es una extensión de la ley. En el segundo, el sujeto se convierte en un canalla, en una máquina de goce, en un desalmado, en alguien que no siente la necesidad de justificar nada de lo que hace ante nadie.

Antes de comenzar el análisis, conviene recalcar que las figuras del moralista, del contestatario y del cínico influyen en la subjetividad de todos. Cada uno está habitado, en distinta proporción, por todas estas figuras.

I

Primera situación

“¿En qué medida se justifica que una secretaria tome de su trabajo papeles y lapiceros para dárselos a sus hijos como útiles escolares?”

La enunciación que hemos llamado “moralista” se hace presente en juicios como los siguientes:

- Está mal porque ella tiene su sueldo y no tiene que llevarse cosas de la chamba; para eso le pagan.
- Que coja cosas chicas o grandes no importa de verdad. Va en contra de la moral, de la ética, de la persona, de la empresa.
- Injustificable en la medida en que nosotros queramos un orden social.
- Te acostumbras y poco a poco te vas corrompiendo.
- Las cosas se aprenden desde pequeños. Si nos acostumbramos a coger cosas que no son nuestras, por más mínimas que sean: un lápiz, un borrador, eso conlleva a otras cosas, de repente a hacer un desfalco luego en una empresa.
- Yo creo que la culpable no es solo la secretaria, sino también el gerente por no guardar bien sus cosas.

La enunciación moralista se caracteriza por dejar de lado el contexto en que se desarrolla la acción. De esta manera, ni las motivaciones de la transgresión, ni tampoco su importancia y significado son realmente relevantes. Simplemente está mal; no se justifica porque viola un principio. Se trata de un robo y no importa la cantidad, pues es un atentado contra el orden moral. Además, otro argumento es la existencia de una suerte de “efecto tobogán”; es decir, un pequeño robo implica romper el freno que impide deslizarse a transgresiones mayores.

La enunciación moralista encuentra en Kant y el imperativo categórico su formulación clásica: “compórtate de tal manera que el

principio que inspira tu conducta pueda ser elevado a principio general de la sociedad”¹ Tenemos acá un rechazo tajante a la transgresión, un acatamiento incondicional de la ley. La idea es que la sociedad no puede funcionar si es que los individuos deciden por sí mismos qué tipo de transgresiones se justifican. El orden social se desmoronaría y predominaría el caos. La alternativa sería orden frente a caos. El fantasma del caos está insinuado en los dos comentarios que sostienen que, rota una norma, se produce el efecto tobogán, de manera que la transgresión arrasa con la normatividad existente. Se concluye, entonces, que los fantasmas o temores del moralismo, los supuestos que le dan sentido, son los de un ser humano inclinado hacia el mal y de un orden moral precario, amenazado por la avidez de los individuos. En efecto, una tolerancia mínima, la ruptura no sancionada de una norma, representaría la posibilidad de una destrucción total de la moralidad, pues todas las transgresiones son, en el fondo, igualmente peligrosas, ya que representan el desbordamiento del dique que separa la civilización de la barbarie.

El último juicio es muy interesante. Resulta que al gerente de la empresa afectada le cabe una co-responsabilidad por no vigilar a sus subordinados, por no cuidar bien las propiedades que le han sido confiadas. En esta enunciación, pueden aún distinguirse los ecos de lo que Lacan llamó una “moral del amo”, en el sentido de un cuerpo de normas al que subyace el supuesto de una desigualdad esencial entre individuos. Es decir, hay personas que son como menores de edad, impulsivos e irresponsables, y, por tanto, solo parcialmente imputables. Mientras tanto, hay personas que representan la ley, que son como patriarcas y que pueden ser responsables de las faltas de sus subordinados en la medida en que no los han educado de manera firme.

La enunciación “contestataria” se caracteriza por traer de vuelta la situación concreta en que se desenvuelve el hecho que se está

juzgando. Es decir, el juicio moral no puede prescindir del contexto de la acción que se juzga.

- Si la empresa es bastante grande y la secretaria gana poco, creo que es justificado... ¿no?
- Uno puede analizar de acuerdo con las necesidades de las personas y según los precios...
- A mí no me parece mal que alguien se lleve un lapicero o un lápiz de vez en cuando.
Si gana bien, lo hace por manía.
- No se justifica si vende los artículos que ha tomado.

Esta posición no implica una ruptura radical con la moralidad dominante, sino un ponerse tanto “en el pellejo” del transgresor, como en el contexto de la situación, para recién entonces enjuiciar el comportamiento respectivo. En los dos primeros juicios, la transgresión queda disculpada en función de las necesidades de la secretaria y la irrelevancia de su acto para la empresa. La norma no es absoluta, representa una idealidad de la que es posible exonerarse en ciertas circunstancias. En los dos últimos juicios, la sustracción de los útiles de oficina es censurada por sus motivaciones. No se trata de impulsar la educación de sus hijos, sino de una costumbre viciosa o de la búsqueda de un provecho personal.

La enunciación “cínica” se caracteriza por solo tener en cuenta el interés y provecho del transgresor. Se produce una solidaridad, o mejor, una complicidad inmediata entre la persona que enjuicia y la persona que es enjuiciada. Sin necesidad de entrar en detalles, se comprende y justifica la transgresión.

- Sí, porque están mal pagadas y no hay mucho trabajo.
- Pero si no le alcanza ni para el té, y si tiene necesidad, se lo tiene que llevar.
- Es justificable... lo toma para un bien.

- Sí, porque ve que en su trabajo sobra y no haría falta allí.
- Si yo ganara mucha plata y tuviera el papel en mis manos y veo que no le hace falta a nadie, conchudamente me lo llevo a mi casa y, si hay cositas que pasan inadvertidas, también me las llevaría a mi casa.

Lo que estas respuestas tienen en común es considerar solamente la necesidad o el interés propio. Las consecuencias que la acción pueda tener para el otro no son tomadas en cuenta, o merecen una referencia muy superficial. La transgresión se convierte en una necesidad, pues la pobreza no deja alternativas. En el límite, se convierte en una virtud, pues la bondad del fin le da al acto una dimensión altruista y hasta heroica. La presunción de que la propia necesidad excusa preocuparse por los otros es una pieza clave de este discurso cínico. La moral sería posible solo cuando no hay pobreza y necesidad. Mientras tanto, sería legítimo que uno no piense en los demás. Solo me importa aliviar mi malestar y no me interesan las consecuencias de mis actos. La injusticia y la privación aparecen como coartadas para justificar esta concentración exclusiva en mi propia situación.

Pero hay matices importantes entre las afirmaciones citadas. En las tres primeras, no aparece el otro, el agraviado. Se asume, además, que la única manera de acceder a los útiles escolares es la sustracción ilícita. Finalmente, se considera que se está haciendo un bien que justifica lo malo que pueda haber en la acción. En las dos últimas, aparece el otro aunque débilmente. Se da por sentado que, en el trabajo, las cosas sobran, que apropiarse de ellas pasará desapercibido, y que nadie saldrá perjudicado. En realidad, se trata de un supuesto que responde a un deseo de legitimación. No se contempla la posibilidad de que la empresa pueda perjudicarse, sobre todo si esa actitud cunde entre todos los trabajadores. La última respuesta merece un comenta-

rio aparte. Allí se configura una posición muy cercana a lo que podría llamarse un “cinismo delincucional”. Es decir, la plena conciencia de la transgresión no cancela la voluntad de transgredir. Se sabe que se hace algo que no está bien, y que carece de justificación, pero igual se lo hace. Es decir, si hay algo ajeno que uno puede tomar impunemente, entonces, uno “conchudamente” puede hacerlo.

Me parece importante sustentar el calificativo de cínico para este tipo de discurso. Creo que es cínico en tanto la transgresión se presenta como única posibilidad y en tanto no interesan sus consecuencias. El discurso se convierte en una justificación incondicional de lo transgresivo. Desde el momento en que la persona no puede hacer otra cosa, ya no es ni libre ni responsable. Deja de ser un sujeto, alguien que delibera, discrimina y actúa. Algo de él se cosifica, se convierte en un automatismo.

La primera enunciación, la moralista, se encuentra igualmente presente en todos los grupos focales. La segunda, la contestataria, aparece solo en los grupos compuestos por jóvenes de clase media. La tercera, la cínica, surge en los grupos de jóvenes marginales. Más tarde, volveremos sobre este punto. Por el momento, solo toca registrarlo.

II

Segunda situación

Aquí examinaremos dos tipos de transgresión que son parecidas y que suscitan reacciones similares.

“¿En qué medida se justifica que un joven que quiere entrar a una fiesta le dé dinero al vigilante para que lo deje pasar sin comprar la entrada respectiva?”

“¿En qué medida se justifica que un conductor que se ha pasado la luz roja le dé dinero a un policía para evitar la multa respectiva?”

- No está bien pagarles dos soles, está bueno pagar lo que cuesta.
- Si uno mismo sabe lo que tiene que pagar... la juventud se puede acostumbrar a esas cosas, porque la autoridad lo permite.
- El guachimán es más responsable, porque lo permite.
- La coima es una falta de respeto a la autoridad.
- No deberían hacer eso los policías, no vale.
- El guachimán tiene el 70% de responsabilidad y el joven, 30%.
- Yo no lo justificaría, porque se supone que es el policía quien debe hacer respetar esa regla.
- La coima no se justifica por ningún motivo.
- Así llegamos a la ley de la jungla donde el más fuerte es el dueño de todo.
- No se puede torcer las voluntades.
- No se justifica, porque entonces las personas que tienen dinero pueden hacer lo que les da la gana.
- Si hoy pago un sol, mañana pago cien.

Es evidente que, en este caso, una posición moralista resulta más fuerte que en la situación anterior. Muchos jóvenes consideran injustificado el pago de coimas. En realidad, la coima puede ser conceptualizada, siguiendo a Weber, como la permanencia de una racionalidad patrimonialista en un sistema que se define como burocrático moderno. En efecto, en el patrimonialismo las normas son particularistas y el fisco no es más que la hacienda personal del gobernante. El servidor posee el cargo por compra o designación, y sus ingresos dependen más de las prebendas, de posibilidades lucrativas no preestablecidas, que de una remuneración fija regular. En un sistema burocrático moderno, en cambio, las normas son para todos y el empleado recibe un ingreso fijo. Tiene, además, frente a sí posibilidades de ascenso en función de su capacidad y méritos, no importando la

lealtad personal al gobernante de turno. Entonces, una coima implica una complicidad, un acuerdo privado, mediante el cual se sustrae del dominio público un hecho que ameritaría un ingreso al Estado y/o una sanción al infractor.

Como en la situación anterior, también aquí se menciona el efecto tobogán. Es decir, una coima pequeña hoy llevará a una más grande mañana y la consecuencia será el caos social y la ley de la jungla. De otro lado, es interesante que algunos vean la coima como una falta de respeto a la autoridad y otros, en cambio, responsabilicen al policía o al vigilante por extorsionar o, en todo caso, dejarse coimear. De cualquier modo, la coima es percibida como una institución que subvierte el orden social y que favorece a los más ricos e inmorales.

La posición contestataria se expresa en opiniones como las siguientes:

- Los policías son más choros que nosotros...
- Quien esté libre de pecado que tire la primera piedra...
- En un sistema de caos donde cada cual trata de luchar por lo suyo, puede ser muy justificable eso.
- Si la multa es exagerada, digamos 150 soles por pasarse la luz roja, y, de otro lado, el chofer gana 20 soles al día y el policía, 800 al mes, entonces es la misma norma la que está equivocada, pues no hay proporción entre la falta y la sanción.

Las tres primeras opiniones tienen el mismo sustento. La coima es una institución de hecho que tiene que ver con la pobreza y las dificultades de la vida, y está tan extendida que todos somos cómplices y nadie está libre de culpa. Es algo lamentable y está mal, pero no hay alternativas. En realidad, en estas opiniones, la posición contestataria se aproxima mucho a la cínica. Puede ser solo un disfraz. En efecto, el argumento de que todos lo hacemos no puede ser una justificación.

Representa, más bien, evadir la responsabilidad, ocultarse en un anonimato que significa atrincherarse detrás de costumbres que perpetúan el caos. Se trata de una falacia de composición. Lo que puede ser cierto en un caso no lo es en la totalidad de ellos. Es decir, es verdad que, si yo coimeo, el efecto de mi acción es insignificante; pero, en la medida en que todos piensan así, el efecto es devastador.

La cuarta opinión sí es realmente contestataria. El problema estaría en la norma, pues su falta de realismo alentaría y justificaría la coima. Otro ejemplo que va en el mismo sentido son las multas por emisiones de gases contaminantes. Las autoridades exigen niveles propios de vehículos nuevos, con lo cual, fácilmente el 80 o 90% de los carros se tendría que retirar de circulación o afrontar una reparación que es demasiado costosa. En este caso, el problema está en la falta de criterio del legislador. A veces, se puede sospechar que la inadecuación de las normas es intencional, y está, en realidad, destinada a crear oportunidades de coima².

Las opiniones cínicas son muy abundantes:

- Tenemos que ver la realidad que vive la sociedad; mejor es pagar 15 soles que 150... no hacer el trámite es más fácil.
- Hay que arreglar a la vueltila; muy poco ganan también ellos.
- Acá faltan los valores, no respetan... eso viene desde el Presidente, ellos son los padres, ellos dan el mal ejemplo.
- Todo se tiene que arreglar allí nomás.
- ¿Tú prefieres pagar 10 lucas o 120 soles?

2. Un caso de este tipo es analizado por Fanni Muñoz (comunicación personal). Se trata de los reglamentos para las casas de juego vigentes a principios del siglo XX, establecimientos generalmente regentados por chinos. El hecho es que la municipalidad exigía tal cantidad de requisitos y papeleos que era prácticamente imposible cumplir con ellos. Entonces, las visitas de inspección siempre terminaban con un "arreglo". Otro tanto sucedía con los prostíbulos y hostales que reunían bolsas para ser repartidas entre funcionarios y policías para evitar las "interferencias".

- Para el que tiene su carro, es su salvación.
- Es un mal necesario.
- “Ya perdiste... ahora tienes que pagar”, te dice el policía.

Nuevamente, lo que estas opiniones tienen en común es el no revelar ninguna preocupación que vaya más allá del interés del infractor. La coima es una “salvación”, un “mal necesario” en la medida en que disminuye drásticamente el costo de las infracciones. El problema, lo indeseable, no es haber cometido la infracción, sino pagar la multa. La coima es presentada —casi— como una institución natural, como un elemento facilitador para que la gente no se perjudique. Es evidente que hay una falta de interés y conciencia respecto a las consecuencias de la acción sobre el orden social. En algunas respuestas, se esgrimen algunas razones: los policías ganan muy poco, el trámite es más fácil, el desacato a la ley viene desde el Presidente...

III

Tercera situación

En este caso, se trata de reconstruir las opiniones de los jóvenes sobre los políticos. La pregunta que se hace para motivar el diálogo es la siguiente: “¿en qué medida se justifica la frase ‘está bien que los políticos roben, pero que al menos hagan?’”.

La posición moralista es muy fuerte. La valoración sobre los políticos es marcadamente negativa. El robo se rechaza muchas veces con vehemencia.

- Nadie tiene derecho a robar.
- No deben robar, porque el pueblo los ha elegido por su honradez, no para que roben.
- Yo tengo un primo que es alcalde y las señoras siempre dicen que robe, pero que haga; está haciendo obras, pero para mí está mal.

- Yo no estoy de acuerdo con que roben.
- Cien por cien de los políticos roban. Unos más, otros menos.
- Si tienes un buen sueldo, no se entiende realmente.
- Los gobernantes son el prototipo que se debe seguir... los gobernantes hacen que se realicen esas coimas... y al habitante, al poblador... hacen que de alguna u otra manera lleguen a cometer eso.
- Las autoridades más grandes no dan el ejemplo, entonces, qué va a hacer uno... eso uno mira y eso uno quiere...
- Todos son drogos.
- Se creen los reyes del mundo.

Los cuatro primeros juicios son claramente moralistas. Se podrían citar muchos más, pero sería una reiteración que no añadiría matices nuevos. La fuerza de la posición moralista obedece, en este caso, a diversas razones. Quizá la principal sea que, en este juicio, a diferencia del enunciado respecto a la coima, no se está valorando un acto que cualquiera pueda cometer, sino un comportamiento de alguien distinto: un político. Además, es un hecho que los políticos tienen una pésima fama: soberbios, corrompidos, cínicos, malos ejemplos (ver los últimos seis juicios). De cualquier manera, es evidente que los jóvenes, al no sentirse como infractores potenciales, son más duros en sus juicios. Pero esta no es la única razón, y acaso ni siquiera la más importante. También cuenta el hecho que se percibe al político como poseedor de altos ingresos. El robo, entonces, no obedece a la pobreza, sino a una censurable avaricia, a una corrupción injustificable. Finalmente, se presume que los políticos son un modelo para las demás personas. Si ellos, que dicen interesarse por el pueblo, no son morales... entonces ¿qué se puede esperar del resto de la gente?... ¿Por qué habrían de ser honestos si las autoridades no lo son? Muchas de

las opiniones se mueven entre la condena principista y la aceptación fáctica de la corrupción como algo (casi) inevitable, algo así como estar entre el malestar y la resignación.

La enunciación cínica parte del supuesto de que la corrupción es inevitable porque “por la plata baila el mono” y, dado este hecho como verdad irrefutable, entonces los que suscriben esta enunciación exigen a los políticos que al menos hagan algo que justifique sus robos.

- Alan García se fue robando, ha llevado tanta plata... pero que diga alguien que no ha hecho algo bueno; ha hecho cosas buenas, ha habido trabajo, ha habido todo en ese tiempo...
- Buscan hacer algo y, por cada obra que están haciendo, se cogen su tajadón.
- La misma sociedad te lleva a ser corrupto... todos se preocupan de lo suyo... buscan solamente cubrir sus ambiciones.
- Quien se mete en eso inevitablemente va a caer en la corrupción; desde esa perspectiva, cabría pensar: “pero por lo menos que haga cosas buenas”.
- Siempre va a haber corrupción.
- Malo sería que robe y que no cumpla las cosas que el pueblo pide.
- Cuando ves dinero, tu forma de pensar cambia. Aunque tú digas yo no lo voy a hacer, siempre lo vas a hacer...
- Invierten su plata para ser gobernantes... recuperan diez veces más.
- (Siendo honrado) Por ahí no avanzas... como la frase “si no eres conchudo, te mueres de cojudo”, porque te quedas en tu moral.

En estas opiniones, que son minoritarias, no hay indignación. Hay una suerte de realismo desencantado. Es inevitable ceder a la tentación de robar. Y ya que se roba, lo bueno es que por lo menos se

haga algo. En la primera opinión, se deja ver una cierta complicidad. Alan robó, pero dio de comer a todos. Entonces, es mucho mejor que otros políticos que roban y ni siquiera dan de comer. La segunda opinión es también muy interesante, pues allí palpita la idea de que hacer obras es un pretexto para obtener un “tajadón”. En este sentido, es frecuente escuchar la opinión de que los alcaldes hacen muchas obras antes de culminar su periodo, no solo para reelegirse, sino sobre todo para ganar las respectivas coimas agotando la caja municipal. De otro lado, la palabra “tajadón” es muy sugerente, pues condensa significados afines. “Tajadón” es una tajada aumentada, una parte más grande que lo común. Pero, por otra parte, el “tajadón” o “huevo chimbo” es un clásico dulce limeño. Un tajadón es, pues, algo especialmente provocativo.

Si seguimos la lógica argumentativa de las personas que suscriben estas opiniones, tendríamos que concluir que ellas mismas se convertirían en corruptas si entraran a la actividad política. En la base de este fatalismo, está considerar que el poder es manejado por individuos aislados que no tienen contrapesos ni fiscalización y que necesariamente se descarrían. De otra manera, la idea de que el poder y el dinero corrompen podría ser el núcleo de un razonamiento que se prolongue en propuestas de cómo limitar el poder y hacer transparente la gestión de manera que el potencial corruptor del dinero y el poder no se convierta en realidad. No obstante, en los juicios que comentamos, este no es el caso. La argumentación se detiene en constatar la fragilidad humana frente a las tentaciones. Dado que esta situación es inmodificable, lo razonable sería pedir que “por lo menos hagan”. Entonces, es sintomático que la mayoría de los jóvenes no tenga interiorizada la idea de la institución y los contrapesos como forma de autoridad que garantiza una gobernabilidad honesta. Ahora bien, tenemos que preguntarnos por qué la idea de institución, como conjun-

to de procedimientos que ponen coto a la arbitrariedad, y, de otro lado, la idea de contrapesos como desconcentración del poder, tienen ambas tan poco asidero en la mentalidad de los jóvenes. No por obvia la respuesta es menos importante. Lo que sucede es que los jóvenes peruanos están acostumbrados a un funcionamiento de la autoridad donde ella misma no respeta las reglas a las que se ha comprometido a someterse. La institucionalidad no compromete; predomina el libre arbitrio del gobernante y nadie repara demasiado en esta situación. Hay una tolerancia de hecho³. De otro lado, el poder tiende a concentrarse como efecto de la mafia y el servilismo. Entonces, sucede que los titulares de las organizaciones que están llamadas a fiscalizar las labores del gobernante tienden a abdicar de su función para convertirse en cómplices incondicionales de la autoridad.

La concepción de la institución como un conjunto articulado de procedimientos que norma el desempeño de una organización no tiene mucha vigencia en las mentalidades colectivas. Predomina la idea de que lo natural son las prácticas informales basadas en la confianza y en la lealtad, prácticas que, como se sabe, fácilmente degeneran en la complicidad. En realidad, la vigencia de las instituciones es posible sobre la base del sentimiento de conciudadanía, de igualdad de derechos y de expectativa de predominancia de la ley.

3. Dos ejemplos recientes. Según la ley de transparencia de la gestión pública, el Presidente está obligado a dar a conocer con antelación su agenda de reuniones. Pero esta disposición no se practica, de manera que la ciudadanía no sabe con quién habla su Presidente. Este tema "saltó" a propósito de las sospechosas reuniones del Presidente con los directivos de Canal 5. No había forma de determinar el número de encuentros sostenidos. El otro ejemplo se refiere al premier Luis Solari, que mencionó unas cifras de aprobación de la gestión del Gobierno sin revelar la encuestadora que habría hecho la consulta. Insistido una y otra vez a que revelara la fuente, el Premier se desentendió del asunto.

IV

“Soy una manzana podrida”

El examen de una conversación que sostuvimos con Nico nos ayudará a entender la enunciación cínica. Nico es un joven de veintidós años que vive en Belén, Iquitos. No ha terminado la instrucción secundaria, y, en su vida cotidiana, alterna entre distintas actividades. En los días, es chofer de mototaxi; en las noches, fuma pasta y toma alcohol con sus amigos de barrio. Nico es un líder en su comunidad. Es muy locuaz y cálido. Rápidamente nos cuenta los hitos más importantes de su vida y algunas anécdotas donde se hace presente su manera de ver y sentir la vida.

Nico vive con su madre. Tiene seis hermanos. Pese a las dificultades, con el tiempo, algunos hermanos han logrado prosperar. Uno es contador, otro es policía. Entre las mujeres, una es enfermera y la otra estudia para profesora. No es el caso de Nico, quien, muy suelto de huesos, con una simpática desvergüenza, dice y reitera “soy una manzana podrida”, “la oveja negra de la familia”, “una persona malograda”. No obstante, no se considera responsable de esta situación, pues, a su modo de ver, “La verdad... la verdad... la culpa la tienen los padres”. El padre abandonó a Nico y a toda la familia.

Nico vive a la “caza de oportunidades” que le permitan aumentar sus ingresos, o, alternativamente, que le hacen posible obtener más bienes del dinero con que cuenta. Tal como ve las cosas, su necesidad justifica que él se apropie de un bien ajeno o que coimee al policía si es sorprendido cometiendo una infracción. Nico cuenta con orgullo la siguiente historia:

“Un día me ingenio, voy a juntar mi plata y voy a comprar un radio, y lo voy a instalar en mi motocarro, voy a comprar un buen radio no cualquier radio y mi primo tenía un radio Sony, y le pregunto a cuánto

está y me dice que a 70 lucas. Te doy 40 soles ahorita y luego te voy a dar 30. Ya, me dice, entonces lo llevo a mi casa. Ahí al frente hay un electricista y le digo que me lo instale bien chévere y compro mi casete de baladas en inglés y me estaciono ahí al frente del hotel de Turistas, y le subo el volumen... Como el Sony tiene un volumen alto lo subo full volumen y me siento a esperar que salgan los gringos. Me estaciono al costado de ellos, vienen unos y me piden una carrera; me han hecho andar como 4 horas y me han dado 120 dólares. Ya me gané, ya no voy a trabajar ahorita, ya me voy a mi casa a dormir. En ese tiempo yo no estaba metido en los vicios de las drogas, me he ido a mi casa, le he comprado su ropa a mi hermana que es profesora... porque ella siempre me apoyó cuando cobraba su mensualidad. Ella me dice: ‘Nico, espérame para que me lleves a mi colegio’, yo la llevaba y me daba 10 soles por la carrera. Yo he andado a todo volumen con mi radio por todos lados, me estacionaba en la esquina del Huallaga y los turistas les gustaba las baladas en inglés y el rock en español...”.

De este relato, me parece de interés rescatar ciertos hechos. Ante todo, el “ingenio”, la capacidad innovadora de Nico para mejorar su negocio. Luego, su simpatía para ganarse la confianza de los turistas y recibir una considerable propina. Finalmente, el hecho que dejara de trabajar de inmediato para ir a descansar a su casa, pero comprando ropa para su hermana en el camino de regreso. Nico quiere complacer a la hermana que lo ayuda.

Nico es “mosca”, aprovecha rápidamente las oportunidades que se le presentan. Está como acechando una “visión”⁴, un golpe de suerte, una posibilidad de ganar. Apenas consigue una ganancia extraordinaria, se dedica a descansar. En cualquier forma, hace partícipe a su hermana de su buena suerte.

4. En el lenguaje de Nico como de otros jóvenes, una “visión” es la aparición súbita de la posibilidad de un delito lucrativo, algo que puede aprovecharse de inmediato: la cartera de una señora mayor que anda sola, la cámara fotográfica de un turista descuidado, etc.

Otra anécdota que cuenta Nico nos ayuda a entenderlo más.

“Un día me fui atrás de un carro, me salí volando del motocarro pero no me hice nada, solo me rayé mi pierna, no me fracturé nada, sino que yo tenía la culpa por ir embalado detrás de un carro sabiendo que el semáforo estaba cerca. El carro iba despacio pero frenó y como yo me iba embalado ya no me alcanzó para frenar... y la chica que estaba manejando el carro asustada porque no tenía sus documentos se largó, pero después quizá recapacitó... (Fue) con uno de sus hermanos al hospital de Iquitos donde me habían llevado y yo me hacía el fracturado de mi pierna, para que no me levanten mi motocarro porque yo estaba en culpa porque estaba ebrio. Tú tienes la culpa... me comenzaron a echar alcohol en la pierna, yo me hacía el que no sentía, ‘no siento mi pierna’ decía, ‘ya me dejaron cojo’, les decía de todo a sus hermanos de la chica y a la chica también. Me miraba, vino mi mamá, vino mi hermano el policía, vino el abogado, tenemos un abogado. Los policías no estaban ahí porque querían resolver el problema sino porque querían agarrar su billete: también ellos al solucionar chaparon ellos su billete, a veces con el accidentado. Yo he sido el culpable... yo he arreglado, yo voy a pagar el daño que te he causado, te lo voy a pagar, quiero evitar problemas con la policía, ni quiero perder tiempo, conversando con la parte agraviada, a veces la parte agraviada no nos entiende a nosotros. El policía está ahí queriendo comer, y se le tiene que dar su billete al policía para que acepte el arreglo que estamos haciendo con los agraviados”.

Nico manejaba su mototaxi ebrio, a excesiva velocidad y demasiado pegado al carro que iba delante de él. Cuando este frena, Nico se estrella. Su reacción, sin embargo, no es admitir su culpabilidad, sino fingirse seriamente herido. Ante este cuadro, la chofer se asusta y deja la escena del choque. Más tarde, en el hospital, Nico continúa su representación quejándose de un dolor insufrible. Este montaje le permite un arreglo muy favorable. Él sabe que es responsable y que

está mintiendo, pero eso no inquieta su conciencia. Lo importante es que no le quiten el mototaxi y pagar lo menos posible a la persona agraviada. La “viveza” de su comportamiento le parece algo natural, un mecanismo de supervivencia en un medio donde todos quieren “agarrar su billete”. La transgresión es una astucia que se cuenta con orgullo.

Casi está demás decir que Nico no ve ningún problema en que uno se apropie de lo ajeno si uno lo necesita verdaderamente. Tampoco en pagar coimas, pues es lógico que los policías quieran “chapar su billete”.

Esas son las reglas del mundo en que vive Nicolás. Ser “mosca”, aprovechar las oportunidades, tomar las ventajas. En realidad, la actitud de Nicolás es bastante ambigua. De un lado, se considera alguien que vive feliz, al día. Todo el tiempo se deja llevar por la búsqueda del goce. Nicolás no reflexiona, se considera inimputable, irresponsable. Y sería así por la culpa de sus padres, por las carencias afectivas y económicas sufridas en su infancia. De allí que está autorizado a pensar ante todo en sí mismo. En realidad, la idea de ser parte de una sociedad donde los demás tienen los mismos derechos que él no está en su cabeza. Nicolás no tiene una mentalidad ciudadana.

No obstante, la posición de Nicolás es definitivamente cínica e insostenible. Al considerarse “malgrado”, “podrido” o “negro”, insinúa que es un condenado, alguien que ha renunciado a la posibilidad de elegir, o que nunca la ha tenido: alguien inimputable. El sufrimiento lo ha “malgrado”. Es una víctima de la violencia y la pobreza. Pero esta imagen que da de sí no es congruente con el goce intenso que él deriva de su liderazgo y de sus juergas. En realidad, su vida se desliza entre un ansia secreta de progreso y estabilidad, y, de otro lado, una orientación cínica a cuyo amparo el presentismo y el desenfreno lo convierten en una máquina de goce. Él dice que no puede hacer

nada, pues está condenado. Pero esta declaración es una coartada con la que quiere eludir el cumplimiento de su deber, la realización de su deseo de una vida con sentido.

No debe pensarse, sin embargo, que este abdicar de la condición de sujeto es algo irreversible. Por el contrario, es posible un proceso de resubjetivación, de afirmación de su libertad. Nico es un muchacho que es capaz de sostener vínculos amorosos. “Por momentos”, responde. No obstante, se deja ganar por el presentismo y la cultura de la transgresión o “pendejada”, tan presentes en su medio social. Siguiendo a Héctor Gallo, podemos decir que la primera condición para que Nico afirme una identidad que le permita trascender el hoy es la convocatoria de otro (una persona, una institución) que interpele su deseo de ser sujeto, su sentido de responsabilidad para que se haga cargo de sí mismo.

En realidad, jóvenes como Nico enfrentan, básicamente, tres discursos identitarios, es decir, concepciones de sí y de su futuro ofrecidas por la sociedad. El primer discurso es de carácter represivo. Está disperso en el sentido común, pero es articulado por la policía, los medios de comunicación y sectores de la Iglesia y la sociedad civil. En esta perspectiva, Nico es visualizado como un problema, definido como un indeseable-delincuente-sinvergüenza. Acaso podría ser corregido, pero tendría que serlo merced a sanciones rigurosas que lo lleven a interiorizar el miedo a seguir “el mal camino” y que lo persuadan, entonces, a pensar que lo mejor es estar tranquilo. El segundo es liberal y define a Nico como una “víctima”, alguien que ha carecido de oportunidades y que es, entonces, inimputable. Nico se encontraría tan lleno de rencor y tan falto de amor que sería hipócrita exigirle mucho. Por tanto, la idea es darle todo y no exigirle nada, esperando que él madure y se dé cuenta de que hay personas buenas que lo quieren ayudar de veras. El tercero apela a la responsabilidad. No

sataniza, pero tampoco victimiza. Nico es definido como un joven que quiere, y puede, hacerse un futuro. Se trata, entonces, de reforzar su capacidad de agencia. Se le ayudaría en la medida en que él asuma responsabilidades.

El primer discurso es tributario de una enunciación moralista. No toma en cuenta las dificultades de Nico, el maltrato y las injusticias que ha sufrido. Ignora su humanidad concreta y pretende “normalizarlo” mediante la violencia. En este sentido, no es justo. Además, para que se encarne en Nico, para que él lo interiorice con detenimiento, se requerirían un aparato represivo y un prestigio de la autoridad, que hoy sencillamente no se dan en el Perú. En estas condiciones, los efectos prácticos de este discurso llevan a un endurecimiento del cinismo. Sucede que el contacto con la dureza y la arbitrariedad de las instituciones policiales y carcelarias no hace más que persuadir a los jóvenes como Nico de lo correcto de su posición. Es decir, no hay oportunidades, ni justicia, ni futuro, de manera que el camino del goce desenfrenado y autodestructivo es la única salida.

Tampoco son mejores las consecuencias del segundo discurso. En este caso, el joven es invitado a figurarse como una víctima. La sociedad le debe a él lo que no le ha dado. Los demás están en deuda con él y él tiene la licencia para cobrar lo que se le debe. Entonces, como dice Gallo, la idea asistencialista, de raíz culposa, de dar todo sin esperar nada a cambio, produce canallas, es decir, gente que no se siente responsable, que no se le ocurre que tenga el deber de explicarse; en una palabra, personas persuadidas de ser inimputables, jóvenes legitimados en su desenfreno. Este discurso se elabora desde una mala conciencia, desde la culpa por la injusticia social, y se encuentra en las ONG, en sectores vinculados a la Iglesia, en sectores “políticamente correctos”. La práctica educativa correspondiente a este discurso elimina la idea de sanción y trata de concentrarse en “elevar la

autoestima” como forma de llegar a la disciplina. La educación es muy tolerante y pretende una redención por el amor. Golpeando la otra mejilla del promotor o sacerdote, el joven descarriado se daría cuenta de que él es importante para otros y sentiría remordimiento y responsabilidad. Lamentablemente, esto no ocurre.

El tercer discurso se proyecta en una mezcla de paciencia y firmeza. Se trata de reconfigurar la autoridad a los ojos de los jóvenes. Ya no como una instancia puramente represiva y sancionadora, sino como la posibilidad de contención de su destructividad y facilitadora de logros futuros. Se fomenta el disciplinarse sobre la base de sancionar y persuadir. Este discurso se define a partir de una pretensión de eficacia en la resubjetivación del joven. Tiene que estar acompañado de oportunidades que reabran para el joven un horizonte de futuro en función del cual tiene que luchar y hacerse responsable. No sabemos el futuro de Nico, pero quisiéramos que la propuesta de la resubjetivación lo salvara del cinismo y el naufragio vital que lo amenaza.

V

Volvamos ahora a los conceptos, a lo que Badiou llamaría “enciclopedia del saber”. Zizek diría que el moralismo se autoriza en una lectura de Kant en la que este filósofo aparece como totalitario. Desde esta perspectiva, Sade habría expresado la verdad oculta en la moral de Kant. En efecto, al momento de plantearnos lo que debemos hacer, Kant pide a los individuos que pongamos en suspenso todos nuestros deseos e inclinaciones. Después de constatar que el principio que guía nuestro comportamiento es generalizable⁵, es decir, que puede funcionar como una norma para todos, solo entonces quedaría legitima-

5. Para usar los términos de Kant, “Ley fundamental de la razón pura práctica: obra de tal suerte que la máxima de tu voluntad pueda siempre ser considerada como un principio de legislación universal”.

do nuestro curso de acción. El problema está, sin embargo, en que Kant no revela en ningún momento quién enuncia *él* imperativo categórico. Sade habría puesto en evidencia este agente oculto: sería una autoridad interna que goza con nuestra renuncia, que se place en que nuestros deseos no se hagan realidad. Un superego culpabilizador y sádico. Una instancia que se ceba en nuestra frustración, que nos pone de espaldas a nuestros deseos. Zizek rechaza esta interpretación de Kant, aunque sugiere que es una lectura posible que tiene consecuencias totalitarias. Por mi parte, añadiría que la posición moralista se encarna en ese “fariseo” que siempre está dispuesto a tirar la primera piedra. Es el hipócrita que gozosamente sanciona, que fulmina la “paja en el ojo ajeno”, pero que no está dispuesto a examinarse a sí mismo. O, en todo caso, es el sirviente de un amo sádico que goza de castigar a los demás con la coartada de estar actuando de acuerdo con la ley, como el caso clásico del profesor que golpea a sus alumnos diciendo que lo lamenta tanto, pero, al mismo tiempo, traiciona su mascarada con el entusiasmo puesto en su tarea.

La crítica al moralismo, y el fundamento respectivo de la posición contestataria, ha sido planteada por autores como Bajtin, Ricoeur y Badiou, y Aristóteles desde luego. Para efectos de este trabajo, nos concentraremos en Bajtin (1995). Para este autor, Kant deja de lado todo lo específico y concreto, todo lo que tiene un olor a persona. “El acto real es juzgado desde un mundo teórico... con una exigencia de legalidad vacía”. A este procedimiento Bajtin responde que “Es necesario tomar la acción efectuada no como un hecho contemplado desde fuera, o pensado teoréticamente, sino tomarlo desde dentro, en su capacidad de ser explicado, en su contestabilidad. La capacidad de dar cuenta del acto realmente ejecutado (contestabilidad) implica tomar en cuenta todos los factores... el sentido del acto y su validez tanto como su ejecución real en toda su historicidad concreta e indi-

vidualidad...”. “No hay normas morales que son determinadas y válidas en sí mismas como normas morales, sino hay un *subjectum* moral con una determinada estructura, es sobre él que nosotros tenemos que depender: él sabrá lo que está marcado por el deber moral... o para ser más exactos por el deber como tal pues no hay un deber específicamente moral...”.

Como fundamento de la acción moral, Bajtin contrapone el “como si” kantiano (“actúa *como si* el principio que guía tu acción fuera generalizable a toda la humanidad”) a la “responsabilidad”⁶. “Yo debo actuar desde mi lugar único... el deber es posible por primera vez donde hay un reconocimiento del hecho que hay una singularidad en la persona que deviene un centro de responsabilidad... donde yo asumo la responsabilidad desde mi propia singularidad...”. La afirmación de mi “no coartada” en el ser, es decir, mi indeterminación, es lo que constituye la base de mi vida como algo que todavía debe ser alcanzado. En otras palabras, es mi libertad lo que me hace imputable, responsable de mis actos. Esta indeterminación se nos hace evidente en la vivencia volitiva-emocional de nosotros mismos como agentes de nuestros propios actos.

La expresión práctica y deliberada de mi singularidad es el acto responsable. Ser humano es, por tanto, decidir, actuar, no ser indiferente hacia lo que acontece. Desde la perspectiva de Bajtin, el mundo social no es algo dado a lo que tan solo quedaría someterse. Este camino nos llevaría precisamente a la abolición de nuestra especificidad. La conciencia individual, encarnada en un cuerpo y surgida de lo social, es lo específico de la vida humana. “El mundo en el cual el

6. “La responsabilidad es entonces el campo de la acción moral, el camino a través del cual superamos la culpa de la falta entre nuestras palabras y nuestros hechos, aun cuando no tengamos una coartada para existir... de hecho es solo mi no coartada en el ser lo que transforma una posibilidad vacía en un acto o hecho del cual tenemos que responder, rindiendo cuentas” (Bajtin 1995: 42).

agente orienta su acto sobre la base de su efímera participación en el ser, este es el sujeto específico de la filosofía moral”.

Lo personal y lo social, para Bajtin, no están fusionados, pero tampoco están divididos. Es decir, ni son exactamente lo mismo ni son totalmente diferentes. Coexisten la separación y la indistinción. La separación implica que, de un lado, hay una intersubjetividad social que es previa a cualquier individuo y que hay también un sustrato biológico en cada individuo que es anterior a la cultura. Es decir, en la separación, lo social y lo individual son figurados como realidades primordiales, mutuamente irreductibles. No obstante, de otro lado, la indistinción se revela en que hay una modelación social y cultural de la biología y una reacción sobre lo social desde lo real de la pulsión. Es decir, lo individual y lo social no existen por separado; son, en parte, lo mismo. Desde la perspectiva de Bajtin, las consecuencias de estas afirmaciones en el campo moral son las siguientes: a) los individuos crean y suscriben los valores; b) el mundo de los valores fundamenta a los individuos; c) se trata de un mundo plural, complejo y diverso, pero, al mismo tiempo, único y unitario. Desde su singularidad, cada individuo desarrolla una relación de apropiación-recreación con esa realidad permeada y estructurada por los valores. En efecto, para Bajtin, en la fundamentación de su acto, el agente presenta su propia verdad como el horizonte desde el cual él mismo debe ser juzgado, como algo que está comprometido a alcanzar como su deber. Entonces, esta verdad unifica el momento de lo que es socialmente válido con el momento de lo que es real e individual. La justicia del acto está dada por la fidelidad a ese valor que es social y personal al mismo tiempo. Esta lealtad hace posible que podamos responder por nuestros actos. Ahora bien, el cumplimiento de mi deber me transforma a mí mismo en “mi propia obra activamente determinada”.

En el contexto de la obra que comentamos, Bajtin no reflexiona sobre la sociogénesis de los valores, ni tampoco en qué medida podrían ser universales o universalizables. Pero, en una obra posterior, *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento*, Bajtin retoma el tema y, aunque sea de pasada, le da una solución muy sugerente. En efecto, para Bajtin la “fiesta popular” es el espacio de creación de valores universales y democráticos. Nadie está excluido de la fiesta. La risa carnavalesca tiene un carácter utópico. Resulta de modos de sociabilidad comunitarios: “todos ríen, la risa es general... el mundo entero parece cómico y es percibido y considerado en un aspecto jocoso, en su alegre relativismo... esta risa es ambivalente: alegre y llena de alborozo, pero al mismo tiempo burlona y sarcástica, niega y afirma; amortaja y resucita a la vez... esta risa festiva está dirigida contra toda concepción de superioridad... El universalismo de la fiesta popular... impregna todas las cosas... la totalidad del mundo, grande, individual, bicorporal y en estado de evolución que se revela en el diluvio de alabanzas e injurias”.

La posición cínica implica creer solo en el goce, en la satisfacción aquí y ahora de lo que Freud llama las pulsiones no domeñadas. Sin que importen las consecuencias. El cínico no cree en las palabras ni en los compromisos. Está atrapado en el presentismo de la satisfacción del goce. Está (parcialmente) deshumanizado o maquinizado. Sometido al imperativo del goce, ha renunciado a (casi toda) su libertad y a los vínculos de amor. Usualmente, producirá narrativas que lo justificarán; serán como coartadas que lo desresponsabilizan. Típicamente, ha sufrido, no ha tenido amor, la fuerza de sus impulsos es devastadora y él, pobrecito, es demasiado débil. En todo caso, él es quien sufre más. No obstante, es muy importante señalar que el cinismo no necesariamente tiene que invadir todas las esferas de actividad de un individuo. Es decir, el cinismo puede estar acotado a ciertos

aspectos de la vida. Puede, por ejemplo, que ese hombre corrupto que no duda en utilizar a todos en función de su afán de dinero y poder sea, al mismo tiempo, fuera del mundo público, un padre amoroso o un hijo devoto hacia su madre. Pero también es cierto que aquello que sucede en una esfera tiende a ser traspasado hacia las demás. El chofer que no respeta ninguna norma de tránsito tendrá, seguramente, menos empacho en abandonar a su familia o hacerla víctima de su violencia.

En el medio peruano, la sociogénesis del cinismo remite a una serie de factores de hondas raíces históricas. En primer lugar, a la debilidad de la función paterna, es decir, a la falta de una autoridad legítima que pueda representar un modelo de identificación, una encarnación de la justicia. Digamos que, con el asesinato de Atahualpa, el principio de autoridad quedó mortalmente minado. En segundo lugar, a la fragmentación social, y las prácticas que las reproducen como el racismo y la endogamia. En efecto, el otro, el diferente, es jerarquizado, y sus derechos pueden ser ignorados, pues no forma parte de un “nosotros” que tiende a cerrarse sobre sí. En tercer lugar, a la impunidad y la ausencia de sanción. Es decir, la transgresión no es castigada, pues las instancias judiciales suelen ser corruptas y arbitrarias. Finalmente, porque todos transgredimos, en distintas medidas desde luego, y el que cumple con la ley termina siendo un “quedado”.

En el grupo focal, hubo una frase que me pareció aterradora, pero que condensa muy bien la posición cínica. “Si no te pasas de conchudo, te matan por cojudo”. El término “conchudo” es una palabra “densa”⁷, reveladora de actitudes que están en el fondo de los com-

7. El análisis de las palabras “densas” representa un acceso privilegiado al estudio de la cultura de una comunidad. Las palabras densas son las que se usan con mucha frecuencia, que tienen varios significados y que son peculiares de un grupo humano. No son fácilmente traducibles. Expresan algo particular e importante en una comunidad. Ver Neira y Ruiz Bravo (2001).

portamientos colectivos en el Perú. La “concha” es el desparpajo, la insensibilidad frente a la ley y la opinión de la mayoría. La concha protege y aísla del juicio moral. “Al conchudo no le entran balas”. Carece de vergüenza, se zurra sobre la moralidad pública. La prepotencia, el abuso descarado son descritos con este término.

Ahora bien, el término supone una crítica, anatemizar el comportamiento transgresor. En este sentido, es parecido pero diferente a otro término denso: “pendejo”. Quien describe un comportamiento como una conchudez intenta despertar rechazo en sus oyentes, una invocación a la censura. Mientras tanto, quien describe ese mismo comportamiento como una pendejada evoca sentimientos ambivalentes en quienes lo escuchan. La pendejada es el ingenio transgresor que suele ser, al mismo tiempo, rechazado y admirado, al menos en el mundo criollo. En realidad, el término “concha” implica desautorizar la exageración de algo que, en proporciones más leves, puede ser legítimo. En la medida en que los individuos no queremos ser autómatas, debemos estar protegidos del juicio de los demás, interiorizado también como autoridad moral. De hecho, el humor es una forma de escaparse de un rigorismo ético excesivo, una suerte de membrana protectora que nos permite amortiguar el impacto de los juicios descalificadores. Pero, cuando esa membrana se petrifica y se rigidiza al punto de que ningún juicio nos importa, entonces, hemos desarrollado una “concha”, una actitud de prescindencia total respecto a lo que se dice de nosotros. El término “choro” (ladrón) es afín al de concha y conchudo. El ahorado, además de conchudo, es avezado y delincuencial.

La frase que comentamos pretende colocarnos en el dilema de ser bien conchudo o de ser muerto por cojudo. Cojudo es desde luego el tonto, el que se deja, la persona que puede ser burlada impunemente. En el fondo, la alternativa es comer o ser comido. Abusar o ser

abusado. La conchudez, la forma criolla del cinismo, se justifica como una suerte de guerra preventiva, como la única actitud realista que permite lograr la supervivencia. La idea es que no me queda más que adelantarme a hacer lo que no se debe, pues de otra manera otros lo harían y sería yo el perjudicado. Es claro que el problema es social y cultural antes que personal. Muchos suponen o suponemos que todos somos unos conchudos, salvo, por supuesto, los cojudos que siempre pierden. En realidad, se trata de una profecía autocumplida. Es decir, la creencia es la que origina la realidad que la valida.

VI

De regreso a Kant

Según Zizek, Lacan reivindica a Kant, pues sienta las bases de una lectura en la que el pensamiento de este último autor se convierte en un baluarte contra el totalitarismo. El aporte de Lacan apunta a *no* considerar como “patológica” la facultad de desear. En efecto, para Kant, esta facultad de desear nos liga a lo personal y arbitrario, a lo que puede desviarnos del deber moral⁸. Mientras tanto, para Lacan, esta facultad de desear tiene un objeto-*causa*, una dinámica que llega a ser necesaria, pero de la cual el sujeto, sin embargo, es responsable⁹.

8. Kant considera a la razón como una facultad de desear superior en tanto no remite al deseo personal. “Solo por esta condición de determinar la voluntad por sí misma (de no estar al servicio de las inclinaciones), la razón es una verdadera facultad de desear superior, a la cual están subordinadas las que las condiciones patológicas determinan, y que son real y específicamente distintas de esta; de tal suerte que la menor alianza compromete su superioridad y poder...”.

9. “El no ceder en el deseo en Lacan supone el mismo mandato tautológico (una nueva corroboración del hecho, como señaló Lacan, que la ley moral kantiana es simplemente el deseo en su estado puro): no provee de ninguna garantía o soporte para nuestro deseo. Es decir, al sujeto no le es permitido decir: ‘yo sé que esto está mal, pero ¿qué puedo hacer? Esto es lo que deseo y no puedo renunciar a ello...’. El sujeto es totalmente responsable por lo que él o ella desea. Por esta razón, el mandato ‘no cedas en tu deseo, está vacío, es imposible de cumplir con él totalmente, es decir, toca lo real’ (Zizek 1996: 172).

El deseo es el camino o metonimia de nuestro ser, es una construcción que nos permite recuperar el goce, lo no domeñado de nuestra humanidad, pero desde una opción personal que supone no dañar con gozo a los demás¹⁰. Entonces, como el sujeto tiene que hacerse enteramente responsable por su deseo, el deber no tiene por qué excluir al deseo. Muy por el contrario, ambos deben integrarse de manera tal que ¡haz tu deber! deba leerse como ¡cumple tu deseo! Entonces, para Lacan, solo se puede ser culpable de haber cedido en el deseo¹¹. Ceder en el deseo, traicionar nuestras aspiraciones, lleva a la autoagresión de la culpa y al fortalecimiento del superego, a la hipertrofia de esa autoridad interna que se ceba en nuestra frustración y que solo nos da, a cambio, la pírrica ganancia de sentirnos buenos, mártires. No obstante, una vez (auto)traicionados, el único camino que nos queda abierto es lo que Lacan llama el “servicio de los bienes, pero con la condición de que nunca volverá a encontrar lo que lo orienta verdaderamente en ese servicio”.

Para Zizek, la manera de evitar que la ley moral se convierta en ese amo sádico que nos culpabiliza constantemente es tomando conciencia de que el Otro, el sistema simbólico encarnado en una comunidad moral, no sabe cuál es mi deber, y que ese Otro es, en realidad, solo una construcción que me domina e instrumentaliza en la medida en que apela en mí al empeño masoquista de verme arrinconado en la culpa. La ley moral no es ese Otro, esa agencia o amo interiorizado que nos observa y habla diciéndonos amenazadoramente lo que debemos hacer. De acuerdo a Zizek, la ley moral *no* señala nuestro deber;

10. Para Lacan, “el deseo no es más que lo que sostiene el tema inconsciente, la articulación propia de lo que nos hace arraigarnos en un destino particular” (Lacan 1991: 382).

11. “Ceder en el deseo implica que el sujeto se traiciona a sí mismo. O más sencillamente tolera que alguien con quien se consagró más o menos a algo haya traicionado su expectativa, no haya hecho respecto de él lo que entrañaba el pacto...” (Lacan 1991: 381).

únicamente nos dice que, sea cual fuera este deber, igual debemos cumplirlo. La ley moral es un imperativo vacío de un contenido sustantivo. Entonces, otra vez, no hay que tener miedo al deseo que no es sino la metonimia reflexivizada de nuestro ser. Para ello, es necesario franquear el temor y la compasión. No hay otro camino para acercarnos a nuestra singularidad que explorar y construir nuestros deseos.

La pregunta es aquí, desde luego, qué pasa si nuestro deseo es un deseo que implica hacer(me) daño. ¿Podemos condescender con ese deseo que no apunta al bien? La respuesta de Lacan es compleja, pero señala, en primera instancia, la necesidad de purificar el deseo, liberarlo de lo perverso y destructivo. Y, en segundo lugar, Lacan plantea que la relación entre el bien y el deseo es el fundamento del fenómeno religioso. Si el bien excede y sacrifica al deseo o, si, por el contrario, el deseo deja de lado al bien, entonces, hay un desencuentro entre el bien y el deseo que conlleva una necesidad de mediación; en ese desequilibrio, aparece la religión como aquello que produce una recuperación imaginaria de lo perdido, sea este el bien o el deseo. Tenemos un discurso y unas prácticas que amortiguan el conflicto a través del perdón que permite recuperar el bien y el sacrificio que nos consuelan de la abdicación del deseo. En ambos casos, se reafirma una voluntad de reencuentro entre el bien y el deseo.

En cualquier forma, Kant resulta para Zizek el pensador antitotalitario por excelencia, puesto que desenmascara al sádico que se escuda en el cumplimiento de su deber para acceder al goce de prohibir y castigar. El goce en el maltrato evidencia la falsía de la posición en la que se sitúa el moralista. “Esta posición del sádico perverso provee la respuesta a la cuestión: ¿Cómo puede ser culpable el sujeto cuando él meramente realiza una necesidad ‘objetiva’, impuesta externamente? Es culpable por encontrar el goce en lo que asume como impuesto en él. Así, en su forma más radical, la

ética kantiana no es sádica, sino que es ella la que precisamente prohíbe asumir la posición del verdugo sádico”.

VII

Bajtín con Kant-Lacan-Zizek

La propuesta de Bajtín me parece acorde con la perspectiva de Kant y Lacan tal como ha sido elaborada por Zizek. Bajtín nos dice que el orden moral de una sociedad depende ante todo del sentido de responsabilidad de los sujetos que la conforman. La producción de sujetos responsables implica favorecer la autonomía, pero exigiendo la responsabilidad que se deriva de la conciencia de ser uno más, de ser igual a los otros. Desde luego que la responsabilidad no puede ser garantía de la inexistencia de fallas. En tanto responsables, es decir libres, los sujetos somos tentados por la traición y el engaño, por la transgresión leve, y, también, por el sacrificio amoroso y reparador.

En el fondo, Lacan se refiere a las relaciones entre el individuo y la sociedad. Podríamos decir, con Laclau, que estas relaciones son antagónicas. Es decir, para que uno de los miembros de la relación se realice enteramente, el otro tendría que dejar de existir, hecho desde luego imposible. En efecto, para que una sociedad sea totalmente organizada, requeriría robots o seres maquinizados, la destrucción de la humanidad. De otro lado, para que un individuo —que tendría que ser uno solamente— no ceda en ninguno de sus deseos, sería necesario una sociedad absolutamente totalitaria, donde el poder residiera en esa sola persona. La llamada de Lacan a purificar el deseo y asumirlo como el deber fundamental del individuo significa el rechazo a la posición masoquista-sacrificial y heroica, y, de otro lado, también el rechazo a la posición cínica, a la indiferencia frente a la ley y el bien.

En la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, encontramos también las bases de una posición contestataria. Para Aristóteles, el “hombre de bien” puede por virtud de su sabiduría transgredir la ley y, haciéndolo, ser más justo que el hombre que se limita a cumplirla. Esta toma de distancia de la ley que incrementa la justicia tiene como fundamentos la sabiduría práctica y la bondad. La sabiduría práctica, el “ojo del alma”, se adquiere con la experiencia. Supone el “buen juicio” que lleva a tomar la iniciativa acerca de lo que uno debe —o no— hacer, según las circunstancias particulares que uno enfrenta. Pero el buen juicio es solo sabiduría práctica en la medida en que está orientada hacia el bien, en tanto es solo un medio para realizar lo que la virtud señala como objetivo. De otra manera, el “buen juicio” puede estar orientado hacia el logro de fines que hacen daño a los demás. La sabiduría práctica lleva al hombre de bien a la equidad en sus decisiones. Y ser equitativo supone, en el pensamiento de Aristóteles, “una corrección de la ley, allí donde la ley es defectuosa por razón de su universalidad”.

VIII

El orden social peruano: una ilustración

Transcribo, a continuación, una crónica urbana de Percy Barranzuela que resulta muy significativa del funcionamiento de la sociedad peruana, es decir, del orden social y moralidad práctica vigentes en nuestro país.

PIE DERECHO

“Eran los primeros días del mes de julio del 2002, mi semblante era el de un tipo que se había sacado un gran peso de encima, y es que de veras fue así. ¡Por fin! habían acabado los exámenes finales en la universidad y los resultados —según yo— iban a ser fabulosos; re-

cuerto que era tanta mi alegría que escuchaba a cada momento el CD del gran Nino Bravo, canción No. 9, y a viva voz cantaba 'libre, como el sol cuando amanece yo soy libre, como el mar... LIBRE'.

Eran días realmente espléndidos, se venían buenas vacaciones y todo me había salido bien, hasta que una de esas tardes tuve la bendita idea de hacer algunas compras por el Mercado Central y de paso comer un platito de chifa en el Barrio Chino. Así que sin más ni más, agarré mi línea 85 que me dejaría en la Av. Abancay. Todo iba bien, en el camino escuchaba la misma y triste historia de casi media docena de personas que subían al couster a vender sus productos; es más, les colaboré a todos, pues realmente estaba feliz.

Pero llegaba la hora de bajar y con un cordial 'amigo, bajo esquina' me iba acercando a la puerta; una vez ahí, esperaba que el chofer se detenga a la derecha, pero no, seguía en movimiento; el cobrador advirtió que el chofer quería ganar tiempo, pues el semáforo se encontraba en luz verde y me dijo: 'pie derecho, amigo, pie derecho'; yo que ya sabía a lo que se refería, le reclamé y no hice caso a su pedido y con un desparpajo increíble me empujó cuando el couster se encuentra en movimiento en medio de la siempre peligrosa Av. Abancay. ¡Vamos!, no voy a exagerar diciendo que iba a gran velocidad, pero a menos de 20 km no iba ese carro; a Dios gracias no tuve ningún tipo de lesión y pude llegar a la vereda sin ningún tipo de problemas, pero sí muy aturdido levanté la mirada y me di cuenta de que la luz roja le había ganado al couster, así es que mi primera reacción fue llamar a la srta. policía que se encontraba ahí dirigiendo el tránsito, y que al parecer no se había percatado de lo sucedido. Casi rogando le pedí que detenga el carro, y mientras nos acercábamos al carro le contaba lo sucedido.

Al acercarse al bus, la srta. policía en forma, a mi modo de ver, inocente, le preguntó al cobrador si había sido cierto que me empujó. Obviamente el descarado lo negó tajantemente. Tampoco yo no esperaba otra cosa de él pero sí estaba seguro que los demás pasajeros me apoyarían, así que insistí a la señora que se había sentado al lado

de la puerta —y que yo escuché que gritó: ‘cuidado, muchacho’ al momento del empujón— que le cuente a la policía lo que me pasó. Grande fue mi sorpresa cuando dijo: ‘yo no vi nada, hijito, me estaba durmiendo’. En eso un señor gritó: ‘Oye, muchacho, déjate de mariconadas y vete a llorar donde tu mami que estoy apurado’. Y tampoco faltó uno que dijo: ‘miren esa niña, cómo se queja de un empujoncito’, a lo que inmediatamente el resto de pasajeros respondió con una sonora carcajada, que incluía insultos como ‘negro y maricón, es el colmo, carajo’. Además de la típica frase: ‘Oye, bájate, que estoy apurado’.

Al parecer la policía también estaba apurada pues se bajó del carro diciéndome: ‘Joven, la próxima llame para algo más importante, no haga perder el tiempo’.

¿Y es que acaso no era algo importante mi vida?

Ella se bajó y yo me quedé ahí en medio de toda esa gente que carecía totalmente del sentido de solidaridad, quedé ahí como un perfecto ‘maricón’ que se queja de ‘sonseras’, quedé ahí ante la burla de la mayoría y la lástima de otros que tal vez callaron por temor o porque también ‘estaban apurados’. Bajé del couster y en ningún momento sentí vergüenza frente a esa gente, mas sí una tristeza enorme de ver cómo la gente en este país no se da la mano, gente que le interesó lo apurada que estaba y no le importó que mi vida corriera peligro por el salvajismo de un tipo que le puede hacer lo mismo a otra persona y que nunca será sancionado, gente que estoy seguro se queja del subdesarrollo, desempleo, pobreza, etc. que atraviesa el país, pero que no es capaz de hacer patria con ese simple acto de apoyar. A Dios gracias que existen personas que hubieran hecho todo lo contrario, a Dios gracias que existen cobradores que son respetuosos, a Dios gracias que son pocos, muy pocos los que le hacen caso al ‘pie derecho’.

Mi felicidad de días anteriores se convirtió en una profunda meditación de lo que me había ocurrido y es que me parecía tan increíble

cómo todos se habían puesto en mi contra, tanto que hasta ahora sigo con la duda: ¿habré exagerado en reclamar?”.

El relato de Percy resulta sintomático, porque, en la situación que relata, se pone en evidencia una realidad negada, que no debería existir si fuera cierta esa verdad “oficial” que define al Perú como un país mestizo y ciudadano, donde todos somos iguales, al menos ante la ley. En efecto, Percy se siente contento y generoso. Su autoestima es elevada. Por sus buenas notas, se siente estimulado a engreírse a sí mismo y, también, a compartir su felicidad, a devolver al mundo los favores recibidos. Pero ocurre algo imprevisto: de pronto resulta víctima de un maltrato. Percy está viajando en un micro y, llegado a su destino, anuncia al cobrador su intención de bajarse. Pero el micro solo disminuye su velocidad y, a la consigna de *¡pie derecho!*, Percy es empujado por el cobrador¹². El chofer del micro no se detiene, porque quiere ganar la luz verde. Percy, quizá porque está contento, empoderado y tranquilo, decide quejarse con la sra. policía que está en la misma esquina donde pasa esto. Referida la situación, resulta que la señora policía no presume la veracidad de su relato, sino que se coloca en la situación “imparcial” de corroborar la denuncia que ha escuchado. Entonces, empiezan las sorpresas. El cobrador niega cínicamente lo que ha ocurrido. Mientras tanto, la señora que atestiguó los sucesos declara haber estado dormida. Y, para colmo, los pasajeros lo insultan: “miren esa niña, cómo se queja de un empujoncito”, “negro y maricón, es el colmo, carajo”. No hay solidaridad. A los pasajeros les parece normal el maltrato. Están apurados. No quieren que la policía detenga el carro. Percy tendría una susceptibilidad exagerada. Sería una “niña quejona”, un “negro homosexual”, una anomalía re-

12. Es evidente que el reglamento de tránsito estipula que el carro debe estar detenido y pegado a la acera derecha para que bajen los pasajeros. Es también claro que, si no hubiera sido Percy, sino una chica bonita o una débil anciana, el carro habría parado.

pugnante. Si fuera un hombre verdadero, no se quejaría, aguantaría el maltrato sin chistar. Es evidente que no hay un sentido de conciudadanía; el público se solidariza con la prepotencia del cobrador, no ha ocurrido nada que sea censurable. Es solo la mariconería de un joven que no tendría por qué quejarse, menos aun por su color. Pese a que los insultos avalan implícitamente la versión de Percy, la sra. policía se suma a la posición de los pasajeros. Para ella, ha ocurrido algo intrascendente, pero magnificado por el engreimiento de un quejoso. “Joven, la próxima llame para algo más importante, no haga perder el tiempo”. Percy se siente desolado. Todas sus expectativas basadas en la idea de que es un ciudadano con derechos, y de que hay solidaridad y justicia, se ven derrumbadas.

¿Cómo calificar el comportamiento del cobrador? Primero, desconoce el derecho de Percy y, luego, miente a la policía. Es decir, a la transgresión se suma el cinismo. ¿Y la policía? No se solidariza con la víctima y, pese al clamor de las evidencias, asume que la situación es tal como la describen los pasajeros. Un joven que cree que tiene “corona”, que protesta porque lo tratan como a los demás. ¿Y los pasajeros? No valoran el riesgo corrido por Percy y consideran como normal la violación al reglamento de tránsito. Encima, lo insultan por reclamar por sus derechos. Están apurados y no les importa la situación de Percy. En realidad, no quieren darse cuenta de que algo semejante podría sucederles y que, en ese caso, ellos requerirían el apoyo de los demás. No se colocan en el lugar de Percy, no se identifican con él. Entonces, el cobrador es un abusivo y cínico; la policía no tiene un criterio de lo que significa defender el derecho de los ciudadanos, no tiene convicción en su papel. Los pasajeros son cómplices ocasionales de la situación. Al desconocer los derechos de Percy, están desconociendo los suyos propios. Al considerar al abuso como normal, están listos para ser víctimas o victimarios. ¿Y Percy? En esta his-

toria, representa el papel de persona perjudicada que no quiere ser víctima, sino que busca justicia. Finalmente, se queda solo dudando sobre si hizo bien en reclamar.

Pero podemos ir más lejos en el análisis. Si hubiéramos preguntado al chofer por qué no cumplió con el reglamento de tránsito, la respuesta más probable sería que estaba apurado, que tenía que conseguir más pasajeros para llevar más dinero a su casa y así aliviar su sentida necesidad. En efecto, en la Lima de hoy, existe una sobreoferta de plazas en el transporte colectivo y los vehículos no usan sino una fracción de su capacidad. Esta situación predispone a los conductores a buscar una mayor cantidad de pasajeros. No obstante esta respuesta, es decir, el apuro por ganar pasajeros, aunque tenga algo de razón, es insuficiente por dos razones. La primera se refiere a que los pasajeros que su unidad puede ganar serán los mismos que otra unidad, la que viene atrás, va a perder. Entonces, dado que el número total de unidades y de pasajeros es un hecho que no va a cambiar por las maniobras temerarias de los conductores, lo único que estas transgresiones producen son una repartición no equitativa de los pasajeros con relación a la que se produciría si todos los conductores cumplieran el reglamento. Otro resultado es, desde luego, un incremento en el número de accidentes. Si la normatividad fuera respetada, la distribución de los pasajeros sería más justa. En cualquier forma, se configura una situación donde los más transgresores salen ganando. Pero el conjunto de los conductores y usuarios pierde, pues el caos entorpece el tráfico y multiplica los accidentes. La segunda razón por la cual la respuesta del chofer es insuficiente es mucho más importante. Es cierto que el apuro por llevar más dinero a su casa provoca la transgresión, pero esta es una verdad a medias. En realidad, lo que produce el apuro es la falta de interiorización de la norma junto con la expectativa de impunidad. Este punto es fundamental. Si el conductor hubiera

interiorizado el reglamento y tuviera conciencia de la probabilidad de ser sancionado, entonces simplemente no tendría apuro. En estas condiciones, no se le ocurriría tratar de ganar la luz verde arrojando al pasajero y continuando su marcha. No sería una posibilidad imaginable. En forma automática, sin pensar, detendría su vehículo. No haber interiorizado la norma y la expectativa de impunidad son, pues, los factores que producen la tentación de transgredir. En esta situación, el conductor está ansioso, pues chocan en su ánimo dos perspectivas distintas. De un lado, hay una recompensa a su abuso y temeridad; pero, del otro, está la conciencia de cometer un abuso y el temor de ser sancionado. En el caso que examinamos, el conductor opta por la transgresión. Esta decisión es “racional” en el ámbito de cada conductor por separado; sin embargo, como hemos visto, ella está en la base de una situación de caos social. En realidad, hasta el conductor que cree ganar también está perdiendo. La excepción sería, desde luego, el conductor “tiburón”, aquel que recoge más pasajeros a punta de audacia, imprudencia y transgresión.

Respecto al comportamiento de los pasajeros, se puede ir también más lejos. Si obrara solo la presión de estar apurados, lo lógico sería que dijeran no haber visto nada o, en todo caso, que Percy no fue empujado. En realidad, el fondo del asunto se revela en el agravio, en el insulto que, paradójicamente, corrobora el hecho que Percy fue empujado, pues, si él estuviera mintiendo, le habrían gritado: “cínico” o “sinvergüenza”. Y no: “miren esa niña, cómo se queja de un empujoncito”. La agresividad de los pasajeros no se explica, pues, solo por su apuro. En realidad, ella nace porque Percy no se somete al abuso, mientras que ellos están acostumbrados al recorte de sus derechos. El reclamo es sentido como una agresión, puesto que atreverse a protestar pone en evidencia que los pasajeros no suelen quejarse por el desconocimiento de sus derechos, que están tan acostumbrados a ser abusados que una situación así les parece (casi) normal. Los pa-

sajeros hablan desde la posición de la víctima que se identifica con su agresor y que rechaza visceralmente a quien les recuerda su situación.

Finalmente, la sra. policía se ve en el dilema de hacer cumplir la ley o ignorar lo obvio, “hacerse la loca”. Entre la ley ciudadana y la costumbre abusiva, la sra. policía no toma una opción explícita. Actúa como si fuera a imponer la ley. Pero, en realidad, no quiere meterse en complicaciones de manera que finalmente escoge avalar la costumbre. Es evidente que no está identificada con su función, que considera la transgresión como algo (casi) normal, más aún por la posición de los pasajeros. En breve, el conductor, el cobrador, los pasajeros y la policía se convierten todos en cómplices. Finalmente, Percy queda aislado, preguntándose si no se habrá equivocado al reclamar por sus derechos.

IX

Continuando con Weber

Tratando de definir la “vocación política” en uno de sus escritos más conocidos, Max Weber conceptualiza dos orientaciones éticas. La “ética de los fines últimos” y la “ética de la responsabilidad”. Se trata de “tipos ideales”, de formas típicas de inspiración de la conducta política. Quien actúa de acuerdo con “fines últimos”, en el límite, no siente responsabilidad por las consecuencias de sus actos. “No yo, sino el mundo es estúpido y vulgar; la responsabilidad por las consecuencias no recae sobre mí sino sobre aquellos a quienes sirvo; pero tengan paciencia, yo sabré extirpar toda esa estupidez y vulgaridad”¹³. En cam-

13. Esta frase corresponde exactamente a la posición de Adolf Hitler una vez que la derrota alemana se manifestó como inevitable. En efecto, en los estertores de la guerra, en plena batalla de Berlín, Hitler dispuso que toda la infraestructura económica de Alemania fuera destruida, y que la misma suerte le cupiera al pueblo alemán, pues no había estado a la altura de su misión histórica. No merecían vivir.

bio, quien decide en función de las consecuencias de sus actos “se siente realmente y con toda su alma responsable... y practicando una ética de la responsabilidad llega al punto de declarar: ‘No puedo hacer más. Aquí me detengo’”. Ahora bien, es claro que una ética de la responsabilidad debe tener como horizonte una ética de los fines últimos. De lo contrario, estaríamos en una posición cínica donde lo único relevante fuera mi propio goce o conveniencia. En forma similar, una ética de los fines últimos debe estar anclada en una ética de la responsabilidad, pues esos fines últimos serán mejor servidos por la persona capaz de evaluar las consecuencias y saber hasta dónde llegar. De lo contrario, estaríamos en una posición perversa en la que los individuos concretos no importan en función de metas convertidas en meras abstracciones y engaños. Vemos, entonces, que la ética de los fines últimos y la ética de la responsabilidad no son contradictorias, sino que se complementan mutuamente y constituyen en conjunto al hombre auténtico, es decir, a un hombre que puede aspirar a una “vocación política”.

Lo que dice Weber sobre la política puede extenderse a otros campos de actividades. A menudo, se nos presenta una tensión entre los fines que pretendemos alcanzar y los costos que tenemos que pagar. ¿Valdrá la pena transgredir una norma para realizar cierto fin? ¿Será necesario pagar un costo tan elevado para ser consecuente con un valor que sostenemos? Como no hay una fórmula general para responder estas preguntas, una máxima que sea siempre aplicable, resulta que, para decidir, en cada ocasión tenemos que comparar los fines que buscamos con los costos que tenemos que afrontar. Esto significa que el juicio moral es particular y que debe estar orientado por la autenticidad y la prudencia. Es decir, debe ser un acto de individuación donde conciliamos nuestros valores con las restricciones del mundo que nos rodea, y que es, además, reflexivo y previsor.

El problema con Weber es que su propuesta nos interpela como miembros de una comunidad, pero no como individuos que añoran la felicidad. Es aquí donde la contribución del psicoanálisis, la posibilidad de conocer e influir sobre nuestros deseos, hacernos responsables de ellos, es insoslayable.

X

Aterrizando en nuestro mundo: ¿el Perú: una sociedad de cómplices?

Cuando uno establece la existencia de dos clases de seres humanos, superiores e inferiores, uno pierde toda esperanza de salvar su propia humanidad.

*William Stein*¹⁴

La herencia del gobierno de Fujimori es compleja y, en muchos aspectos, paradójica. Baste con decir que el reordenamiento de los balances macroeconómicos del país y la derrota de la insurrección senderista —los dos grandes logros del régimen— tuvieron como correlato el desarrollo de una dictadura clientelista y el crecimiento exponencial de la corrupción. Pero, aun en este último aspecto, la situación no deja de ser ambigua, pues el legado del Gobierno no solo es la transgresión de la moralidad pública, sino también la posibilidad de combatir la corrupción. En efecto, los “vlavideos” representan testimonios judiciales y sociológicos contundentes de una podredumbre que la sociedad peruana arrastra desde siempre. Significan una oportunidad para visibilizar, comprender y luchar contra la dinámica de la corrupción. No obstante, es claro que el gobierno de Fujimori representó una radicalización de la tolerancia a la transgresión y al

14. William Stein. *Historia e historia oral: visiones del levantamiento de Atusparia* (inédito).

cinismo, hechos que continúan marcando la historia del país. Al amparo de sus éxitos, el régimen procreó una organización oculta que, articulando a los políticos del régimen, los militares y muchos empresarios, concentró el poder, buscando perpetuarse en su ejercicio mediante una profusa distribución de coimas y prebendas, desde cifras millonarias para los poderosos hasta asistencia alimenticia a la población clientelizada. Durante años, la fórmula funcionó de manera que el Gobierno tenía altos índices de aprobación. Desde luego que, cuando se hizo visible la entraña podrida del régimen, todo este andamiaje se derrumbó.

El gobierno de Fujimori se presentaba como alérgico a las ideologías y los políticos tradicionales. Reclamaba ser juzgado por su eficacia en términos de estabilidad política, crecimiento económico y aceptación popular. El propio Fujimori confesaba con orgullo que él nunca leía libros. En este contexto, la palabra “pragmatismo” se convirtió en una consigna y en un emblema de la acción del Gobierno. Desde los círculos oficiales, el pragmatismo se definía como una actitud de búsqueda de eficiencia que no se compromete con normas acerca de cómo lograr los resultados deseados¹⁵. En contra de esta impostación, pienso sustentar la idea de que el término “pragmatismo” sirvió para ocultar y adecentar la “pendejada”, es decir, justificar la inmoralidad y el abuso.

En realidad, en el Perú, el término “pragmatismo” fue resignificado de manera que pasó a referirse a algo muy distinto de lo que fue su significado original. En realidad, el pragmatismo es una corriente

15. “Otro de los hitos fundamentales que nos ha guiado es no someternos a ninguna ideología que nos sujete o nos desarme; siempre hemos buscado lo que es la salida práctica o pragmática a nuestro problema. Si eventualmente tal o cual ideología nos ayuda a tener un norte para la solución, se puede usar dicha ideología sin someterse a ella. Porque posteriormente de repente otra de las ideologías nos puede servir. Nunca se debe creer en las ideologías como sistemas perfectos, que lo dicen todo y que nos obligan a cerrarnos a sus principios y salidas”. Alberto Fujimori Fujimori. *Pensamiento Fujimori* (inédito).

filosófica nacida en Estados Unidos hacia mediados-fines del siglo XIX. Como manera de concebir el conocimiento, el pragmatismo reivindica la importancia de la acción, la necesidad de suspender los prejuicios para, manteniendo una mente abierta, tomar conciencia de lo nuevo y específico de una realidad dada. La idea es que, en lo fundamental, la experiencia y el aprendizaje siguen a la acción, no la anteceden. Desde esta perspectiva, el conocimiento tiene ante todo un valor instrumental; es decir, es importante en tanto nos permite ser más eficaces en la realización de nuestros valores o aspiraciones. Para el pragmatismo, los valores son orientaciones que resultan apropiadas en tanto nos permiten resolver los problemas que nos restringen en el desarrollo de la vida. Pero, y esto es lo decisivo, de lo que se trata finalmente es del crecimiento del hombre en sociedad. Entonces, las orientaciones valorativas que se van sedimentando como la conciencia moral de una colectividad son aquellas que impulsan el perfeccionamiento y la felicidad de todos. Estos valores son adoptados por los individuos, convertidos en costumbres, porque prometen un progreso para todos¹⁶.

Ahora bien, el término es resignificado en la sociedad peruana de manera que una conducta o actitud es calificada de “pragmática” cuando a su protagonista no le parece relevante considerar la legalidad o moralidad de los medios propuestos para lograr un fin determinado. La eficiencia es lo único que realmente importa. Es decir, el fin lo justifica todo. Por ejemplo, para lograr la reelección del régimen de Fujimori, razonada como la base de la estabilidad y el progreso del país, se justifica transgredir normas, engañar a la gente y comprar voluntades. Este sería un comportamiento pragmático. Se podría estar orgulloso de este comportamiento, pues se estaría subordinando lo

16. Ver Rorty (2000) y Rorty (1995: 638).

adjetivo a lo sustantivo. El pragmatismo se convierte en una orientación muy bien vista. En efecto, en un medio donde las instituciones tienen poco prestigio y la discusión es prejuizada como estéril, las actitudes decididas, “pragmáticas”, fueron aprobadas por las mayorías. Se trata de una nueva versión del viejo refrán de “hechos y no palabras”, acuñado por un anterior presidente, el general Manuel Odría.

La resignificación del término “pragmatismo” implica una pervisión de su significado original. No obstante, me parece que, si esta resignificación fue posible, ello se debió a una debilidad inherente a la posición pragmática. En efecto, los filósofos pragmáticos piensan que el progreso moral es un hecho espontáneo que se fundamenta en el logro de una sensibilidad cada vez mayor hacia los otros. Las consecuencias que se derivan de la idea de que el “otro es igual a mí” se van convirtiendo en costumbres y sentido común. Lo que le pasa a él, al otro, me puede pasar a mí. Entonces, mi crecimiento personal supone respetar y ayudar a los otros. Por tanto, es necesario educar los sentimientos morales (justicia, indignación, solidaridad) a través del ejemplo y la formación de hábitos. En un texto anterior, he sostenido la idea de que el pragmatismo es una filosofía optimista y hasta ingenua, pues ignora el abismo del mal y da por sentado que los hombres tendemos a ser buenos, a comportarnos moralmente. Y si, en todo caso, no lo hacemos, es por ignorancia y no por goce o placer.

He sostenido que el término “pragmático” es resignificado de modo tal que su nuevo uso no hace más que adecentar la pendejada. El pragmatismo se convierte en una envoltura elegante con que recubrir un núcleo cínico. Al pragmático (criollo) le interesa solo lo que es eficaz para su interés o goce. Lo nuevo es que pretende que su transgresión sea legitimada como funcional para el desarrollo del país. El pragmático es el pendejo que reivindica la inmoralidad como un cos-

to menor y necesario para obtener algo que se postula (cínicamente) como conveniente para (casi) todos.

La resignificación del pragmatismo tiene lugar en una sociedad jerarquizada donde el respeto al otro dista de ser sentido común, donde la transgresión puede ser valorada como una “viveza”, es decir, como un comportamiento que, si bien es ilícito, es también ingenioso y hasta admirable, que suscita, simultáneamente, censura y admiración. Así, en el *Diccionario del argot limeño o jerga criolla del Perú* de Bendezú, el término “pendejada” aparece en tres entradas: 1) ocurrencia, gracia, chiste; 2) acto o hecho censurable; 3) arbitrariedad, acto ilícito. Mientras tanto, “pendejo” tiene también tres entradas: 1) habilidoso, malintencionado; 2) avivado; 3) vellosidad en la zona sexual de las personas.

Ahora bien, el significado original del término es el tercero. En muchos países de América Latina, “pendejo” significa tonto o simpleón¹⁷. Este uso parece haber predominado en el Perú hasta fines del siglo XIX¹⁸. No obstante, en algún momento del siglo XX, el término es resignificado pasando a ser equivalente a “habilidoso, malintencio-

17. Pendejo (definición de diccionario): “pelo que nace en el pubis y en las ingles”. Familiarmente, se usa para referirse a una persona cobarde o estúpida. En Chile y Argentina: 1) niño o adolescente; 2) (despectivo) persona aniñada, inmadura. *Hay muchos pendejos en la piscina. / Gerardo es muy pendejo, no sabe hablar de cosas serias.* En Costa Rica: persona torpe o poco hábil. *Mi hermana Doris es pendeja para hacer de comer: ¡Todo lo quema!* En Ecuador: persona tímida, asustadiza. *¡No seas pendeja, Amelia! ¡No te va a pasar nada si vamos juntas a saludar a Blas!* En México, Puerto Rico, Venezuela, Guatemala y Honduras: persona muy tonta, de quien se aprovecha la gente. En Puerto Rico, es considerado un insulto muy fuerte. En Paraguay: 1) muchacho; 2) novio. *Los pendejos estaban jugando fútbol en el parque. / Erica es la pendeja de Franco.* En Perú: 1) persona astuta, taimada; 2) usado para definir a una mujer, se refiere a su libertinaje sexual o engaño conyugal, *Iván es un pendejo; se queda con mi vuelto cuando sobra dinero. / Vicente no sabe que se ha casado con una pendeja.* En Bolivia: *playboy*, conquistador.

18. En sus pocas conocidas *Tradiciones en salsa verde*, Ricardo Palma transcribe la arenga que el general Lara lanza a sus huestes antes de la batalla de Ayacucho: “¡Zambos del carajo! Al frente están esos puñeteros españoles. El que aquí manda la batalla es Antonio José de Sucre, que, como saben ustedes, no es ningún pendejo de junto al culo, conque así, fruncir los cojones y a ellos” (Palma 1973: 14).

nado”. Sobre las razones por las que el vello púbico puede servir de metáfora para dos significaciones distintas, se puede conjeturar que, en el primer caso, el pendejo es algo sin valor, ni prestigio, pues es abundante y ocupa en el cuerpo del hombre una posición poco estimable, ya que está cerca al ano. Para el segundo caso, hay que recordar que el pendejo es una pilosidad retorcida y que se encuentra cerca al falo, ubicación mucho más prominente. Entonces, resulta que el propio soporte o referente del término tiene connotaciones ambiguas. En cualquier forma, el hecho es que en el Perú el vello púbico es usado para designar a lo hábil y lo poderoso, pero también lo sin moral.

En todo caso, es claro que el pragmatismo como tolerancia y elogio de la transgresión significa la institucionalización de una “sociedad de cómplices” en vez de una sociedad de ciudadanos. En una sociedad de cómplices, la consigna es “todos estamos en el fango”, “nadie puede tirar la primera piedra”. Nadie tiene por qué quejarse y, tampoco, nadie tiene por qué defender al otro. La falta del otro, que hoy yo paso por alto, es la que yo mismo puedo cometer en cualquier momento.

Ahora bien, tratemos de formalizar. ¿Cuáles serían las características que definen a una sociedad de cómplices? El hecho básico es que, en una sociedad de cómplices, todos pretenden la vigencia de la ley, pero, en realidad, nadie la respeta. La falta de un sentimiento de obligación significa que la ley es solo un semblante que no se toma demasiado en serio. El vínculo social está fundamentado en ignorar las transgresiones de los otros, al menos en la medida en que no lo afecten a uno directamente. Ser cómplices implica un tipo de relación en que los participantes interactúan sobre la base de silenciar cualquier falta contra el orden social o contra los otros que no están presentes. El cómplice no es un ciudadano garante de la ley. Es un transgresor virtual que cierra los ojos, pues no siente, no quiere saber

que la falta del otro lo puede perjudicar. Además, está en la expectativa de reclamar el silencio de los otros cuando él sea quien transgreda.

Quien critica la transgresión es alguien que está violando el pacto implícito. Por lo general, se le feminiza. Se lo trata de ingenuo o hipócrita. Es decir, desconoce el pacto, es un extraño y tonto que no conoce las reglas del mundo social donde vive. O es alguien que se “pasa de vivo”, que rompe el pacto en provecho propio. Su deslealtad tiene un precio, es un Judas. Esta situación se expresa en el dicho de “a mis amigos todo, a mis enemigos, la ley”.

Los cómplices transgreden sin problemas de conciencia. Su comportamiento está autorizado por un pacto implícito que establece que la necesidad justifica la transgresión de la ley. La ley, además, no es sentida como algo totalmente legítimo, sino que tiende a ser sentida como una imposición que cierra el camino al disfrute y al goce en beneficio de intereses particulares. La ley no es percibida como enunciada desde el interés generalizable, en función del bien común, sino como usurpación e impostura.

El transgresor responde ante la ley exhibiendo sus necesidades, su insatisfacción, y, de otro lado, la falta de autoridad moral de los legisladores. No se siente responsable. En realidad, no hay freno para su pretensión de gozar. En este sentido, el cómplice no se subjetiviza como un agente responsable que defiende un marco legal que garantiza la estabilidad social. Su perspectiva es inmediatista, no quiere tomar conciencia de los resultados macrosociales que se derivan de la extensión de la complicidad. El cómplice es un irresponsable que no quiere darse cuenta del significado de lo que hace.

En efecto, si la lógica de la complicidad llega a permeare todos los vínculos y todas las personas, entonces la sociedad se degrada a un nivel donde se torna imposible la convivencia humana. La sociedad de cómplices es un modelo teórico que señala ciertas tendencias, pero

que es imposible que se dé en forma pura en la sociedad. El orden social colapsaría si la complicidad fuera el único vínculo. La complicidad es un vínculo espurio que apenas compromete. En su lógica más pura, implica una relación instrumental. El cómplice no es un “otro”, sino un objeto útil; no hay afecto y es solo aparente la solidaridad, puesto que desaparece tan pronto como se presente una divergencia de intereses.

Desde la perspectiva de la sociedad, los antagonismos de la complicidad son evidentes. La complicidad erosiona cualquier equilibrio por precario que pueda ser. En la falta de ley y regulación, germina la injusticia. Los más vivos, fuertes y arrogantes son los ganadores. Se abren, entonces, dos caminos. El primero es la explosión violenta y enardecida de los afectados, la venganza por mano propia. En el segundo, el odio se acumula como resentimiento y distancia, violencia que se empoza hasta que irrumpe en salvajismo. En cualquier forma, el desprestigio de la ley y la autoridad hacen proliferar el desorden y la ingobernabilidad. La sociedad es incapaz de autogobernarse. Entonces, si no hay límites a la complicidad, al consentimiento de la transgresión, el resultado es una demanda de dictadura, la búsqueda de un amo totalitario que haga cumplir la ley.