

Círculo de moralidad, exclusión jurídica y capitalismo de vigilancia: una reflexión sobre nuestros patrones de juicio ético y su disfuncionalidad

Moral Circle, Law Exclusion and Surveillance Capitalism: A Reflection of Our Ethical Judgments' Patrons and Their Dysfunction

Círculo de moralidade, exclusão legal e capitalismo de vigilância: uma reflexão sobre nossos padrões de julgamento ético e sua disfuncionalidade

Oswaldo R. Burgos*

Fecha de recepción: 21 de abril de 2021

Fecha de aprobación: 22 de julio de 2021

Doi: <https://doi.org/10.12804/revistas.urosario.edu.co/anidip/a.10515>

Para citar este artículo: Burgos, Oswaldo R. (2022). Círculo de moralidad, exclusión jurídica y capitalismo de vigilancia. Una reflexión sobre nuestros patrones de juicio ético y su disfuncionalidad. *ANIDIP*, 9, 1-31.

Doi: <https://doi.org/10.12804/revistas.urosario.edu.co/anidip/a.10515>

Resumen

Nuestras sociedades exponen una insostenible fracturación de sus tramas inter-subjetivas por la que millones de personas son privadas de sus derechos, que sobreviven en territorios resignados por la juridicidad, negadas por el sistema que las excluye. Aunque la exclusión jurídica precede al capitalismo de vigilancia, esta resulta funcional a sus objetos de predicción y comercialización de identidades y conductas futuras. Los excluidos del derecho y los incluidos deficientemente son, en los términos de esta lógica, el descarte. En su primera parte, este ensayo defiende la noción de existencia de una retroalimentación y continuidad del sistema excluyente: más capitalismo de vigilancia supone más certeza en las conductas

* Abogado por la Universidad Nacional de Rosario (UNR), Argentina. Posgrado en derecho de daños, por la Pontificia Universidad Católica Argentina (UCA) y en antropología urbana por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso). Revisor de publicaciones sobre ética y justicia en la *Revista Internacional de Filosofía "Daimon"*, de la Universidad de Murcia, España. Premio al Mérito Jurídico del Colegio de Abogados de Rosario. Correo electrónico: osvaldo@burgos-abogados.com.ar

futuras y, consecuentemente, más descarte, más exclusión. Para ello recurre a la lectura de Zuboff, anotando las implicancias necesarias de la fragmentación que esta autora describe, en un escenario de sociedades pauperizadas. Luego, a partir de una lectura de Benhabib, se compromete con la idea de que los esquemas de “éticas de círculo” —que hoy monopolizan el debate filosófico específico, desde la separación de las perspectivas éticas y jurídicas, que clausuran toda discusión sobre la eticidad de la justicia— legitiman y aceleran el proceso, naturalizando la pulverización del espacio político. Finalmente, desde una lectura de Fricker, la propuesta es hacer uso de las nociones conceptuales aportadas por esta autora en el marco del pensamiento feminista y —extrapolándolas al contexto de la exclusión jurídica, cuyas escalas el capitalismo de vigilancia acelera, en una concentración del saber, del poder y de la riqueza que las éticas de círculo legitiman— pensar desde ella una *ética de justicia* que avance sobre los prejuicios identitarios negativos que sostienen la injusticia epistémica y sustituya la compartimentación y el enfrentamiento como patrones de juicio por el reconocimiento al carácter intersubjetivo de cada subjetividad, construida y reconstruida continuamente en sus relaciones. En sentido estrictamente jurídico, esto significaría dejar de entender el derecho como un mecanismo de orden que se agota en la sanción, para empezar a entenderlo como una promesa común (un com-promiso) de evitación de los daños y minimización del impacto disvalioso de su inscripción en el entramado social, que obviamente incluye la sanción, pero que ya no puede agotarse en ella. Consecuentemente, esto llevará a sustituir el imperativo ético de jerarquizar lo intragrupal en las responsabilidades morales y jurídicas —que tiende a la perpetuación de la desigualdad y, en contextos de desigualdad obscena y recursos limitados, resulta naturalmente funcional a la institucionalización de prácticas corruptas y mafiosas— por un esquema que recepte la responsabilidad exigible del Estado en situaciones de marginalidad y marginación que hacen del respeto al derecho una exigencia heroica.

Palabras claves: capitalismo; exclusión; prejuicios; ética; justicia.

Abstract**

Our societies expose an unsustainable fracture of their intersubjective plots by which millions of people are deprived of their rights and survive in resigned territories by the law, denied by the system that excludes them. Although law exclusion precedes surveillance capitalism, it is functional to its goals of prediction and merchandizing

** Agradezco al profesor Martín A. Frúgoli, doctorando en Derecho de la Universidad Nacional de Rosario (UNR) Argentina, con estudios de posgrado en Law and Economics en Harvard Law School, en University of Oregon School of Law y en University of Chicago Law School (EE. UU.), por la elaboración de este abstract.

of future identities and behavior. Those who are excluded from the law and those who are poorly included are, in such context, the discarded. The first part of this essay defends the notion of the existence of feedback and continuity of the exclusionary system: more surveillance capitalism means more accuracy in the predictions of future behavior and, consequently, the more discard, the more exclusion. To do this, the author resorts to reading Zuboff, noting the necessary implications of the fragmentation that she describes, in a scenario of pauperized societies. Then, based on a reading of Benhabib, the author commits himself to the idea that the schemes of “circle ethics” —which today monopolize the specific philosophical debate, from the separation of ethical and legal perspectives, closing any discussion on ethics of justice— legitimizing and accelerating the process, naturalizing the pulverization of the political space. Finally, from a reading of Fricker, the proposal is to make use of the conceptual notions contributed by this author within the framework of feminist thought and —extrapolating them to the context of legal exclusion, whose scales the surveillance capitalism accelerates, in a concentration of knowledge, power and wealth that the moral circle legitimizes— to think from it of an ethics of justice that advances on the negative identity prejudices that sustain epistemic injustice. And that substitutes compartmentalisation and confrontation as patterns of judgment for recognition of the intersubjective character of each subjectivity, continually constructed and reconstructed in their relationships. In a strictly legal sense, this would mean ceasing to understand the law as a mechanism of order that is exhausted in the sanction, and understanding the law as a common promise (a commitment) to avoid harms and minimize the disvalued impact of its registration in the social network, which obviously includes the sanction but can no longer be exhausted on it. So consequently, this would mean replacing the ethical imperative of prioritizing the intra-group in moral and legal responsibilities —which tends to perpetuate inequality and, in contexts of obscene inequality and limited resources, is naturally functional to the institutionalization of corruption and Mafia practices— by a scheme that receives the enforceable responsibility of the government in situations of marginalization and marginalization that pays respect for the law through a heroic demand.

Keywords: Capitalism; exclusion; prejudice; ethics; justice.

Resumo

Nossas sociedades expõem uma fratura insustentável de suas teias intersubjetivas por meio da qual milhões de pessoas são privadas de seus direitos e sobrevivem em territórios resignados pela lei, negados pelo sistema que as exclui. Embora a exclusão legal preceda o capitalismo de vigilância, ela é funcional para seus

objetos de previsão e comercialização de identidades e comportamentos futuros. Os excluídos de direito e os incluídos de maneira deficiente são, nos termos dessa lógica, o descarte. Em sua primeira parte, este ensaio defende a noção da existência de retroalimentação e continuidade do sistema excludente: mais capitalismo de vigilância significa mais certeza nos comportamentos futuros e, conseqüentemente, mais descarte, mais exclusão. Para tanto, recorre à leitura de Zuboff, observando as implicações necessárias da fragmentação que esta autora descreve, em um cenário de sociedades pauperizadas. Em seguida, a partir de uma leitura de Benhabib, se compromete com a ideia de que os esquemas da “*ética do círculo*” - que hoje monopolizam o debate filosófico específico, a partir da separação das perspectivas éticas e jurídicas, encerrando qualquer discussão sobre a ética da justiça - legitimam e aceleram o processo, naturalizando a pulverização do espaço político. Por fim, a partir de uma leitura de Fricker, a proposta é fazer uso das noções conceituais aportadas por esta autora no marco do pensamento feminista e - extrapolando-as para o contexto da exclusão jurídica, em cujas escalas a vigilância do capitalismo acelera, numa concentração de conhecimento, do poder e da riqueza que as éticas do círculo legitimam - pense a partir dela uma *ética da justiça* que avance sobre os preconceitos identitários negativos que sustentam a injustiça epistêmica e substituem a compartimentação e o confronto como padrões de julgamento pelo reconhecimento do caráter intersubjetivo de cada subjetividade, continuamente construído e reconstruído em suas relações. No sentido estritamente jurídico, isso significaria deixar de entender o direito como mecanismo de ordem que se esgota na sanção, para começar a entendê-lo como uma promessa comum (um compromisso) de evitar danos e minimizar o impacto desvalorizado de seu registro na rede social, que obviamente inclui a sanção, mas não pode mais se esgotar nela. E, conseqüentemente, substituir o imperativo ético de priorizar o intragrupal nas responsabilidades morais e legais - o que tende a perpetuar a desigualdade e, em contextos de desigualdade obscena e de recursos limitados, é naturalmente funcional à institucionalização de práticas corruptas e mafiosas - por um esquema que recebe a responsabilidade executória do Estado em situações de marginalidade e marginalização que tornam o respeito pelo direito, uma exigência heroica.

Palavras-chave: capitalismo; exclusão; preconceitos; ética; justiça.

Introducción: Notas metodológicas

En lo metodológico, el ensayo establece primero sus bases teóricas para, luego de una breve descripción de las particularidades de la vida y el condicionamiento de la relación con el derecho en los territorios “liberados” del imperio de la ley, detenerse en la descripción de los distintos modelos éticos de jerarquización de lo intragrupal. Después de exponer ampliamente sus contradicciones insalvables y su disfuncionalidad jurídica —manifestada de manera irrefutable en la resolución insatisfactoria que cada uno de ellos sería capaz de ofrecer ante un dilema habitual— pasa a las conclusiones, en las que aporta los elementos que estima de consideración imprescindible para la elaboración de la *ética de justicia* que propone.

1. Shoshana Zuboff: La era del capitalismo de vigilancia

No es hechicería, es capitalismo: lógica de acumulación. No es el dios de Einstein y de Born perdiéndolo todo en una partida de dados; tampoco es Atenea alterando el destino de las flechas. Son Google, Facebook y otras divinidades menores haciendo de Silicon Valley un Olimpo, traduciendo a datos, cosificando, apropiándose de todo lo que ocurre en el espacio-tiempo, incluidos nosotros y nuestras conductas a futuro y aquellos que serán los que seremos.

“El capitalismo de vigilancia reclama para sí la experiencia humana, entendiéndola como una materia prima gratuita, que puede traducirse en datos de comportamiento” advierte Zuboff (2020). Y explica: ese *excedente conductual* se transforma en *insumos de procesos avanzados* que, mediado por *inteligencia de máquinas*, ofrece *productos predictivos* comercializables, en un *mercado de futuros conductuales*. No somos el producto, somos la fuente, afirma. Pero tal vez, en esta nueva instancia de *olvido del ser*, ahora como (id)entidad, ni siquiera seamos eso; ante la urgencia de minimizar el error predictivo, la tentación de intervenir es grande y el paso a la manipulación (el formateo) de las conductas, ínfimo.

Es ahí donde surge la *nueva forma de poder* que, según Zuboff (2020), signa esta era: el instrumentalismo.¹ Se trata de orientar la conducta de otros para los propios fines mercantiles, ofreciendo —cada vez más— accesibilidad a cambio de —cada vez más— dependencia. La adicción sostiene el servicio y exige, en el proveedor,

1 Aquí cabe una aclaración necesaria: en base a las descripciones aportadas por la misma Zuboff, preferimos recurrir a la introducción de este neologismo y no a la usual etiqueta de *instrumentalismo*, para caracterizar el tipo de poder que la autora denuncia. Así, porque no se trata de la simple jerarquización de la utilidad por sobre cualquier otra consideración, a la que suelen referir las concepciones filosóficas instrumentales, sino de la reducción de los sujetos a instrumentos y, consecuentemente, de la difuminación de la división sujeto-objeto. De modo que, si en lo instrumental los fines de la conducta subjetiva preponderan, en la igualación ontológica de las fuentes de datos conductuales a la que lo instrumental refiere, toda finalidad subjetiva deviene irrelevante y tiende progresivamente a desaparecer.

una aceleración constante de sus escalas: hay que vencer continuamente las *fricciones* —resistencias a proporcionar datos— y apropiarse crecientemente de espacios en los que la *minería extractiva de información personal* sea viable. Así se minimiza el riesgo de inversión de las empresas que participan en las subastas de nuestros *perfiles de usuario*, con el afán de vendernos, a su vez, sus propios productos o servicios: cuanto más fiable sea el cálculo de nuestra reacción ante una oferta, más dinero valdrá, y ninguna reacción es más fiable que aquella que se anticipa.

La pulverización del espacio político en una miríada de comunidades contingentes resulta consecuencia *necesaria y previsible* de la forma en que algunos (propietarios exclusivos del *saber oculto* de estos tiempos) eligieron ganar dinero. “El modelo instrumental propone una mente de colmena, en la que la presión grupal sustituye a la política y la certeza computacional a la democracia” (Zuboff, 2020). Para ratificarlo, la autora acude a Mark Zuckerberg: “la privacidad ya no es una norma social” (Zuboff, 2020).

Sin embargo, como suele ocurrir con las sentencias de los habitantes del Olimpo, este oráculo debe completarse en su interpretación. Cuando Zuckerberg habla de *privacidad* se refiere a la *privacidad de los otros*; es decir, a la nuestra. *Hacia adentro* la regla se invierte: los acuerdos de confidencialidad y el secretismo —que a veces impone la delación— son, en Silicon Valley, la norma. Los dioses lo saben todo de nosotros. Nosotros no sabemos nada de ellos. Estamos obligados a creer.

Fase previa del condicionamiento y sus implicancias éticas, el avasallamiento de la intimidad de personas y de grupos para predecir sus conductas solo es posible situándose *más allá* del derecho. En un estado de anomia² impera la lógica del conquistador: basta una declaración formal para ocupar territorios. Es esta lógica de ocupación —legitimada hoy por el temor al *terrorismo*, la retórica de seguridad y la “necesidad” del ciberpatrullaje— la que permite refinar perfiles de usuarios, para comercializar consumidores y votantes. *Control, extracción y oferta*: la última *fricción* a superar es la consciencia. El último territorio conquistable somos nos-otros, y en ese nos-otros, el yo.

Disgregando las sociedades en *poblaciones* y reduciendo a estadísticas toda construcción de sentido, el capitalismo de vigilancia “hace de la conducta humana la cuarta mercancía ficticia”, concluye Zuboff (2020). Para luego afirmar: “las tres anteriores: la tierra, el trabajo, el dinero, estaban sujetas a la ley (...pero] la mercantilización de la conducta humana futura se sostiene en la alegalidad” (Zuboff, 2020); es decir, en la anomia.

2 Zuboff (2020) habla de *suspensión del derecho* y de *estado de excepción*. Personalmente, prefiero hablar de anomia, para evitar confusiones, tanto con el *estado de excepción* de Agamben como con la *suspensión del derecho* del soberano de Schmit.

Nuestra primera pregunta es *¿qué pasa con las conductas futuras que nadie quiere comprar?* Si toda lógica de acumulación capitalista tiene sus desechos, su descarte —y si lo desechado por esta mercantilización anómica son *perfiles*, es decir, personas— *¿cómo pensar la exclusión jurídica y la inclusión deficiente, sin legitimar la segregación, las fronteras internas, la jerarquización de las vidas y las muertes?*

2. Un paso más: el problema del descarte

El trabajo de Zuboff (2020) no aborda esta problemática. La enuncia, pero no explora específicamente el campo que describe ni se explaya sobre sus implicancias. Su preocupación fundamental es nuestra instrumentarización sistemática a partir del uso de *aparatos inteligentes* que operan como dispositivos espías, en un proyecto de *certeza total*. De ahí el nombre que escoge para la nueva forma de poder que describe (*instrumentarismo*) en la que toda oferta de bienes o servicios obra como señuelo que nos atrae hacia unas operaciones extractivas en las que se rebañan y se empaquetan nuestras experiencias personales para convertirse en fines de otros.

No obstante, frente a esta determinación, algo debiéramos observar: la ubicuidad del sistema relativiza las diferenciaciones categoriales y difumina los límites. Esos “fines de otros” a los que alude la autora suponen la comercialización de “nuestras experiencias personales” empaquetadas, cuya adquisición justifica las “operaciones extractivas” que sostienen, a su vez, las acciones de *control* y *oferta* sobre nuestras conductas subastadas. No se trata de intervenciones aisladas ni de un mecanismo unidireccional que permita identificar “señuelos” externos para su reinicio. Lo propio de un sistema ubicuo es su carácter incesante. Esa continuidad exige su retroalimentación.

Es precisamente en la exigencia de retroalimentación donde nuestra realidad nos obliga a un paso más: la fracturación de nuestras tramas intersubjetivas introduce una distorsión en el esquema descrito por Zuboff (2020), deslindando *ofertas* y *controles* y direccionándolos hacia poblaciones segregadas, en equilibrio inestable.

Por un lado, somos parte de un mundo globalizado. Hacia adentro de las líneas de legitimidad que nuestros Estados marcan, en la continua retracción de la vigencia material de sus órdenes jurídicos, ya no hay lugar “para sombras, ángulos muertos u oscuros”. Es la pretensión del *index* total, la rendición del mundo físico al mediado, que nos confisca el tiempo futuro, exiliándonos de nuestras propias conductas. Por otro lado, expresamos también una forma propia de habitar ese mundo: hacia afuera de lo legítimo, tales “sombras, ángulos muertos u oscuros” sostienen la invisibilidad de una *población* indexada por el sistema penal y el *poder de policía*.

Los pobres son públicos y en tanto públicos, apropiables en ejércitos informales. En su estigmatización como acechantes, exiliados del tiempo presente, se ven sometidos a los señores de cada *neofeudo*.

Zuboff (2020) denuncia que la *telemetría*, ideada hace más de un siglo para el seguimiento y estudio de animales en contextos de libertad controlada, se aplica hoy a rastrearnos. Si en septiembre de 2001 pasamos de ser inocentes a ser sospechosos, con el triunfo del capitalismo de vigilancia pasamos de ser sospechosos a ser condenados en libertad condicional.

Desde la perspectiva de su *imperativo categórico de instrumentarización*, el sistema extractivo no ve ningún problema ético en eso. Para este, “todas las cosas animadas e inanimadas —en tanto igualmente traducibles a datos— comparten el mismo estatus existencial” (Zuboff, 2020). Pero el problema ético de esa *igualación* es obvio y refracta tanto en la producción de desigualdad a escalas inauditas, que la optimización predictiva acelera con su direccionamiento de ofertas y controles, como en la acumulación de descarte, en *perfiles no comercializables*; vidas bajo el umbral de *instrumentarización*, desechos irrecuperables que no importan.

Lo reconozca o no, toda lógica de acumulación económica supone un problema ético. En nuestras sociedades desiguales, frente a esta lógica de acumulación en particular, ese problema ético —¿qué es lo bueno, qué es lo correcto para nos-otros?— deviene en un dilema jurídico: ¿cómo defender la credibilidad en un orden de derecho que legitima la exclusión, articulando una retórica de igualdad?

3. Seyla Benhabib: Los derechos de los otros

La intertextualidad de estas incógnitas nos inscribe directamente en el segundo de los ejes que signan nuestra perspectiva: el problema del nos-otros y la complejidad insita en su noción conceptual, que desaconseja su adopción como categoría epistémica. ¿Quiénes somos nos-otros? ¿Dónde emplazar legítimamente esa frontera interna, siempre inestable además? ¿Qué queremos decir cuando decimos “nuestro”?

Si es bueno creer en “nuestro” orden de derecho —y es incluso imprescindible no descreer absolutamente de este— no parece correcto sostener esa creencia cuando se trata de un sistema jurídico que naturaliza la exclusión y la inclusión deficiente de esos *otros-de-nos* que acechan, desde su segregación, “nuestra” seguridad establecida de *sujetos con derechos*. Lo plausible, sostengo, no es desplazar y reemplazar esa frontera, sino asumir un doble com-promiso: difuminarla en lo ético y disolverla en lo jurídico.

Diferenciando entre “los otros generalizados” del derecho y “los otros concretos” de la ética, Benhabib (2006) postula una “estructura narrativa de las acciones de identidad personal” (p. 23) en la que la identidad del ser, constituida como unidad narrativa, integra lo que “yo puedo hacer” con “lo que se espera de mí”.

Esta es una visión inestimable para pensar el problema de la exclusión jurídica. Soy autor de la narración que actúo —y tengo lugar en ella— pero si puedo proyectarla al mundo es porque, además, tengo *un* lugar en una *conversación plural* que me precede y me trasciende. No hay subjetividad fuera de lo intersubjetivo. “En un último análisis, las concepciones del ser, de la razón y de la sociedad, y las visiones de la ética y la política, son inseparables” (Benhabib, 2006, p. 20). Para esta autora, toda narración de identidad colectiva expresa una *síntesis contingente* de sus “adentros” y sus “afueras” en incesante redefinición. Es en la garantía de continuidad de esas ponderaciones discursivas, sin afán de convergencia ni respuestas últimas que

- a. El *punto de vista del otro generalizado* nos exige reconocer a todos la misma capacidad de proyectar sus identidades narrativas en la conversación plural, eligiendo qué ser y qué hacer de sí mismos, con plena disposición y protección jurídica de su tiempo futuro.
- b. El *punto de vista del otro concreto* nos obliga a respetar el sentido construido por cada uno en esa proyección, atendiendo a la singularidad de su historia y de su *constitución afectivo-emocional*, con igual reconocimiento.

Estos puntos de vista no se excluyen, se complementan. Un derecho desentendido de las particularidades subjetivas de aquellos sobre quienes impera, se reduce a un compendio de declaraciones formales. Una ética que prescinde de toda síntesis colectiva, se agota en un elenco de buenas intenciones.

Quien solo puede contarse en tercera persona, desde la perspectiva de los demás, no es un sujeto autónomo. Quien, por su parte, dispone únicamente de la primera persona para contarse, se aísla. En su disolución de las fronteras internas, el derecho debe garantizar la autonomía; en su difuminación de la segregación, la ética debe sobreponerse al aislamiento. Una y otro articulan promesas políticas inasimilables, pero igualmente imprescindibles.

Sin embargo, el *respeto por todos* y la *preocupación por los más cercanos*, no conforman un par de opuestos sino los extremos de un continuo ponderable en atención a las circunstancias; no expresan lealtades en tensión ni se disponen, tampoco, en círculos inflexibles. Parece obvio: *el reconocimiento de la igual dignidad* no lleva necesariamente a la *amistad*, pero tampoco la impide. *La amistad*, por su parte, exige el *reconocimiento de la igual dignidad* del amigo.

4. Frente al abismo: fronteras internas y no reciprocidad

“Somos como viajeros navegando por un terreno desconocido con la ayuda de viejos mapas, hechos en un momento diferente y en respuesta a necesidades diferentes”, advirtió Benhabib (2005, p. 17) hace más de una década, en un diagnóstico que cada vez tiene mayor autoridad. Además, agregó: “no pretendo tener un mapa para reemplazar el antiguo, pero espero contribuir a una mejor comprensión de las líneas de falla emergentes del territorio desconocido que atravesamos” (Benhabib, 2005, p. 17). Esa misma intención animó a Zuboff (2020), en su descripción de la nueva lógica de acumulación capitalista (el capitalismo de vigilancia) y de la forma de poder a través de la que se despliega (el instrumentalismo).

Ambas autoras denuncian un idéntico problema: el quiebre de la reciprocidad que resulta de la concentración de ciertos bienes fundamentales (el conocimiento, la protección jurídica) y de las desigualdades extremas consecuentes que la institucionalización de tales asimetrías naturaliza.

- a. En la investigación de Zuboff, la escandalosa concentración del saber tecnológico termina con la tradicional reciprocidad capitalista entre productores y consumidores, mediada por la mercancía.
- b. En la de Benhabib, la igualmente escandalosa concentración de los derechos en un grupo de ciudadanos, rompe toda reciprocidad entre derechos y obligaciones, negando a “los otros” la condición de agentes morales, mediada por la soberanía. Luego, exime a los primeros de la obligación moral de justificar racionalmente, ante ellos, las acciones que los afecten, excluyéndolos de la conversación común en la que lo intersubjetivo se construye.

“Desde el siglo XVIII, el racionalismo ético ha promovido una ceguera moral con respecto a la experiencia y a las necesidades morales de las mujeres, los niños y demás ‘otros no autónomos’, señala Benhabib (2005, p. 52), y recurriendo a Arendt, reafirma: “no nacemos iguales; nos volvemos iguales como miembros de un grupo, basados en nuestra decisión de garantizarnos mutuamente derechos iguales” (Benhabib, 2005, p. 52).

Ese grupo, en nuestras sociedades latinoamericanas, coincide formalmente con el conjunto amplio de los *residentes*. Sin embargo, materialmente se limita a una *membresía* reducida, circunscrita a quienes habitan los territorios no resignados por la institucionalidad. Al otro lado de las fronteras de lo legítimo, la *ceguera moral* con respecto a experiencias y necesidades de los sujetos “no autónomos” —quienes, recordémoslo, solo pueden contarse en tercera persona, y aquí se cuentan desde la perspectiva de lo que la institucionalidad *espera de ellos*— los excluye

jurídicamente. Es decir, los vuelve invisibles como sujetos, acordándoles derechos vaciados de contenido que no están en condiciones de ejercer.

Este abismal distanciamiento entre lo real de nuestros sistemas jurídicos y su institución imaginaria, supone la naturalización de la injusticia como forma de derecho, que refracta hacia las dos instancias que integran la *estructuración narrativa de la identidad personal*: en lo intersubjetivo, con la desvalorización colectiva que supone la estigmatización de los grupos excluidos o incluidos deficientemente en la redefinición de las identidades comunes, y en lo subjetivo, con la sistematización de prácticas de rechazo o relativización de cualquier actuación de los miembros de esos grupos, instituida como norma en la construcción del sentido social.

Nuestra tercera autora, Miranda Fricker, es quien aporta las nociones conceptuales para pensar, en la materialidad de los sujetos y de los grupos situados, las particularidades de ambas formas de injusticia, que caracteriza como *epistémicas*; a las que llama, respectivamente, *injusticia hermenéutica* e *injusticia testimonial*.

5. Miranda Fricker: injusticia epistémica

“Vuestra desgracia es no ser. Y es una desgracia ineluctable”, con este relato de Ballanche, Ranciere (1996, p. 41) recurre a la contundencia de semejante expresión para definir el *desacuerdo*. En su relato, Ballanche la pone en boca de “un patricio romano”, quien así se dirige a “los plebeyos”, durante la retirada de estos al Aventino (*secessio plebis*). La sentencia resulta gráfica:

- a. Por la lisa y llana negación del ser a los miembros del grupo no reconocido en la institución *imaginaria* de la identidad común.
- b. Por su *simbólica* atribución a “un patricio romano”, que puede ser “cualquier patricio romano”, y supone así una convicción compartida por todos ellos.
- c. Por la determinación genérica de “los plebeyos” —de “todos los plebeyos”— como destinatarios, tornando invisible, en lo *real*, la singularidad de cada uno.

La negación ontológica —los plebeyos *no son algo distinto* a los patricios ni a la *humanidad*, llanamente *no son*— instaura un prejuicio excluyente. Luego, la atribución del carácter ineluctable a esa *exclusión*, lo dogmatiza. Así, como dogma, el prejuicio funda lo jurídico y emplaza lo moral, naturalizando en lo epistémico, la injusticia. Esto es lo que Fricker (2017) llama *prejuicio identitario negativo*, que define como un “prejuicio contra las personas que a tipos sociales” que inscribe necesariamente el rastro de la *injusticia epistémica* en la huella más amplia de la *injusticia social*.

En nuestro ejemplo, los patricios no lesionan la *dignidad humana* de los plebeyos; directamente los niegan, no únicamente en su humanidad, sino también en su existencia. Es un caso extremo. Otros relatos de la *seccesio plebis* cuentan que a partir de esta acción política los patricios supieron que los plebeyos hablaban: hasta ahí pensaban que sus bocas no hacían más que ruido. Hoy nos inclinamos a creer que en estos tiempos nadie defendería tal cosa; pero tal vez sea solo que no hay quien se anime a sostenerla abiertamente: cuando movimientos feministas denuncian la normalización del silenciamiento de las mujeres en ciertos contextos discursivos sexuados, no hacen más que exponer lo que subyace tras nuestras formales declaraciones de igualdad.

Sin atribución de credibilidad, no hay reconocimiento, y sin reconocimiento, no hay voz. Para los *sujetos-sin-derechos* que habitan los territorios privados de legitimidad en nuestras sociedades fragmentadas, esa violencia no es incidental (no se circunscribe a ciertos ambientes sociales), sino ubicua: donde la fuerza es ley, no hay excepción ni anomia, hay dominio. *La desigualdad* estructural, sostiene Fricker (2017), es *opresión*. Así, *la encrucijada de tres caminos* que signa nuestra perspectiva queda, por fin, conceptualmente emplazada:

- a. El *instrumentarismo* denunciado por Zuboff (2020), produce la división de la sociedad en una miríada de grupos ínfimos.
- b. La *membresía* impugnada por Benhabib (2005), concentra el reconocimiento en algunos de esos grupos, excluyendo de la identidad colectiva a los restantes.
- c. El *prejuicio identitario negativo* observado por Fricker (2017), remarca el quiebre: los otros “no son de los nuestros, no son como nosotros”; ergo, *no son*, por lo tanto no *debieran* importarnos.

“En cuestiones de injusticia epistémica, lo ético es político”, escribe Fricker (2017). Cuando sistemáticamente ciertas personas no son tomadas en cuenta, las demás tienden a no considerar su palabra; luego, ellas mismas dudan de su veracidad, convalidando el estereotipo que las excluye. Hecho dogma, el prejuicio se autocumple, y el daño a la dignidad se legitima. Entonces, en su forma *hermenéutica*, la *injusticia epistémica* priva a los excluidos de la identidad colectiva —los que *no importan*— de los recursos de interpretación necesarios para comprender su exclusión. Mientras en su forma *testimonial*, mina metódicamente su credibilidad, hasta negarlos.

6. La caída: perversión, construcción causal, justificación retrospectiva

El *poder social* es, según Fricker (2017), “la capacidad práctica socialmente situada para controlar las acciones de (los) otros” y puede ejercerse, tanto de manera

activa, a través de la acción de un agente, como pasiva por el hecho de su presencia estructural y el temor derivado del conocimiento de sus alcances. El *poder identitario* es una de sus formas, que se sostiene sobre la institución imaginaria de ciertas concepciones comunes (estereotipos prejuiciosos negativos) compartidas también por los sojuzgados: quienes *no debieran importar*(nos) carecen, en sí mismos, de importancia. Aunque el derecho no se los dice abiertamente —afirmando, en su retórica formal, precisamente lo contrario— se los muestra y demuestra de manera continua en su naturalización de la desigualdad estructural —es decir, en su legitimación institucional de la opresión— haciendo que lo crean.

Villas miseria, favelas, tugurios, campamentos: los nombres de los territorios resignados por la juridicidad tras el emplazamiento de cada frontera interna de lo legítimo, cambian con los países, pero la huella de violencia social —y en ella, el rastro de injusticia epistémica— que designan, permanece idéntica: a esos espacios, la promesa jurídica de evitación de los daños y minimización de sus impactos negativos en la proyección narrativa de la propia subjetividad —razón de ser del derecho— no llega. El derecho a una vida digna es negado allí; la misma esperanza de sobrevivencia resulta amenazada.

Un niño que nace en cualquiera de esos lugares, probablemente viva según las estadísticas —y el saber ahora es estadístico, según vimos con Zuboff (2020)— varias décadas menos que otro que nace a algunas cuadras de distancia, en la misma ciudad, del lado *correcto* de la frontera de lo legítimo. Si esa no es una cuestión ética, no sé qué otra cosa lo sea. Si la naturalización de una asimetría semejante no expresa un problema jurídico, no sé qué más pueda expresarlo.

Claramente, el Estado debe asumir su responsabilidad jurídica por situaciones de indigencia y pobreza extrema, en las que los derechos a la probabilidad cierta de articulación de un proyecto vital resultan ilusorios; con el mandato irrenunciable de prevenir los daños y luego —en la medida de aquellos que no puedan evitarse— minimizar las consecuencias disvaliosas de su inscripción en el entramado social.

¿Podrán los epistemólogos recuperar su disciplina implosionada por el análisis conceptual? Eso se pregunta Fricker (2017) al inicio de su investigación y se propone focalizar su reflexión sobre *las prácticas epistémicas tal como las desarrollan unos sujetos socialmente situados* y, a la vez, sustituir el paradigma tradicional que toma a la justicia como norma —y piensa desde sus definiciones— como el reconocimiento de la *injusticia epistémica* y la centralidad, en ella, del comportamiento del *poder*.

¿Podrán los juristas desprenderse de su apego a la formalidad y de su concepción disciplinaria del derecho como sanción —herramienta del poder social— para concebirlo como promesa de evitación de los daños y minimización de sus consecuencias —en la resistencia y en el registro de los avances en las redefiniciones identitarias colectivas—? Eso es lo que cabría preguntar aquí.

Objetividad no es neutralidad. La neutralidad es una ficción peligrosa: *en los intercambios discursivos, ninguna parte es neutral*: ni la parte residual institucionalizada en su hipóstasis *del todo* ni las partes exiliadas al *no-ser* de la invisibilidad, como si fueran *nada*. El *perverso mecanismo de construcción causal* opera entre ellas retrospectivamente, justificando la exclusión y la inclusión deficiente, con su transformación de la víctima en amenaza. Si algo debe transparentarse en un abordaje crítico de la justicia es la institucionalización de la desigualdad: “No hay —no puede haber— cambio social, sin reforma de nuestros patrones de juicio” (Fricker, 2017). En esa reforma (o mejor, sustitución) haríamos bien en desprendernos de la ilusión de separación entre *nuestra convicción sobre lo bueno y las formas posibles de justicia* que elegimos esperar.

Sin inscribirse en una teoría de justicia, la ética es, en el mejor de los casos, *un elenco de buenas intenciones*. Sin integrar una ética que recepte el compromiso social de *igualación*, las teorías de justicia —así, meros *compendios de declaraciones formales*— devienen en instrumentales *justificaciones del poder*. Cuando el derecho te muestra y te demuestra que tu vida no vale y que tu muerte no importa, ¿respetarías, como buen ciudadano, el valor de la vida de los demás?

7. ¿Quiénes somos nosotros? Segregación y peligrosidad

Salvo excepciones heroicas y posturas hipócritas, la respuesta a la pregunta sobre la posibilidad de exigir *la justa valoración positiva* de la vida ajena a aquel a quien se impone continuamente *la inmoral valoración negativa* de su propia vida será comprensiblemente negativa. En tanto el derecho debe descartar los heroísmos —y el pensamiento crítico exige superar las hipocresías— podemos dar por válida la negación y *reformular nuestros patrones de juicio* a partir de ella. Aun una ética puramente autointeresada debería incluir, entre sus convenientes definiciones de lo justo, un cierto grado de *igualación* que materialice el respeto a la dignidad ajena.

Aunque en los textos de los biólogos, que desde hace décadas monopolizan los debates sobre filosofía moral, suela leerse una famosa ironía de Ghiselin —“araña a un altruista y verás sangrar a un hipócrita” (de Waal, 2006)— cualquier abordaje crítico revelará la inoperancia de esa proposición ingeniosa. La hipocresía de los sistemas formales ni siquiera es altruista y el altruismo también niega la reciprocidad: *no hay, no puede haber, cambio social*, sin reivindicación política de lo recíproco.

Así, entonces, un pensamiento de la justicia no es un pensamiento de la solidaridad ni de la empatía, sino del reconocimiento de la *igual dignidad* y de los mismos derechos, materialmente exigibles. Una ética de lo justo, por su parte, no es una ética del desprendimiento ni del cuidado, sino de la responsabilidad y de la no discriminación. Por eso decíamos, con Benhabib (2005), que el compromiso del derecho —afirmado en el *punto de vista del otro generalizado*— es el de disolver las fronteras internas, y la promesa de la ética —sostenida por el *punto de vista del otro concreto*— es la de difuminarlas.

La preocupación por los más cercanos resulta tan irrenunciable como el respeto por todos, pero tal y como la *diferenciación moral* ha de preservarse —aunque el orden de cercanías no exprese siempre la mejor opción, aun cuando resulte indeterminable en ciertas ponderaciones e incluso a pesar de que en otras *deba ser moralmente* relegado, es absurdo pensar que todos *nos importen igual*—, la *igualación jurídica* deviene imperiosa para la fiabilidad de la narración de nuestra identidad común. En esto, defendemos la idea de que Benhabib (2005) también debe leerse desde Fricker (2017).

El derecho que legitima la exclusión, excluye. Desde una mirada holística y heterónoma, un nos-otros jurídicamente excluyente, es un nos-otros éticamente inaceptable. Tal es la mirada que vengo a sostener aquí: de acuerdo con la tesis que pretendo argumentar, los sistemas éticos de compartimentación de lealtades —sistemas “de círculos”, coherentes con una perspectiva de *reduccionismo científico*— resultan muy peligrosos en nuestras sociedades latinoamericanas, atravesadas por territorios de exclusión identitaria y de injusticia social obscena. Entiendo que, en su articulación del imperativo “protege a los tuyos” como máxima universalizable, los esquemas de ese tipo refuerzan la imposición dogmática del prejuicio estructural negativo en tres instancias distinguibles:

- a. En lo imaginario, porque parten de la presunción de que los “no-míos” configuran una amenaza de la que debo protegerme y a cuya agresión debiera anticiparme —aun cuando atribuyan una *bondad natural* al ser humano *generalizado*, me instan a temer *al otro concreto*—.
- b. En lo simbólico, en tanto instauran como norma la *indiferencia* hacia los “no-cercanos”, impulsándome a evitar su trato para minimizar el peligro —por respeto a *la seguridad de los que (me) importan*—.
- c. En lo real, en cuanto construyen sobre los *ajenos* a todo círculo de protección, el estereotipo de lo naturalmente extraño, el estigma de lo esencialmente otro —objetivándolos como responsabilidad del Estado, situándolos en condición de *res-pública* apropiable—.

La primera de estas instancias (lo imaginario) instauro el miedo. La segunda (lo simbólico) normaliza la sospecha. La tercera (lo real) alienta la delación. Así, en las versiones fuertes de esta clase de concepciones teóricas —por ejemplo, en el “círculo de moralidad” de De Waal (2006)— lo intersubjetivo, lo político y lo social se disgregan ante fronteras internas, remarcando a trazo grueso una *sentencia previa*: *Primero, nos-otros*. Sin embargo, en los *adentros* y en los *afueras* de ese pronunciamiento, la *cuestión hermenéutica* permanece sin resolver: *¿quiénes somos nos-otros?*

Si, como anticipamos, nos-otros es un término complejo —incluye igualmente a *nos* y a los *otros* de nos— que funciona mal como categoría epistémica, su emplazamiento en la centralidad de un sistema ético torna al sistema tan incierto —en tanto se despliega desde una construcción de sentido ambigua y contingente— como indeterminado —en cuanto no disuelve ni resuelve el conflicto de lealtades idénticas o inconmensurables en el del grupo que privilegia—. Remontando sus fuentes, los planteamientos de esta clase descubren invariablemente en su origen a un sujeto aislado, que solo puede contarse desde sus propios términos: *nada hay más mío que yo*. No obstante, esta miríada de *yos*, desde cuyas proyecciones las vidas se jerarquizan —esperando, según su situación, protecciones e indiferencias— no es más que una turba de *individuos desintegrados*. Cuando observa que el *capitalismo de vigilancia no impera sobre sociedades sino sobre poblaciones*, Zuboff (2020) está diciendo precisamente eso.

Todo límite es político, toda jerarquización supone una valoración ética. Jurídicamente, aun en la incertidumbre y desde la indeterminación, debemos decidir, hay que responder. “La justicia, por muy no-presentable que sea, no espera (...) una decisión justa es necesaria siempre, inmediatamente, enseguida, lo más rápido posible” (Derrida, 1997, p. 60).

8. El círculo de moralidad y su biologismo

La cita que cierra el párrafo anterior resulta doblemente significativa. La afirmación de la urgencia como temporalidad irremplazable de la espera de justicia parece muy difícil de discutir, en tanto una justicia que llega tarde se agota en lo simbólico y actúa en lo real, su negación; es decir, no llega *como justicia*. Pero, además, señala ciertas particularidades sobre las que es necesario reflexionar:

- a. Estando *siempre por venir*, la justicia *es* (debe ser) *siempre posible*.
- b. Siendo *siempre posible*, es *no-presentable*: no es algo que *pueda hacerse*, ni que “sea”.
- c. Hay *actos justos*, pero no *actos de justicia*. Cada vez que lo justo se actúa, la espera por *más justicia* se legitima y se (re)inaugura.

Precisamente, por esa permanencia inquebrantable en su condición de posibilidad, la justicia no es *un acontecimiento* sino la *condición del acontecimiento*: su espera es la garantía del no-cumplimiento de la historia. Es decir, de su continuidad incesante como derecho *al tiempo futuro*. La justicia, dice Derrida (1997), es la *experiencia de la alteridad absoluta*. Luego:

- a. Si la *alteridad es la condición de ser otro*, no hay justicia en la negación del ser: actuar justamente con los plebeyos es, para el patricio romano de Ballanche, inconcebible.
- b. Si la justicia es la *experiencia de la alteridad absoluta*, el reconocimiento del ser que exige no puede estar condicionado por una *membresía* o pertenencia categorial: los estereotipos son necesarios, asiente Fricker (2017), pero suelen ser injustos.

Pensamos con estereotipos y sería por demás ingenuo que esperáramos justicias infinitas. Pero de ahí a convalidar la segregación *por membresías* y hacer del *prejuicio identitario un deber ser*, la distancia es grande. Por eso el *círculo de moralidad* resulta peligroso en nuestras sociedades asimétricas: por la *bondad natural* que atribuye *al hombre generalizado* se opone a Hobbes, pero en su *naturalización de la defensa intragrupal* lo exagera. Postular la lealtad “para los míos” como un deber moral incondicionado viola el *principio de Hume* haciendo de lo evidente un mandato. Luego, en esa lealtad “para los míos” —expresada en imperativos que han regido épocas históricas en nuestros países, con formulaciones del tipo “para nosotros, todo; para los enemigos, ni justicia” — alienta claramente las prácticas corruptas (para nosotros, todo) y mafiosas (para los enemigos, ni justicia).

Pero, ¿qué es el *círculo de moralidad*? Básicamente, una ética de la empatía. De acuerdo con De Waal (2006), *somos empáticos por naturaleza*. Entre nosotros la empatía es una cuestión de “*contagio emocional*”. Provenimos de una inabarcable stirpe de monos empáticos, interdependientes, gregarios y desiguales. Eso seguimos siendo; mientras nos interese sobrevivir como especie, debiéramos *tener nuestra naturaleza por ley*.

A diferencia de Hobbes, De Waal (2006) está convencido de que no hay un momento de quiebre en la evolución. La moralidad es emotiva, dice con Hume, no responde al egoísmo racional sino a los mandatos de la especie. Los humanos podríamos no ser tan racionales (ni tan egoístas) como creemos: “*celebramos la racionalidad, pero a la hora de la verdad le asignamos un peso muy pequeño*” (Macintyre, citado por de Waal, 2006). Luego, explica: todos los simios compartimos un núcleo de mecanismos empáticos básicos y desde este *la evolución ha dado lugar a especies que siguen impulsos cooperativos*; las formas más complejas de la moralidad incluyen

en sí mismas a las más simples, siguiendo un modelo de “muñecas rusas”. La ética es un problema de biólogos evolutivos, no de filósofos.³

Desde esta perspectiva, la adscripción al comunitarismo es inevitable. *La moralidad es un fenómeno orientado hacia el grupo* —una estrategia de supervivencia— y solo esperable (y exigible) en su interior. Así, entonces:

- a. La expansión hacia los *afueras* de la comunidad es impensable salvo momentos reversibles de extraordinaria holgura de recursos.
- b. Aun cuando en extraordinarias épocas de prosperidad podríamos interesarnos por aquellos que están situados fuera de nuestro círculo inmediato, *un escenario en el que todos tuvieran la misma importancia choca contra las estrategias de supervivencia* propias de nuestra naturaleza.
- c. El compromiso con los círculos interiores —la familia, el clan— contrarresta la inclusión moral y limita la capacidad de expansión: *la lealtad es una obligación moral*, por eso en épocas de guerras —cuando la estrechez es más extrema— la traición a la propia tribu o nación resulta censurable. Ampliar los círculos a costa de la obligación intragrupal supone tanto un *fracaso moral* como una *injusticia*.
- d. “No se trata únicamente de que tengamos prejuicios a favor de los círculos situados más al interior”, concluye De Waal (2006), se trata “de que debemos tenerlos”.

Los problemas filosóficos de esta *ética de la empatía* surgen de su pretensión de prescindir de toda filosofía. De Waal (2006) admite que para comprender el *concepto de justicia entre los simios* hay que aceptar una diferencia sustancial que lo distingue de la concepción humana: “ciertos simios demostraron tener expectativas sobre cómo debería tratarseles, pero no (sobre) como todos los demás a su alrededor debían ser tratados” (p. 78).

Ahí es cuando la reflexión integrada *sobre lo que puedo hacer y lo que se espera de mí* —el yo— relativiza el paradigma: las *muñecas rusas* son idénticas, salvo en tamaño; si este fuera el modelo, las diferencias sustanciales no deberían existir.

Esa es una observación teórica, pero también hay observaciones prácticas: la rígida jerarquización del nos-otros —indeterminado e incierto—, que el esquema propone, no siempre coincide con “la naturaleza de la especie”. Coincida o no, de esa naturaleza —como el mismo Hume enseña— no puede inferirse un deber ético. El niño de una villa que sobrelleva con alegría sus indescriptibles carencias no llora por la injusticia de su propia situación ni por la muerte de un pariente,

3 “Ha llegado el momento de que la ética se aleje de las manos de los filósofos y se adentre en el terreno de la biología” (Wilson, 1979, citado por de Waal, 2006).

pero sí por la muerte de su perro. La joven idealista que dedica todo su tiempo a militar en organizaciones que intentan aliviar el hambre en el mundo, no participa en organizaciones de ayuda social en su propia ciudad. La señora jubilada que colabora como voluntaria en un orfanato, no comparte ese tiempo con sus propios nietos. Sinceramente, no creo que ninguno de ellos esté actuando de manera inmoral.

Podría intentar defenderse el *círculo de moralidad* argumentando que se trata de una *ética de opciones, válida para situaciones límites*: si tuviera que elegir entre la muerte de su perro y la de su madre, el niño no dudaría; si la organización en que la joven milita le ofreciera un programa en su ciudad, ella tal vez lo apoyaría con mayor entusiasmo; si sus propios nietos se quedaran huérfanos, seguramente la señora jubilada restaría tiempo al voluntariado para dedicarse a ellos. Pero la espera de justicia, lo sabemos, no es episódica sino incesante —la madre, los necesitados de ayuda, los internos del orfanato no pueden archivarse hasta la próxima elección— y entonces, una *ética de opciones, no es una ética justa*.

El ejemplo de la guerra como epítome de lealtad, que De Waal (2006) utiliza, parecería indicar que su apreciación de la moral es simplemente la de un método de resolución de conflictos. Eso es justamente lo que expresa cuando afirma que “las normas morales crean un *modus vivendi* entre ricos y pobres, gente sana y gente enferma, viejos y jóvenes, casados y solteros, y así sucesivamente” (de Waal, 2006, p. 207) como si todas las oposiciones fueran asimilables, como si la distribución de riquezas no fuera un problema moral, como si ser *rico o pobre* formara parte *de lo dado*. Los biólogos que hoy monopolizan el debate ético parecen hacer suyo el determinismo del patricio romano de Ballanche: se es patricio o plebeyo, se es rico o pobre como se es orangután o humano: ineluctablemente.

Aceptando tales *patrones de juicio* es imposible pensar *la desigualdad extrema como opresión*. Ninguna sociedad que se instituya imaginariamente a sí misma desde una ética de opciones —y así se instituyen en lo imaginario nuestras sociedades, según se expuso en las campañas oficiales que instaron a la gente a preocuparse por “los suyos” durante la presente pandemia— puede esperar un acto justo que sea, a la vez, una acción moral.

9. Hierocles y la doctrina de la oikeiosis

No todas las éticas que parten desde el reconocimiento de la compartimentación del espacio intersubjetivo son éticas de opciones ni pueden resumirse en pautas para la resolución de conflictos. Tampoco todos los sistemas que reconocen la oposición de lealtades toman como referencia a la guerra ni asumen ineluctable

la situación de los sujetos en la *identidad colectiva*. Algunos hacen justamente lo contrario, desde hace siglos.

Hierocles, el estoico, fue un filósofo romano del siglo II, autor de la doctrina de la *oikeiosis*. Bajo ese nombre, pensó una ética de círculos concéntricos en torno a la propia mente, cuyo primer círculo era el cuerpo —“y todo lo que se asume por su bien”—; el siguiente, la familia inmediata —padres, hermanos, esposa e hijos— y así, en ampliación gradual, hasta “el círculo más extenso y más grande, que comprende todos los demás círculos, el de la raza humana” (Nussbaum, 2012, p. 426).

Las diferencias de este esquema con el *círculo de moralidad* de De Waal (2006) son absolutas. El centro no está aquí en el *nos-otros*, sino en el *yo*. Pero el *yo* del estoico es un yo profundamente interiorizado, despojado de deseos, afanes y pasiones personales: su búsqueda no es la de *lo bueno* sino la de *lo correcto*. Lo correcto es, para él, respetar el compromiso de *reunir los círculos*, contrayendo los más externos y asimilándolos progresivamente a los interiores.

No se trata de una ética de la empatía, sino de la *apatheia* (ecuanimidad). “Hay que quitar algo de benevolencia a quienes están más lejos de nosotros por la sangre; aunque al mismo tiempo debemos esforzarnos para que se produzca una asimilación entre nosotros y ellos”, escribió Hierocles, aconsejando llamar a los parientes del tercer círculo —tíos, abuelos y sobrinos— según la edad, con “el nombre de hermanos, padres y madres”, honrándolos de manera similar a estos: así, el tercer círculo se contraería hasta el segundo, cuyos límites se difuminarían, ampliando el sentido de pertenencia. A su turno, el cuarto círculo —el de los restantes parientes— debería contraerse al tercero.

Este tipo de sugerencias y la formidable ampliación del círculo mayor hacia toda la raza humana acercan notablemente esta *ética del cuidado* a una *ética del desprendimiento*, que entonces comenzaba a expandirse: el cristianismo. Pero, a los fines de fundar una ética de la justicia humana, esta *ética de la corrección* y la *ética cristiana de la bondad* adolecen de idénticas dificultades: no es llamando “padre” a todos los hombres mayores, ni *poniendo la otra mejilla* como los plebeyos consiguieron el reconocimiento en la narración de la identidad romana.

La comprensión estoica y la benevolencia cristiana se desentienden del poder, de su legitimidad y de sus abusos. Dar *al César lo que es del César* puede aceptarse como principio ético de justicia solo cuando se ha clausurado toda discusión sobre lo que al César le pertenece: Cristo puede predicar esa verdad desde su bondad infinita y los creyentes pueden practicarla como máxima únicamente desde su espera de una justicia divina —incomprensible para los hombres— en la que tales conflictos resultan impensables. Pero los estoicos no pueden recurrir a tal justificación.

La *imparcialidad de juicio* que pregonan prescinde de las circunstancias, y su *constancia de ánimo* los aparta de cualquier urgencia: una y otra desalientan la espera —circunstancial y urgente— de un acto justo. Luego, despojando a la justicia de su irrenunciable condición de posibilidad, clausuran el espacio político. Entonces, en condiciones de desigualdad extrema, la opresión se consolida.

No todo es oposición, pero a veces hay oposiciones; la guerra no es continua, pero a veces hay guerras: cuando lo justo es negado por lo correcto, lo ético, en tanto justo, difícilmente se encuentre en la introspección, es mucho más probable que tropecemos con él mientras acompañamos la huida de los plebeyos al Aventino. “El hecho de que su propia persecución no le llevara a abandonar el ideal del régimen es de un gran valor moral; pero que la persecución masiva de otros no le perturbara en sus creencias, es un delito moral” escribió Heller (1998, p. 159) refiriéndose a Lukács. Sobre la *oikeiosis* tal vez valdría decir algo semejante.

La adopción de posturas estoicas puede resultar, desde cierta perspectiva, admirable. Pero la indiferencia y el desapego ante la injusticia institucionalizada en la retracción continua del derecho y la jerarquización de las vidas y muertes que supone el emplazamiento del “asilo digital” (Eubanks, 2021) como forma de la exclusión jurídica, no es estoicismo, es complicidad.

10. Los círculos de lealtad ampliada. Ronald Dworkin y Richard Rorty

Entre los extremos opuestos fijados por la *oikeiosis* y el *círculo de moralidad* se inscriben distintas propuestas de círculos de lealtades en tensión. Esencialmente, todas dividen entre *los míos* (mi familia, mi clan, mi tribu) y los *no-míos* (los otros); algunas marcan ciertas fronteras de proximidad en este último espacio y otras se desinteresan de cualquier división de *lo ajeno*, confundiendo los *grados de proximidad* de sus integrantes en la indiferenciación de lo invisible. En tanto *toda división binómica* expresa una lógica de la exclusión —y la exclusión es una negación de la justicia— prescindiré de estos últimos esquemas, interesándome únicamente en los primeros. Estos, en general, comparten por un lado con De Waal (2006) la centralidad en el nos-otros, pero no la rigidez apriorística de su biologismo: piensan esquemas con diferenciaciones debilitadas y alientan el desplazamiento de los límites. Por otro, comparten con Hierocles la relativización de las fronteras internas, pero invierten la dinámica de *contracción* por su opuesto: se asientan sobre el deber de extender los círculos de lealtades restringidas hacia los círculos más amplios.

Entre todos los autores que han propuesto sistemas de este tipo, dos son particularmente interesantes: Dworkin (2014) y Rorty (2002). Sus modelos resultan

igualmente *abiertos* —sostenidos en el reconocimiento de las singularidades subjetivas, no en su asimilación—, *dinámicos* —reconfigurables en cada instancia de ampliación de las lealtades— y *holísticos* —no afirmados en la invariabilidad de la parte desde la que se despliegan—. Sin embargo, presentan algunas notorias diferencias:

- a. Dworkin (2014) cree en la filosofía como *búsqueda de la verdad* y —en la conversación en la que cada círculo integra sus “afueras”— busca una *convergencia* que le permita avanzar al próximo nivel de integración.
- b. Rorty (2002) entiende la filosofía como *saber de la solidaridad* y —en la conversación en la que cada círculo escapa de las descripciones heredadas, eligiendo nuevas descripciones de sí mismo— propone la búsqueda incesante de *nuevos juegos del lenguaje*, sustituyendo la epistemología por la hermenéutica y el afán de convergencia por el compromiso de *narratividad*.

Consecuentemente, Dworkin (2014) defiende la existencia de *valores objetivos* y Rorty la rechaza. No obstante, en tanto comparten la atribución de carácter ineluctable a la división *nos-otros - ellos* (“los míos” y “los otros”, “los propios” y “los ajenos”), ninguno de los dos sistemas parece apropiado para reflexionar sobre las obscenas desigualdades que naturalizan nuestras sociedades latinoamericanas como un problema ético y, en tanto ético, de justicia.

Así, porque, aun en su apertura hacia el reconocimiento de lealtades múltiples —lo que debilita consistentemente las hipótesis de conflicto entre círculos—, Rorty (2002) se mantiene en la defensa de su *provincianismo occidental-liberal*: “Estoy de acuerdo con Rawls sobre lo que es necesario para que alguien pueda ser considerado como razonable y qué tipo de sociedades nosotros, los habitantes del mundo occidental, deberíamos aceptar como miembros de una comunidad moral global” (p. 96).

Las condiciones de membresía se imponen desde adentro y así *debe* ser: el mundo somos *nos-otros*. *Los otros* deben firmar nuestros términos y condiciones si quieren participar de esta “comunidad de confianza entre nosotros y los demás”, cuya idea Rorty (2002) propone poner en lugar de “la idea de las obligaciones morales universales, que nos impone nuestra pertenencia a la especie humana” de la que, según él, haríamos bien en deshacernos.

Llevado hacia el interior de un sistema desigual, este razonamiento deviene peligroso porque legitima la segregación de la inclusión negativamente diferenciada: el carácter ineluctable del no-ser de *los plebeyos* en nuestra *narración identitaria colectiva* puede seguir sosteniéndose, aun cuando nosotros, *los patricios*, les hagamos la concesión —autointeresada, graciosa y siempre revocable— de brindarles nuestra confianza.

Luego, fuera de este pragmatismo —en el que la *narratividad* pasa de la conversación al monólogo predispuesto de un contrato de adhesión— Dworkin (2014) es más explícito: “Como individuos podemos y debemos mostrar mayor consideración por el bienestar de familiares y amigos que por el de los extraños. Pero esa consideración especial también tiene sus límites: tal vez no sometamos a los extraños a riesgos de un grave perjuicio que no aceptaríamos para nosotros mismos o nuestros allegados” (p. 137).

A primera lectura, este sistema podría parecer más aceptable que el anterior. Pero la moral mixta que propone termina por exponerlo a la remarcación de las fronteras internas y, en ellas, a la aceptación de la exclusión como práctica sistemática. El daño que *no aceptaría* para los míos, *no debería causárselo a los extraños*.

Esta versión de la *regla de oro* expresa una moral de mínima y, como tal, no alcanza para fundar una ética justa: no me obliga a interesarme por las condiciones de opresión que esos extraños sufren en la desigualdad extrema de sus territorios segregados, en tanto no sea yo quien los someta directamente a ella. Si viven menos, si viven mal —es lo que pasa en los territorios neofeudales— mi obligación se limita a no empeorar sus circunstancias, no a situar tales circunstancias en crisis ni a involucrarme en la exigencia de su modificación, mucho menos a participar de una acción política que reclame condiciones más equitativas de vida.

11. El dilema de Heinz en las éticas “de círculos”

Antes de pasar a las conclusiones —que suponen la parte propositiva de este ensayo, centrado fundamentalmente en la exposición de una aporía filosófica que, como tal, conduce no a la solución del problema, sino a la disolución de sus términos— intentaré situar lo argumentado en la presentación de un caso muy verosímil en el contexto de nuestras sociedades desiguales: el dilema de Heinz.

- a. Heinz es un hombre irreprochable, cuya mujer, que padece una enfermedad terminal, ingresa en una crisis severa.
- b. Una droga recién llegada al país podría salvarla, pero su costo es alto: el único farmacéutico que la ofrece pretende, por cada dosis, diez veces más que su valor de adquisición.
- c. Heinz no tiene ese dinero. Recurre a todas sus relaciones, toma créditos de usura, vende algunas cosas, pero solo logra reunir la mitad.
- d. Desesperado, se presenta ante el farmacéutico y le pide que reduzca a la mitad el precio de la droga —con lo que ganaría cinco veces sobre el costo— o que, al menos, le adelante las dosis imprescindibles para que su mujer logre superar la crisis en la que ha ingresado, hasta que él consiga vender las pertenencias que aún le quedan o acceder a otros préstamos.

- e. La disminución de sus ganancias a la mitad, no estaba en los planes del farmacéutico, al decidir tomar el riesgo de importación de la nueva droga. El plazo del adelanto que Heinz le solicita es incierto y la única garantía que puede ofrecerle es su comprobada honorabilidad personal.
- f. El farmacéutico conoce a Heinz y a su mujer, únicamente de vista, pero sabe bien de la situación que atraviesan y de los esfuerzos que el hombre hace para mantener con vida a su esposa. Sin embargo, él también tiene necesidades: la escuela privada a la que concurren sus hijos reclama el pago de matrículas atrasadas, su mujer planea unas postergadas vacaciones en el exterior para toda la familia y una reciente sucesión de problemas mecánicos le exige, con urgencia, el cambio de uno de sus automóviles. Este ha sido un mal año para su comercio; la decisión de importar la droga fue un salto al vacío que podría salvarlo. “Yo también necesito el dinero” le dice a Heinz, y baja las persianas del local.
- g. La pregunta filosófica es: ¿debería Heinz robar la farmacia para conseguir las dosis de la droga que ayudarán a su esposa a salir de la crisis?

Desde luego, en cualquier ética *de círculos* la respuesta dependerá del lugar en el que se sitúe el centro: difícilmente los hijos del farmacéutico —quienes esperan continuar asistiendo a la misma escuela y vacacionar en el exterior— coinciden con los hijos de Heinz —quienes esperan que su madre sobreviva a la crisis— en su apreciación del conflicto de valores que involucra a los padres. Cuando la desigualdad y el *prejuicio identitario negativo* son estructurales —naturalizando la normalidad de la *injusticia epistémica*— los actos justos esperables, a uno y a otro lado de las fronteras internas, suelen no ser los mismos y a veces señalan sentidos opuestos.

La opresión *niega toda reciprocidad* y escinde absolutamente lo justo de lo ético. Luego, en su naturalización como norma, lo que se tiene por justicia no siempre será moral —por ejemplo, cuando se espera como *acto justo* la protección del patrimonio propio, a costa de la vida de otros, a quienes no se mata pero se deja morir— y lo que se defiende como moral no siempre puede tenerse por justicia —como ocurre, por caso, en cada ambiente social donde el contexto identitario discursivo se presenta irrazonablemente sexuado y excluye a las mujeres—. Así entonces:

- a. La *oikoeiosis* de Hierocles es una ética estoica, de modo que si Heinz participara de ella ni siquiera habría de plantearse la posibilidad de asaltar la farmacia.

Ya en la primeras enseñanzas del *Enquiridión*, referencia absoluta del estoicismo romano, se dice: “Hay ciertas cosas que dependen de nosotros y otras

que no”. Las que no dependen de nosotros, no son “nuestras”, “están sujetas a restricciones impuestas por la libertad de otros” (Epícteto, 2007, p. 27). Así, la vida de la mujer enferma no depende de Heinz, no le pertenece; por lo tanto, él no puede asumir el deber de preservarla.

- b. La ética de lealtades en conflicto de Rorty (2002), es una ética del colonialismo conceptual, que reenvía al Sócrates del *Critón*. Si Heinz la asumiera como propia, debería imitar el razonamiento del maestro de Platón, inhibiendo racionalmente su instinto natural de asaltar la farmacia y “las Leyes” le hablarían en sueño: “haznos caso a nosotras, que te hemos criado, y no pongas a tus hijos ni a la vida, ni a ninguna otra cosa por encima de lo justo” (Platón, 2015, p. 165). Luego, ser parte de “la comunidad de confianza entre (el) nosotros y los demás” lo obligaría a no infringir la ley que aceptó, permaneciendo voluntariamente bajo su imperio.

La ética de la regla de oro de Dworkin (2014) es una ética de jerarquización de deberes. En ella, el límite de la obligación de Heinz con los extraños es el respeto a su libertad negativa. Sin embargo, por sobre esa obligación de respeto, Heinz tiene un deber superior *de evitar el daño* a la vida de su esposa; de modo que, si este fuera su esquema ético, debe ir a asaltar la farmacia: lo que está en juego es un *valor objetivo*. El problema es que, si el farmacéutico compartiera esta valoración, se encontraría igualmente obligado a resistir la amenaza del asalto —aun sin *dañar directamente a otros*—, defendiendo por todos los medios el interés de los suyos. En tales condiciones resulta razonable pensar que, reconociéndose *beneficiado en la desigualdad estructural* del contexto, hubiera contratado servicios de policía adicional. Heinz actuaría así la convicción de ir a robar el comercio, pero sería disuadido por el poder (pasivo) de la vigilancia armada.

- c. Más allá de su declaración genérica de empatía, el *círculo de moralidad* de De Waal (2006) articula una ética de opciones, un método de resolución de conflictos. Adoptando este esquema ético, Heinz debe lanzarse contra la farmacia, sin importarle la presencia de policías armados. Pero si el farmacéutico comparte la misma perspectiva, él también debe defender su posición con un arma: no transitando una época de holgura, *ceder a la necesidad de un extraño sería traicionar a los suyos*, implicaría *ser injusto con ellos*. De modo que Heinz no salvaría la vida de su mujer y podría perder la propia en el asalto: sea literalmente, sea malgastándola en prisión.

Como vemos, ninguna de las opciones cumple con la razón de ser del derecho —el acto, cuya espera, hace de la justicia una posibilidad—: garantizar la

vida. En todas, la mujer enferma muere, pese a la cercanía física de la droga que podría salvarla. En algunas, muere también su marido. En otra, podría morir el farmacéutico.

Personalmente, mi respuesta inmediata respecto a *qué debe hacer Heinz* recurre a criterios que resultan no muy defendibles en su adopción como sistema. Mis intuiciones éticas son injustas con el farmacéutico e, incluso, podrían derivar en resultados moralmente inadmisibles, que empeoran la situación de todos. Pero lo que sí sostengo, indubitablemente, es que no debió llegarse a la situación dilemática.

Para cada uno de nosotros, simples mortales, la diferenciación entre *no matar* (no causar un daño) y *no impedir que otro muera* (no evitarlo) es básica: desconocerla nos haría a *todos igualmente responsables por todo*, licuando así la carga de los *verdaderos responsables* de las muertes. Para el orden jurídico, en cambio, tal diferenciación sostiene una ficción eximente que ya no estamos en condiciones de tolerar: un derecho que no garantiza la vida de las personas pierde su misma razón de existencia. Un Estado *que no asume su obligación objetiva de prever y evitar las muertes evitables* como las del ejemplo, incumple por omisión con su *deber inexcusable de no matar*. Es un *Estado fallido*. Y en la renuncia a la promesa política que lo sostiene, expresa un *fracaso moral y una injusticia*.

No es hechicería, es capitalismo. Lógica de acumulación, decíamos al iniciar estas consideraciones. Fuera de la *impasibilidad* estoica, toda *lógica de círculos* implica una contraposición, una competencia; luego, la segregación de los perdedores, el descarte. Sin la disolución jurídica de las fronteras internas, su difuminación ética no resuelve las cosas: podemos aceptar que la naturaleza humana, tal vez, privilegia los intereses de grupo, pero lo que no podemos es transgredir el *principio de Hume* y hacer, *de lo que* (simplemente) *es*, un (ineluctable) *deber ser*. El mandato de *cuidarnos y cuidar a los nuestros* resulta peligroso cuando, en la *interdependencia inaudita de las narrativas identitarias que instituyen imaginariamente* este mundo injusto, hay millones de personas — mayoritariamente niños, niñas y jóvenes — que no son *los nuestros*, de nadie. Al *no serlo*, son públicos: *clientes del sistema penal y de la policía*.

Una *ética sin justicia*, no es ética. Sin reciprocidad, *cualquier pretensión de neutralidad* enmascara una legitimación del dominio. En el dominio de “los nuestros” sobre “los otros de nos” vuelve otra vez el mandato que conduce a la legitimación de la corrupción y de las prácticas mafiosas: “para nosotros, todo; para los enemigos, ni justicia”.

Conclusión: La urgencia de la sustitución paradigmática. Hacia una ética de la justicia.

El derecho como promesa

El capitalismo de vigilancia es una lógica inaudita de acumulación. Las categorías conceptuales que sostienen las éticas de círculo no permiten pensar la injusticia epistémica —tanto hermenéutica como testimonial— sobre las que se sostienen su pretensión de anomia, su imperativo de extracción, su instrumentalismo. Urge regularlo y limitar sus alcances para recuperar la construcción de sentido sobre nosotros mismos y desacelerar así, progresivamente, su formidable máquina productora de desigualdad. Pero ninguna regulación tendrá viabilidad real de prosperar frente a este si no se asienta sobre una sustitución paradigmática de la ética como conocimiento. Solo esa sustitución permitirá consagrar después la exigibilidad de nuevas prácticas de justicia, que nos permitan *saber, decidir, decidir quién decide*. Lo que está en juego es el futuro humano, ni más ni menos. En aquel, la posibilidad lisa y llana de preservar lo jurídico.

Las tecnologías de la información y la comunicación están ya más extendidas que la electricidad y alcanzan a la mitad de las personas en el mundo. Ese es un dato público y elocuente. Pero lo que no dice es cuál es la medida y cuáles son las formas en las que alcanzan a unas y otras (la magnitud y los modos de la inclusión negativamente diferenciada) ni qué pasa con la otra mitad de los habitantes del planeta, a quienes no llegan (la exclusión jurídica de la parte de nosotros desechada, por la realidad virtual-material integrada y su ficción de omnisciencia). Según he intentado argumentar aquí, la cuestión filosófica que inaugura la irrupción del capitalismo de vigilancia en el paradigma imperante de “éticas de círculo”, con jerarquización de lo intragrupal, deviene aporética. Luego, dado ese carácter, no supone un problema que admita la propuesta de una solución —mucho menos en sociedades obscuramente desiguales y fragmentadas como las latinoamericanas— sino un dilema que exige la disolución de los términos de su planteamiento.

Lo más peligroso del capitalismo de vigilancia es su carácter inédito y la falta de contrapesos eficientes de los que debiéramos disponer para frenar su voracidad. Nuestras concepciones éticas y jurídicas son el resultado de avances contra una forma de acumulación diferente (el capitalismo industrial) y no nos sirven para defendernos de la monitorización y del entumecimiento psíquico que la habitualidad a ser condicionados nos genera y generaliza. Lo que intento decir aquí es que, tal y como hoy estamos conviviendo con las trágicas consecuencias de no haber reaccionado a tiempo contra el mandato extractivista del capitalismo industrial (las catástrofes

ambientales, entre otras) las consecuencias de no reaccionar a tiempo contra esta nueva forma de acumulación capitalista serán nuestro legado negativo a las generaciones futuras. Muy probablemente, para ellas, la misma posibilidad del *vivir juntos* que da lugar a la condición de sujetos de (y con) derecho, esté amenazada.

Esta vida estimulante y maravillosa es también parte del mundo en su conjunto, un mundo en que el hambre, el analfabetismo y la enfermedad son el sino diario de una gran parte de los seres humanos (...) ¿qué derecho tiene uno a vivir en el mundo feliz que puede expresarse libremente, mientras exista el otro mundo y uno sea parte de él? (Nussbau, 2012, p. 21).

Leída desde los términos de la perspectiva jurídica del *derecho como promesa* que este ensayo viene a proponer, la pregunta en la que se detiene Nussbaum (2012) resuena en nuestras conclusiones:

- a. Cualquier lógica de acumulación se consolida en la integración de una concepción jurídica, que define sus posibilidades y un sistema ético preponderante, que limita sus justificaciones.
- b. Nuestra concepción jurídica disciplinaria (el derecho como sanción) y nuestro sistema ético de fragmentaciones monádicas (las éticas de círculos) son herencias del capitalismo industrial.
- c. Consecuentemente, la irrupción del capitalismo de vigilancia en tanto despliega una lógica de acumulación inaudita no puede ser abordada con los instrumentos conceptuales disponibles.

Así entonces, el desequilibrio entre lo real (la acumulación), lo simbólico (la concepción jurídica) y lo imaginario (el sistema ético) produce una situación de anomia que permite al capitalismo de vigilancia presentarse como incuestionable, eludiendo cualquier exigencia de justificación. Específicamente en nuestras sociedades con obscena desigualdad —y sin relato unificador de su narratividad identitaria— las éticas de círculos resultan funcionales a la pulverización del espacio político que el capitalismo de vigilancia propone, facilitando la instrumentación de su imposición ubicua. Aquí se vigila a algunos para cuidar a otros:

- a. La jerarquización de las vidas y muertes, que la lógica económica dispone, concentra los derechos en una membresía (cada vez más) reducida y consecuentemente genera (cada vez más) descarte, en términos de personas jurídicamente excluidas.
- b. Quienes no son “de nadie”, son de la policía, clientes del sistema penal. La privacidad de los descartados es pública, y en tanto pública, apropiable.

- c. En los territorios neofeudales, donde los excluidos de-los-derechos habitan, una ética de círculos justifica la naturalización de prácticas mafiosas que garantizan pertenencia y protección: allí, nadie sobrevive solo.
- d. Desde esa naturalización —real o imaginada— de lo ilícito como norma en los espacios-sin-ley, el prejuicio identitario negativo se autocumple en su justificación retrospectiva.
- e. Todo límite es político y, cuando lo político se pulveriza, la desigualdad opresiva acentúa ilimitadamente la injusticia epistémica mediante la construcción causal del amenazado como amenazante, a través de una retórica de inseguridad y autopreservación.
- f. “Para nosotros todo, para los otros, ni justicia”: las éticas de autopreservación (y toda ética de círculos es una ética de autopreservación) terminan por naturalizar hacia adentro, la institucionalización de prácticas de corrupción en resguardo de su membresía.
- g. La institucionalización generalizada de prácticas de corrupción, en los “adentros” del sistema, y la presunción de prácticas sistemáticamente mafiosas (reales o imaginadas) en sus “afueras” se retroalimentan.
- h. Luego, desde su confluencia, garantizan la anomia y la prescindencia de toda justificación ética que el capitalismo de vigilancia requiere.

Por este camino, entonces, la fragmentación lleva a la anomia y la anomia permite cada vez más fragmentación. Sin sustitución del paradigma ético, el círculo perverso no se interrumpe. Según definiendo, esa sustitución exige la articulación de una *ética de justicia*, en la que *las obligaciones hacia los cercanos* se entiendan como especificidad del deber genérico de *reconocimiento de la dignidad* y no como su opuesto.

Sin ser kantiana —porque para Kant el jefe de Estado personifica la voluntad popular— ni de *acción comunicativa* —porque la opresión relativiza la incondicionalidad y, en ella, cada convergencia enmascara una imposición— esta *ética de justicia* debe concebir lo social como un *todo* redefinible en cada avance sobre el espacio incommensurable de lo injusto. Un nos-otros, cuya síntesis narrativa en continua redefinición no segregue ni fragmente redundando en el respeto a la situación de cada uno, en el reconocimiento a la llamada de quien sufre.

Una ética de justicia será, entonces, una ética de la condolencia, del comprometerse con el dolor del otro. Consecuentemente, siempre será una *ética de sujetos situados* en circunstancias concretas de encuentro, no de abstracciones figurativas en contraposición. Filosóficamente, podría decirse así: urge salir de las ficciones de Hobbes —y de los modelos hobbesianos que articulan todos nuestros órdenes

jurídicos, todavía— para llegar a Spinoza, y así *darnos, hacernos, tener lugar*, en su concepción del Estado como potencia sumada de la multitud deseante (Spinoza, 2005). Jurídicamente, la idea que recepta estas exigencias es la que entiende al *de-recho como promesa*, y responde a ellas concibiendo la marginación —es decir, la situación en los “territorios liberados” a los que la ley renuncia— como un daño jurídico reparable, en la doble instancia que la reparación describe: precaución y resarcibilidad. Luego, postula como obligación jurídicamente exigible de los Estados garantizar la probabilidad de elección y construcción de un proyecto de vida digno a cada uno, en la situación en la que se encuentre.

No hay víctimas, desde esta perspectiva. Hay personas victimizadas, que en cada negación de su reconocimiento —por parte de quien exige su com-promiso al respeto de la ley que las excluye— se revictimizan. Todo rehén de lo ilegítimo —para usar el mismo ejemplo del dilema al que ya hemos recurrido, los hijos de Heinz, en el supuesto en el que su padre fuera preso y su madre falleciera— son alguien a quien no llega la promesa de elusión y minimización de los daños sobre la que la sociedad se asienta y el *vivir juntos* se justifica. Por ello podríamos llamar un *principio de completitud* (Burgos, 2015) —que no es más que la recepción de la reciprocidad que subyace a la misma idea de com-promiso— la promesa que al no llegar a todos termina por no llegar a nadie.

Finalmente, volviendo a las bases teóricas con las que iniciamos la exposición, decimos:

- a. Con Zuboff (2020), que la vida de *los otros* no es un espectáculo del que yo pueda prescindir ni un decorado intercambiable en la narración de la mía.
- b. Con Benhabib (2005), que *no puedo ponerme en el lugar de nadie*, porque en su integración de *posibilidades* y *expectativas*, cada *yo es también el lugar desde el que es*.
- c. Con Fricker (2017), que aunque mis compromisos afectivos determinen la calificación de mis deberes, no deberían condicionar mi juicio.

Sin embargo, *para el otro soy el otro*, y eso es innegable. No se trata, entonces, de confundir “propios” y “extraños”, sino de cambiar el foco de la juridicidad: entender (otra vez, con Spinoza) que *somos un todo socialmente interrelacionado* —no grupúsculos mínimos en permanente lucha—; pensarnos como *singularidades intersubjetivas* cuyas *narraciones identitarias recíprocas* integran *lo que pueden hacer con lo que se espera de ellas* para, desde allí, limitar la forma de acumulación imperante, resistiendo su pretensión de anomia y regulándola.

Cualquier sustitución paradigmática —pero mucho más, la de un paradigma ético— es una decisión política. En este caso, la decisión política que urge es la de

revisar nuestra tolerancia institucionalizada a la sistémica negación de derechos, que el capitalismo de vigilancia impone y acelera. Veintidós millones de nuevos pobres en América Latina —aproximadamente la población total de Chile o Venezuela— y ocho millones de nuevos indigentes —un número similar al que suman los habitantes de Honduras o de Paraguay— en menos de dos años (CEPAL, 2021) nos eximen de mayores argumentos sobre esta urgencia. A su sombra, el derecho al tiempo futuro, que es también el tiempo presente de las generaciones por venir, espera por la limitación jurídica de la lógica de acumulación que los acecha.

Referencias

- Benhabib, S. (2005). *Los derechos de los otros*. Gedisa.
- Benhabib, S. (2006). *El ser y el otro en la ética contemporánea*. Gedisa.
- Burgos, O. R. (2015). *El derecho como promesa*. Universidad Libre.
- CEPAL. (4 de marzo de 2021). *Pandemia provoca aumento en los niveles de pobreza sin precedentes en las últimas décadas e impacta fuertemente en la desigualdad y el empleo*. <https://www.cepal.org/es/comunicados/pandemia-provo-ca-aumento-niveles-pobreza-sin-precedentes-ultimas-decadas-impacta>
- Derrida, J. (1997). *Fuerza de ley*. Tecnos.
- Dworkin, R. (2014). *Justicia para erizos*. Fondo de Cultura.
- Epícteto. (2007). *Enquiridión*. El Barquero.
- Eubanks, V. (2021). *La automatización de la desigualdad*. Capitán Swing.
- Fricke, M. (2017). *Injusticia epistémica*. Herder.
- Heller, A. (1998). *La revolución de la vida cotidiana*. Península.
- Nussbaum, M. (2012). *La ética del deseo*. Paidós.
- Platón. (2015). *Critón*. Eudeba.
- Ranciere, J. (1996). *El desacuerdo*. Nueva Visión.
- Rorty, R. (2002). *Filosofía y futuro*. Gedisa.
- Spinoza, B. (2005). *Tratado político*. Quadrata.
- De Waal, F. (2006). *Primates y filósofos*. Mezki.
- Zuboff, S. (2020). *La era del capitalismo de la vigilancia*. Paidós.