

Estado cuerpo y modulaciones Reflexiones en clave dialógica

Body state and modulations

Reflections in dialogic key

Por Marcos G. Breuery Natalia Monasterolo*****

En el año 2019, no mucho antes de que el mundo, nuestro mundo, resultara inscripto en clave pandémica, Unirío y Eduvim publicaron *Eutanasia y autonomía. Conceptos, argumentos y reflexiones*, un jugoso texto escrito por Marco Breuer para reflexionar minuciosamente sobre las tensiones existentes entre el buen morir y la administración del propio cuerpo.

Promediando el año 2021, ya advertidos e inmersos en las modulaciones y modos de existencias planteados por el mundo pandémico, Alción publicó *Suicidio y placer sexual. Una bioética del goce*, un ensayo destinado a meditar acerca de las maneras adoptadas por el Estado para, a través del derecho, gobernar la vida, sea para recortar el acceso a la propia muerte, sea para hacer lo mismo con el pleno disfrute de la sexualidad.

Fue después de estos dos momentos -más tarde representarían en conjunto un puntapié-, que nos localizamos. Uno, a través de una reseña escrita para comentar *Suicidio y placer sexual...*, la otra, en el mismo camino, pero con roles invertidos, mediante una reseña elaborada a propósito de *Eutanasia...*¹.

* Doctor en Filosofía. Docente e investigador en el área de Filosofía Práctica y la Bioética. ORCID: 0000 0003 3951 5856 E-mail: : marcosbreuer@yahoo.com

** Abogada. Feminista. Doctora en Derecho y Ciencias Sociales. Magíster en Bioética. Docente universitaria. ORCID: 0000-0001-8177-3731 E-mail: natimonaste@gmail.com

¹La reseña de *Suicidio y placer sexual...*, puede consultarse en el número 13 de la revista *Argumentos. Estudios transdisciplinarios sobre culturas jurídicas y administración de justicia*, publicado en diciembre del 2021 y disponible en <https://revistaargumentos.justiciacordoba.gob.ar/index.php/primera/issue/view/13>. La reseña sobre *Bioética...*, será publicada en el número 24 de la revista *Erasmus. Revista para el diálogo intercultural*, de próxima salida.

Sucedió el encuentro, eso que, por la sustancia que cobija supone mucho más que una localización y supera con holgura aquello que acontece cuando leemos concienzudamente las ideas de otro para opinar al respecto.

Lo que fue puesto a rodar, después de leer ambos libros, nos hizo pensar que valía la pena abrir el espacio para una conversación amigable y no por ello poco seria, una en la que nos interesaba adentrarnos en ciertas preguntas centrales para dar carnadura a determinadas respuestas sobre la relación entre Estado, normas y cuerpos.

Fue así como, a través de una secuencial conversación a la distancia, uno en Grecia y la otra en Argentina, mediada por las facilidades de la virtualidad, le dimos pulso a una reflexión dialogada. En ese diálogo, la dilución y duplicidad de la espacialidad se transformó, casi mágicamente, en uno de esos confortables sitios en los que tan agradable resulta ponernos a pensar con otros.

Este artículo recupera las ideas centrales de esas discusiones, los puntos nodales que nos motivaron a hilvanar, semana tras semana, una retahíla de diálogos convertidos en audios de WhatsApp; las aristas más sensibles y quizá menos resueltas de esa continuada reflexión, y, por qué no, la pregunta por lo que supone ahí, en el centro del encuentro, entregarnos a los usos de la virtualidad, concediendo acaso algo de ese control aduanero que bajos formas menos tecnológicas parecía estar antes más de lado de los cuerpos.²

Para mostrar buena parte de eso, hemos decidido organizar este texto de una manera un tanto inusual, con la aspiración de que al lector o la lectora le resulte tan dinámica como a nosotros.

Fueron tres las preguntas que, sustancialmente, estructuraron nuestra conversación, esas tres preguntas nos permitieron pensar, coetáneamente, en claves de entrada, algo así como los pies de un guion que han sido dispuestos de una manera determinada, a fin de habilitar la escena.

Dichas preguntas y sus entradas, debemos decir, en modo alguno agotaron nuestra discusión, lo que proliferó todo el tiempo en ese rico debate a la *cercana distancia*, fueron más y más ítems, premisas de lectura y de interpretación, posiciones y deconstrucciones, modos de ver las cosas del derecho y del envés, desde un lado y del otro, e incluso desde los dos. Por eso, lo que aquí mostraremos es aquello que queda cuando entre inquietudes y meditaciones confluyen avidez y saciedad, sin que en el fondo nada pueda tenerse por resuelto. Finalmente, de eso se trata la bella tarea de pensar, quedar a mitad de camino entre la satisfacción y la necesidad.

² El modo en que decidimos construir este texto –como hemos dicho, a través de una relación dialógica inaugurada y sostenida mediante comunicaciones por WhatsApp–, nos llevó a una reflexión de segundo orden, a realizarnos una serie de interrogantes respecto a los sitios en donde se ubica el control. El capitalismo tecnológico sin duda ha reinventado esas formas, ahora la sujeción se torna mucho más líquida o difusa. El biopoder adquiere una textura que hubiera resultado impensada no mucho tiempo atrás. A la par, las dinámicas impuestas por la pandemia de COVID 19 fortalecieron esos mecanismos intersubjetivos. En un texto en clave de conversación como este, en el que nos ha interesado preguntarnos por el Estado y sus gestualidades, una reflexión como la señalada no podía quedar al margen. Por razones prácticas decidimos no desarrollar pormenorizadamente este aspecto, dejándolo, quizá, para otro artículo.

La primera pregunta que decidimos hacernos para dejarnos pescar por el anzuelo de la conversación fue una pregunta sobre lo permisible. En la articulación entre Estado, normas y cuerpos nos preguntamos si el Estado, un Estado, cualquier Estado, puede entrometerse en las decisiones del individuo que tienen que ver con el uso de su cuerpo cuando esas decisiones no resultan evidentemente dañinas. Para responder a esa pregunta debimos detenernos antes en una serie de detalles; qué alberga la noción de Estado, y cuán prescindible resulta, hasta qué punto sus enclaves culturales cobran relevancia frente a interrogantes como el planteado, etcétera. También, en ese mismo terreno, qué es un daño, cuál es el alcance de ese concepto y cómo se modulan las posiciones políticas liberales frente a ello, entre otras. La entrada que hemos elegido para conversar sobre dicha pregunta es **El Estado puede**.

La segunda pregunta se concentró en los modos del hacer, tanto en su aspecto cualitativo como cuantitativo. Consentida la primera pregunta nos interrogamos seguidamente acerca de las maneras, o los gestos: ¿Cómo y cuánto puede interferir el Estado, esa forma de organización sociopolítica que hemos decidido llamar así, en las decisiones del individuo vinculadas con el uso de su propio cuerpo? Elegimos como entrada de esta pregunta **El Estado hace**.

La última pregunta nos llevó directo a nuestras posiciones y actitudes políticas frente a los interrogantes y las entradas expuestas en las otras dos. En rigor, a lo que podemos intentar al respecto. Si el Estado puede y lo hace de ese modo y hasta tal o cual punto ¿qué hacemos nosotros? ¿Qué hacemos con lo que el Estado hace? La entrada es aquí **Nosotros hacemos**.

Para facilitar el recorrido y no perder las pistas de la conversación repetiremos en cada tramo, las preguntas propiciadoras y sus respectivas entradas. Identificaremos nuestros aportes con las iniciales de nuestros nombres M.B y N.M. La conversación también habilitó algunos comentarios laterales, en algunos casos los recuperamos como notas al pie bajo la misma metodología adoptada en el cuerpo del texto.

- **El Estado puede** *¿Puede el Estado entrometerse en las decisiones del individuo vinculadas con el uso de su propio cuerpo, cuando estas no implican daños ostensibles?*

M.B

Una manera de encarar esta cuestión, sin duda compleja, es recurriendo al principio de daño (*harm principle*), enunciado magistralmente por John Stuart Mill allá por 1867. En su ensayo *Sobre la libertad*, Mill dice (cito textualmente):

[...] que el único fin por el que la humanidad, individual o colectivamente, está facultada a interferir en la libertad de acción de cualquiera de sus miembros es la autoprotección. Que el único propósito por el que el poder puede ejercitarse legítimamente sobre cualquier miembro de la comunidad civilizada, contra su voluntad, es para prevenir el daño a los

otros. El bien de cada uno, sea físico o moral, no es una condición suficiente.

La respuesta, por tanto, a nuestra pregunta inicial despunta así: el Estado no está facultado a entrometerse en las decisiones del individuo en lo que hacen al uso de su cuerpo, siempre que esas decisiones no impliquen daños efectivos o potenciales a terceros.

Este aspecto es especialmente relevante en el campo de la bioética, ya que en nuestro país hay prácticas que siguen estando prohibidas, aun cuando su realización no traiga aparejada ningún daño a otros. La asistencia médica a la muerte voluntaria, lo que en los medios se conoce como eutanasia y suicidio asistido, es un ejemplo claro. Nuestro Estado, al mantener la prohibición de asistencia a la muerte en el Código Penal, infringe el principio milliano de la libertad, que es la base de una sociedad que, como la nuestra, pretende ser moderna y plural.

De todos modos, es importante notar que Mill habla de los miembros de la “comunidad civilizada”. Hoy seguramente emplearíamos otros términos, pero la idea de fondo es la misma: hay individuos que no pueden ser considerados sin más miembros de esa comunidad; por tanto, el Estado tiene, en tales casos, no solamente la posibilidad sino incluso el deber de “entrometerse”. Por ejemplo, un menor de edad no es un miembro pleno de la comunidad tal como la imaginaba Mill y, en consecuencia, el Estado está facultado a intervenir en su vida de un modo paternalista.

Claro que el Estado no puede entrometerse de un modo irrestricto y arbitrario en las decisiones de quienes no son –o no son aún– miembros de la comunidad civilizada de Mill, como los niños. El objetivo último será entonces velar por el bienestar de esos individuos, con el fin de que estos puedan ser, llegado el momento, miembros plenos de la comunidad. Por ejemplo, el Estado puede establecer legítimamente la obligatoriedad de la vacunación infantil, ya que la protección que otorgan determinadas vacunas le permite al niño crecer de un modo sano y desarrollarse física y mentalmente, con vistas a ser, más tarde, un adulto autónomo.

Por supuesto, un miembro pleno de la comunidad de adultos racionales, tal como la imaginada por Mill, también puede perder su estatus transitoria o definitivamente.

En tal caso, el Estado estará nuevamente facultado a “entrometerse” en esa vida, siempre que lo que se busque con esa intromisión sea acorde al interés principal que, suponemos, guía a todo adulto, esto es, lo que en la filosofía anglosajona se conoce como el *best interest*. Por ejemplo, si un adulto queda en estado de coma después de sufrir un accidente automovilístico y es conducido a un hospital de urgencias para efectuarle una operación que podría salvarle la vida, es correcto que el médico se “entrometa” en el cuerpo del paciente y lo opere.

El único caso en que nadie podría entrometerse en la vida del accidentado, ni siquiera el médico del ejemplo, aun cuando su intención sea elogiada, es si este había ya dispuesto previamente de un modo claro su negativa a, por ejemplo, tal o cual tipo

de intervención médica. Pero en ausencia de tales disposiciones anticipadas, el médico del hospital de urgencias, en tanto “brazo del Estado”, debe proceder en función del interés que normalmente suponemos que tenemos los adultos (ser ayudados en caso de accidentes, ser curados, ser mantenidos en vida, etc.).

El principio formulado por Mill contiene aspectos que necesitan ser analizados con más detenimiento (me imagino que ya discutiremos, por ejemplo, qué puede ser considerado hoy daño a terceros), pero, por lo pronto, sirve de patrón para decidir cuáles de las prohibiciones que rigen en Argentina son legítimas y cuáles no.

N.M

Creo que la ruta para comenzar a cartografiar esto es la adecuada; la máxima milliana funciona muy bien para reflexionar acerca de los modos legítimos (provisoriamente lo pondré en estos términos) de intervención del Estado en planes de vida individuales dentro de un modelo liberal; modelo que no es menor si admitimos que un Estado como el argentino, pese a su inscripción social-democrática, reconoce en sus raíces más profundas una fuerte impronta liberal.³

Sin embargo, hay algo en la manera de desmenuzar ese principio y los esquemas políticos que lo sostienen que me resulta un tanto tramposa.

No digo con esto que Mill haya pretendido hacer trampa, sería demasiado pretensioso hurgar, desde una distancia temporal ciertamente considerable, sus pretensiones quizá más íntimas; además, siempre caeríamos en la miopía de la otredad. Lo que persigo apuntar es que la formulación del principio, así, como aparece descrito, habilita una serie de ajustes a partir de los cuales la claridad inicial se diluye.

³ **M.B:** Propongo no ahondar en las cuestiones históricas que tienen que ver con la formación del Estado argentino, porque temo que el tema termine resultando demasiado amplio, pero, obviamente, comparto tu preocupación, ya que, por mencionar solo un caso, J. B. Alberdi es, en algunos aspectos, un liberal modélico, pero en otros, un conservador. Es, por ejemplo, muy liberal a la hora de defender la libertad de prensa, pero no está dispuesto a sacar la religión cristiana del centro de la sociedad argentina.

N.M: Entiendo lo que decís, pero, no sé si me quedaría tanto en eso. Claro que, y comparto con vos, la conformación del Estado argentino fluyó al calor de un crisol de ideas que, vistas así, no permiten tomar postura por una u otra filiación (¿liberal? ¿social? ¿qué?) Tal vez, el mejor camino para intentar aprehender esto venga por el lado de la colonización, ese vínculo estrecho con Europa occidental que hemos conservado a lo largo de toda la historia como un cordón umbilical largo e irrompible. Los estudios decoloniales me parecen iluminadores en este sentido. Ahora bien, si nos sujetamos a los documentos que fueron dando forma a eso que llamamos el Estado argentino hasta llegar a la Constitución, encontramos en las fuentes que la inspiraron, particularmente en la primera parte o parte dogmática, una impronta liberal nada menor (los principios de legalidad y reserva, por ejemplo, van en ese sentido), luego, con la reforma peronista de la primera época hubo una variación. Como señala Gelli (María Angélica Gelli *Constitución de la Nación Argentina. Comentada y concordada. La Ley*. Buenos Aires, Argentina. 2008); la Constitución experimentó un buen baño de derechos sociales. No creo, bajo ningún aspecto, que un documento escrito, una norma para el caso, incluso la de mayor primacía jurídico-interpretativa (la Constitución para este caso), alcancen para comprender la posición política de un Estado, hay múltiples fuerzas que operan en ese sentido, pero sí me parece que es una pista, o una huella, para mirar algo de cómo funciona ese Estado. Si podemos hablar en términos de legitimidad/ilegitimidad respecto a las intromisiones del Estado en ciertos planes de vida, es porque conservamos algo de ese esquema liberal, si no, la discusión no tendría mucho sentido.

“Autoprotección”, “comunidad civilizada” y “daño”, representan esas nociones que, a mi ver, hacen del principio un elástico lo suficientemente resistente como para estirarse sin perder su consistencia –un chicle–, incluso hasta abarcar conductas que, intuitivamente, deberían quedar al margen de la intervención Estatal.

Comencemos por la idea de “comunidad civilizada” ¿Cómo se definen y bajo qué parámetros, a quienes integran esa comunidad?

Es sencillo pensar en el ejemplo de una persona menor de edad, aunque, creo, aquí también se requiere un poco de detalle; las pautas etarias que usualmente fija el derecho, por ejemplo, tomándose de la maduración psíquica, obliteran las experiencias singulares y arrasan la materialidad del deseo, incluso si se admite la premisa actualmente tan extendida acerca de la capacidad progresiva.⁴

Pero dejemos esto en todo caso para más adelante, admitamos por ahora que el ejemplo de la intromisión del Estado en los planes de vida de una persona menor de edad no colisionan con el principio de daño en tanto estas no pueden considerarse, sin más, miembros de la comunidad civilizada.

¿A qué otras constelaciones de casos podrían extenderse y con qué instrumental?

Voy a detenerme por ahora, y para articular con lo señalado por vos, Marcos, en el suicidio.⁵

No estoy pensando necesariamente en el suicidio médicamente asistido que, como tal, está forjado en base a una serie de premisas de las que finalmente puede extraerse que la vida de un sujeto se ha tornado físicamente inviable y, por añadidura, casi improductiva. Digo que no me interesa pensar aquí en las situaciones hartas

⁴ **M.B:** De acuerdo, y está bien resaltar esta dimensión. De todos modos, un límite hay que poner, aun reconociendo la arbitrariedad de los límites. Ejemplo: podemos bajar la edad de 18 a 16 años como requisito para manejar o para votar, pero tiene que haber un tope.

N.M: Un límite quizá haya que poner, claro, pero eso no debería significar el mismo límite, o siempre un límite, para todo. No todas las circulaciones son iguales. El Estado puede fijar, por ejemplo, un límite para comenzar a votar, otro para ser penalmente responsable, pero no veo por qué estos límites deban replicarse a, por ejemplo; el despliegue de la sexualidad, no veo por qué deban homogeneizarse todas las vivencias singulares. Yo creo que ahí es preciso indagar un poco para evitar caer en esos topes que en el afán de igualar solo desigualan. La pregunta, para mí, continúa siendo: ¿por qué sucede de este modo? Y continúa siendo esta, porque no creo que la decisión venga por el lado de la protección de la integridad del sujeto, ni siquiera por el lado de una economía regulatoria, me parece que hay algo más, algo que todavía resulta muy difícil discutir y dejar fluir.

M.B: Los límites son arbitrarios, pero no me parece que haya salida en sociedades de millones de individuos como las nuestras. Si viviéramos en pequeñas comunidades aisladas podríamos no tener límites o estar dispuestos a renegociarlos permanentemente, pero ¿cómo hacer lo mismo en un país como el nuestro, con más de 45 millones de personas?

⁵ **M.B:** Al fin y al cabo, “miembro de la comunidad civilizada” quiere decir “ser dotado de racionalidad, responsabilidad y libertad”. Todo ser que no reúna tal requisito, queda excluido. Obviamente, esa incapacidad puede ser solo temporal, por ejemplo: el menor hasta que crezca, el narcotizado hasta que se recobre, etc.

N.M: Es que precisamente el suicidio me parece un buen ejemplo para pensar en esto. “Comunidad civilizada” funciona como una premisa aglutinadora que arrasa con la singularidad. Casi como un mito, porque bajo esas dos palabras naturalizamos la idea de racionalidad, responsabilidad y libertad. Ahora, ¿qué es la libertad? ¿cuál es el centro de la responsabilidad? ¿qué es ser responsable? ¿Y la racionalidad?, ¿cómo se la define? ¿Cómo se la llena de contenido? Por ejemplo, actualmente, algunos movimientos reivindicativos de la locura (Chile, España) colocan en tensión la distinción entre personas neurotípicas y neurodivergentes, lo que estos movimientos están planteando es que existen otros modos y otras formas de estar en el mundo que no por ello deben quedar al margen de la civilización. Lo que yo creo es que, bajo la idea de que “nadie se suicida porque sí”, respiran las exclusiones que habilita esa noción casi irreflexiva de comunidad civilizada, y entonces, en este sentido, el liberalismo no fracasa.

conocidas que atraviesan personas con enfermedades degenerativas severas, incapacitantes y, no pocas veces, mortificantes, porque, al margen del riquísimo debate bioético que esto ha generado, no representan, a mi ver, casos verdaderamente difíciles.

En lo que quiero reparar es en el plan de muerte a secas, sin aditamento. Una persona decide morir sencillamente porque ya no le place la vida, alguien quiere acabar con su vida porque no le resulta soportable pese a que, para el resto, luzca incluso exitosa. Casi como Verónika, el personaje de la novela de Coelho⁶ –sin detenernos, claro, en su final moralizante–.

Es cierto que nuestro ordenamiento jurídico penal no castiga a quien intenta suicidarse, ni tampoco prevé penas para los herederos de quien ha ejecutado ese plan. El principio de lesividad u ofensividad y el principio de personalidad de la pena se oponen a ello.

También es cierto, como señalabas, Marcos, que sí se encuentra penalmente castigada la conducta de quien colabora con un plan suicida. La instigación y la ayuda al suicidio son delitos autónomos que se han mantenido invariables a lo largo de nuestra legislación penal, incluso en los proyectos de reforma más recientes del código penal argentino.⁷

Sin embargo, el asunto pasa por reparar en otro tipo de intervenciones. Al margen de los castigos penales, es decir, los que regula la legislación penal positiva, existe otro tipo de consecuencias que, sin ingresar por esa vertiente, no reniegan de su carácter coercitivo. Cuando digo coercitivo estoy pensando, claramente, en la posibilidad que tiene el Estado, es decir, cualquier sociedad jurídicamente y políticamente organizada, de acudir a la fuerza y al uso de la violencia para reprimir determinadas conductas que se consideran disvaliosas, aun cuando dicho disvalor no alcance, por ejemplo, para tipificarlas. Podría llamar a estas intervenciones y sólo a fin de separarlas de las otras, castigos no penales.

⁶ Me refiero a *Verónika decide morir*, la novela escrita por Paulo Coelho y publicada en 1998.

⁷ **M.B:** Justamente al legalizarse el suicidio médicamente asistido deberá reformarse asimismo ese punto del Código Penal. Lo uno implica lo otro; de hecho, es lo que generalmente sucede en la legislación de los países que ahora permiten esa práctica. Con el tema de la instigación tengo mis dudas, porque ya el verbo *instigar* tiene una connotación negativa: cuando se instiga a alguien, en cierta manera se lo manipula, esto es, se le restringe su autonomía y racionalidad.

N.M: No sé si acuerdo con la instigación. En la instigación no hay necesariamente manipulación sino, mejor, una “ayuda a decidirse por”, el o la instigadora interviene en un plan que ya estaba gestado por quien ejecuta, pero al que le faltaba algo (un empuje subjetivo podría decir) para materializarse. Distinto es el caso de la autoría mediata, en donde el autor/a mediato/a instrumentaliza al ejecutor/a, es decir, aparece como el sujeto de atrás, claramente lo/la determina. Ahora, para retornar a la instigación, no es igual empujar subjetivamente a una persona a cometer delitos que a suicidarse, la posición psíquica del instigado o de la instigada, en estos casos, es distinta. Fijate que las legislaciones penales que siguen la línea continental europea prevén esta figura como un tipo autónomo (no como una forma de participación sino como un delito independiente), eso, ya nos dice algo; nos marca una diferencia de grados. No se puede ser partícipe de un “no delito” y por eso se es directamente autor/a. Pero, ¿cómo puede ser delito motivar a tomar una decisión tan íntima como la de autoeliminarse? Si la incidencia de un tercero ha gravitado tanto, entonces, ya no hablaremos de suicidio, en todo caso será otra cosa.

Volvamos al caso de lo que aquí podría nombrarse como “suicidio porque sí”, el ejemplo de la persona que, pese a la viabilidad de su vida física, no desea continuar con esta.

En nuestro sistema social (por tanto, jurídico-legal), y, me atrevo a decir, en la gran mayoría de todos los sistemas occidentales del mundo, quien intentase este plan de muerte podría ser encerrado, o encerrada, en un hospital psiquiátrico, o, en el mejor de los casos, en alguna unidad especial de un hospital general; recordemos otra vez al personaje de la novela de Coelho.⁸

Nuestro país cuenta con una de las legislaciones más progresistas en materia de salud mental,⁹ pero, incluso así, habilita sin ningún tipo de sombra la aplicación de una internación coactiva para quien presuma atentar contra su vida.¹⁰ Suicidarse no es una elección que pueda socializarse de manera liviana, hay presencia del Estado frente a estos planes de muerte.

Entonces, no hay castigo penal para quien intenta suicidarse, porque, según parece, no se objetiva allí ningún daño ostensible a terceros no involucrados (aunque, y lo dejaré para más adelante, esto también puede ser colocado en tensión), pero sí hay un castigo no penal; castigo porque, como ya lo he deslizado, se produce un violento recorte a las libertades individuales del sujeto intervenido.

Una buena forma de justificar esto a partir del principio de daño, anida, precisamente, en la noción de “comunidad civilizada”.

“Comunidad civilizada” actúa, a mi ver, como una premisa lo suficientemente amplia y potente para excluir del constructo social a ciertas identidades no hegemónicas y, por añadidura, justificar, sin resignar la máxima liberal, la intromisión del Estado en determinados planes individuales. En este caso, me he referido a un concreto plan de muerte, pero, claro está, esta manera de ver las cosas también permite la intromisión del Estado en ciertos planes de vida; las constelaciones de casos que quizá reflejen mejor esto son aquéllas que pueden vincularse con el pleno despliegue de la sexualidad. Podría regresar aquí a la situación de las personas menores de edad y la interferencia del Estado en determinadas conductas.

⁸ **M.B:** Fijate que ahora nos preguntamos si eso es legítimo o no, y no qué hacen, de hecho, los Estados.

N.M: Entiendo que nos preguntamos por eso, pero creo que quizá, en alguna medida, estamos enfocándolo con algunas diferencias. Algo supura por debajo de eso que decidimos llamar legitimidad, hay intereses no del todo explicitados. Incluso, una ley tan progresista como la salud mental en Argentina, tan antimanicomial y tan enfáticamente reñida con el modelo hospitalocéntrico, no está dispuesta a soportar la libre circulación de los cuerpos cuando de gestionarse la propia muerte se trata. Ante la evidencia de eso se impone la pérdida de la libertad en un hospital. Esto, a mi ver, no puede quedar soterrado bajo una idea de legitimidad tan liviana, que, al final, se conforme sólo con decir que es legítimo.

⁹ Ley 26657, sancionada en diciembre de 2010.

¹⁰ **M.B:** Lo que ocurre es que hay que definir, ante todo, si la persona que quiere suicidarse se encuentra en una fase de su vida en la cual se ve privada de su razón. Ese sería, a mi juicio, el único caso que avalaría la intervención psiquiátrica. (El Estado no puede forzar a nadie a seguir viviendo si tiene buenas razones para dejar de existir. El acento está acá en *contar con buenas razones*.)

N.M: Justamente, estos matices son arrasados por el mismísimo discurso médico hegemónico, del que incluso, la Ley 26657, pese a su posición constructivista, al menos en este punto no se aparta.

De modo que lo que creo, en definitiva, es que “comunidad civilizada” viene a taponar la discusión de sentido sobre el verdadero control de la vida y que algo parecido sucede con la idea de “autoprotección” y, finalmente, con la de “daño”.

Este asunto requiere un análisis biopolítico concienzudo, análisis del que cualquier discusión bioética no debería prescindir.

Tal vez lo que late ahí, de un modo casi imperceptible, es la manera de “hacer Estado”, en rigor, las definiciones sociales y por tanto culturales que cualifican a una comunidad como civilizada.

M.B

Todas las cuestiones que planteás son relevantes y requieren, sin duda, un tratamiento pormenorizado. De todos modos, para no perder el hilo conductor sigamos ahondando en nuestra comprensión del principio de daño, al menos en tanto punto de partida de estas reflexiones que buscan recortar la legitimidad de las intromisiones del Estado en las vidas individuales.

Por lo pronto, podemos entender el concepto de “comunidad civilizada” como el conjunto más o menos cohesionado de todos los seres humanos dotados de *racionalidad, libertad y responsabilidad*. Si un individuo es racional, libre y responsable, entonces es inmediata y plenamente miembro de esa comunidad. Si, en cambio, ese individuo no posee tales atributos cognitivos y morales (como, por ejemplo, un perro), o si aún no los posee cabalmente (como un niño), o si los poseía, pero los ha perdido definitivamente (como un paciente en una fase avanzada de demencia), entonces no podemos considerarlo participante de la comunidad en cuestión.

Por supuesto, eso no significa que los animales, los niños o los pacientes con demencia avanzada no requieran nuestra consideración moral, sino todo lo contrario. Estoy simplemente señalando que en estos casos el Estado, por medio de sus instituciones, puede entrometerse en esas vidas sin el límite que le fijaba la particular condición del principio de daño. Sería ocioso reprocharle, por ejemplo, a la escuela el actuar de modo paternalista con los menores, sobre todo cuando esas intromisiones tienen el objetivo último de hacer que los alumnos se desarrollen y lleguen con los años a ser personas pensantes, autónomas y responsables.

Por supuesto, entre el ideal mínimo de Estado que establece el principio de Mill y la realidad de nuestros Estados tal como la constatamos diariamente hay una distancia abismal. Un Estado como el argentino tiene una innegable dimensión sociohistórica que va mucho más allá de la definición milliana y de los estrechos límites que de allí se derivan (Mill mismo oscilaba entre el liberalismo y el utilitarismo). Los Estados modernos –y lo mismo vale para los premodernos– se han entrometido permanentemente en la vida de todos sus ciudadanos, incluso en la de los adultos racionales y responsables, utilizando todas las palancas imaginables.

Pero ese es justamente el punto del liberalismo político en tanto posición filosófica: establecer un principio claro y sólido en base al cual evaluar el accionar de los Estados reales con el fin de generar propuestas para una eventual reforma político-jurídica. El interés por acotar la esfera de acción del Estado, de volverlo más neutro, flexible y limitado, nace del vivo deseo que tenemos las personas de gozar del mayor número de libertades individuales.

Esto último me da pie para abordar otro de los aspectos que mencionabas arriba, el de la autoprotección. Para el liberalismo político, el Estado sólo se justifica en tanto constituye el instrumento mediante el cual la persona puede protegerse del mejor modo posible y verse protegida frente a eventuales lesiones de terceros. Para decirlo de un modo coloquial: si el Estado no me protege frente a las agresiones de los otros, entonces es un Estado ausente, un Estado que ha perdido su razón de ser.

Es por esta razón que para el liberalismo político ni el anarquismo ni el totalitarismo son opciones atendibles. Es utópico pensar que una comunidad pueda llegar a ser tan civilizada como para poder prescindir de la autoridad estatal. Por el contrario, el totalitarismo se asienta en el desmerecimiento radical del individuo, con lo cual la intromisión del Estado en todas y cada una de las esferas sociales y personales sería no solamente una posibilidad, sino una necesidad.

No obstante, dejemos por ahora los extremos opuestos del anarquismo y el totalitarismo. Tal vez lo que podemos afirmar es que el diálogo filosófico más interesante es el que se entabla entre el Estado mínimo del filósofo consecuentemente liberal y el Estado máximo o, para decirlo de un modo más diplomático, el Estado “más o menos abultado” que encontramos en la realidad política actual, tanto europea como latinoamericana, para no irnos más lejos. Aquí hay una tensión innegable, un permanente tira y afloja, una dialéctica entre lo ideal y lo real, entre lo deseable y lo posible.

Te doy un ejemplo para aclarar más el último punto. Por un lado, como bien señalabas arriba, el Estado no debería interferir en un plan de muerte de un adulto jurídicamente capaz: es su vida y la persona puede hacer con su existencia lo que quiera mientras no afecte a terceros. Por otro lado, el Estado busca impedir que incluso los ciudadanos adultos se autolesionen, creando instituciones para el estudio y la prevención del suicidio. En muchos países hay, entre otras cosas, un servicio telefónico al que pueden recurrir gratuitamente los ciudadanos con deseos suicidas, porque muchos ciudadanos y legisladores entienden que es un deber estatal proteger y fomentar la vida humana, considerada como el principal bien jurídico.

Para un liberal consecuente, esas agencias solo podrían ser financiadas y organizadas por la sociedad civil, nunca por el Estado. Atención, no estoy diciendo que no haya que prestar esos servicios de asistencia a una persona con serias tribulaciones, estoy simplemente señalando algo que ya decías, que nuestros Estados reales se basan en visiones del mundo que trascienden ampliamente, para bien o para mal, el marco del liberalismo.

N.M

Creo que para ensayar alguna respuesta a lo que acabás de hacer notar resulta preciso que me detenga en, al menos, dos aspectos. Por un lado, no puedo pasar por alto esa especie de premisa definitoria sobre la que articula la idea de “comunidad civilizada”. Entiendo lo que señalás y comprendo el planteo, pero me parece que los atributos de *racionalidad, libertad y responsabilidad* necesitan ser raspados hasta descascarse, no pueden tomarse de modo acrítico como suele suceder muchas veces, es decir, de una manera un tanto fresca o liviana.

Por otro lado, me interesa efectuar algunas consideraciones con relación a la “autoprotección”, otra de las nociones medulares que se desprenden, como ya hemos señalado, del principio de daño, aunque por el momento dejaré este tema de lado.

Con respecto a lo primero, esto es, a las características definitorias de una “comunidad civilizada”, creo que al menos, debería discutirse más profundamente ese lazo cuasi indisoluble entre racionalidad, libertad y responsabilidad. Hay una concepción bastante extendida que señala que ahí, en la idea de racionalidad, anida la de libertad y que solo puede responsabilizarse a un ser libre. De este modo, quien quede al margen de este encadenamiento de cualidades no será racional por carecer de libertad y, sucedáneamente, no será responsable. Un poco más allá, tomando algunos de los razonamientos que realiza Roberto Espósito,¹¹ podría señalarse que este individuo no es persona y, por añadidura, ha perdido la calidad de sujeto.

No es difícil asumir entonces, luego de esta retahíla de consecuencias, que alguien que carece de tales atributos claramente se encuentra al margen de la “comunidad civilizada”, motivo por el cual el Estado podría interferir en esa vida como crea conveniente, sin que con esto esté asumiendo que esa intervención será necesariamente caprichosa.

En el mundo actual, cada vez son más frecuentes las agrupaciones y movimientos de personas que sostienen, desde una militancia sólida, la reivindicación de la locura. Estas agrupaciones plantean, entre otras muchas cosas, una diferencia de sentido nada menor entre personas neurotípicas y neurodivergentes, y sostienen, desde dicho lugar, que la locura debe ser asumida y reconocida como una forma de habitar la trama social, pero para ello no parten de una posición romántica o piadosa, sino estrictamente política.

La neurodivergencia supone, para estos movimientos, una manera de distinta de asumir la realidad a la que se encuentra ínsita en la neurotipicidad; aunque no por esto menos válida. La neurodivergencia no implica pérdida de la libertad. Los

¹¹ Apunto al ensayo escrito por Roberto Espósito (2011) titulado: *El dispositivo de la persona*. Amorrortu.

padecimientos psíquicos no son leídos como ausencia de libertad ni mucho menos la locura.¹²

Si esto es así, si es necesario detenerse al menos a oír estas razones, ya no podemos ligar, exclusivamente, la noción de “comunidad civilizada” a los atributos que se han señalado, o, en todo caso, ya no podemos describir esos atributos bajos las variables usuales. Se impone, antes, redefinir la idea de comunidad y de civilización, repensar la cultura no sólo desde la pertenencia geográfica y los hitos históricos que han alimentado la consolidación de cada grupo social, sino, particularmente, desde la brecha que separa a la normalidad de la anormalidad. Comenzar a gastar la frontera para aproximarnos, gradualmente, a eso que siempre se ha ubicado en el extremo opuesto de la racionalidad, la libertad y la responsabilidad.

Si podemos efectuar un movimiento reflexivo, incluso mínimo, en esta dirección, entonces o bien los integrantes de la comunidad civilizada serán muchos más, o bien desmantelaremos, con mayor claridad, el carácter expulsivo del principio de daño, tanto como para poder hallar que los límites que este impone al poder del Estado pueden desvanecerse eficientemente frente a determinadas singularidades, sin la necesidad, claro está, de afrontar escollos argumentales.

Se podrá decir que sí, que efectivamente es así, y que el principio de daño no pierde genuinidad incluso admitiéndose lo que he dicho. Yo digo que entonces, es un muy buen instrumental político para el gobierno de los cuerpos, el placer y el deseo y que discusiones como las del suicidio, antes que asuntos bioéticos, son asuntos biopolíticos.

A fin de no extenderme demasiado dejaré, como mencioné al principio, el otro punto que me interesaba explorar –referido a la noción de “autoprotección”–, para más adelante. Lo que quiero dejar en claro, por ahora, es que la pregunta inicial que ha dado lugar a este intercambio vinculada con “lo que el Estado puede”, comienza a parecerme un poco miope.

M.B

Concuerdo con que necesitamos redefinir lo que veníamos llamando hasta ahora “comunidad civilizada”. Lo que al inicio parecía una noción más o menos diáfana, se muestra ahora confusa. De todos modos, más allá de los sustitutos que elijamos, creo que el concepto, en el fondo, va a seguir siendo el mismo: el conjunto más o menos

¹² **M.B:** Totalmente de acuerdo, aunque sospecho que tal vez aquí el punto sea otro. Si Juan o María son mentalmente diversos y pueden tomar decisiones de manera libre, madurada y responsable, entonces son miembros de eso que Mill llamaba “comunidad civilizada”. Quizás, tendremos que rebautizar la idea de “comunidad civilizada”.

N.M: Entiendo tu ejemplo, pero no sale del brete. Si la cualificación de la decisión adoptada por Juan o María depende de características como la maduración y responsabilidad, que, por añadidura, las tornaría libres, estamos casi en una petición de principios ¿Qué es libre y qué es maduro? Lo que creo es que sí, para definir sus decisiones adoptamos el lente de la neurotipicidad, probablemente caeremos en una miopía normalizadora. Algo parecido sucede, aunque no igual, cuando se pretende analizar una cultura con las gafas de otra. Luego, con respecto a rebautizar la idea o noción de “comunidad civilizada” tengo mis dudas, no sé si el asunto pasa por ahí, quizá se trata mejor de habilitar la porosidad del concepto.

cohesionado de sujetos capaces de razonar y decidir autónomamente. Si querés, podemos denominarla “comunidad de todos los sujetos jurídicamente capaces”.

Por supuesto, la comunidad moral es mucho más amplia que la comunidad de los sujetos jurídicamente capaces. De hecho, en la comunidad moral entran todos aquellos seres dotados de algún grado de conciencia, aunque no sean capaces de razonar ni de tomar decisiones libres. Un neonato o un paciente en un estadio avanzado de Alzheimer son miembros de la comunidad moral, aunque no sean parte de esa comunidad más restringida de los sujetos jurídicamente capaces (a uno porque le falta desarrollarse física y, sobre todo, mentalmente y a otro porque ha perdido la complejidad cerebral que hace posible el ejercicio de las capacidades mentales superiores).

Es importante (que quede en claro) que los derechos, si bien *emanan* de los sujetos jurídicamente capaces, se extienden *luego* a todos los restantes miembros de la comunidad moral. Aun cuando un bebé, un demente o incluso un animal no entiendan qué quiere decir la frase “tener el derecho a no padecer sufrimientos inútiles”, se han de poder beneficiar de este principio ético-jurídico.

Respecto a lo que observabas más arriba, hay un punto en el que estoy de acuerdo y otro en el que tengo mis dudas. Conuerdo con vos en que hay personas que han quedado tradicionalmente excluidas de la comunidad de sujetos jurídicamente capaces, sin que exista ninguna razón para ello.

En el pasado, todos aquellos sectores etiquetados como “diferentes” quedaban sin más fuera de la comunidad de sujetos jurídicamente capaces: basta pensar en las mujeres, los aborígenes de América y en los esclavos africanos. Hoy nos parece aberrante que haya habido filósofos y teólogos que hayan dudado acerca de las capacidades cognitivas de “el otro”; por el solo hecho de que no pertenecía al grupo dominante constituido por, para decirlo rápidamente, “los varones europeos de piel blanca”.

No sé cuán acertado pueda ser hablar de progreso moral a lo largo de la historia humana, pero lo que es cierto es que tanto la comunidad de los sujetos considerados como jurídicamente capaces como aquella otra más amplia de los seres conscientes que merecen nuestra consideración moral, se han visto enriquecidas enormemente.

El proceso de inclusión de nuevos miembros en una y otra de esas comunidades no es algo acabado, sino todo lo contrario. Hay una lucha constante, y enhorabuena que así sea, por el reconocimiento y la aceptación de nuevos integrantes en ambas comunidades.

Justamente en este punto estoy de acuerdo con vos, en que los límites deben mantenerse más o menos porosos y flexibles, para hacer posible la inclusión paulatina pero efectiva de nuevos sectores. Ponías el ejemplo de los adolescentes, que, si bien no gozan de todos los derechos, pueden ser considerados sujetos jurídicamente capaces en muchos aspectos, ya que el tránsito de la niñez a la adultez es, como todos sabemos, gradual y no es posible fijar de modo nítido una frontera etaria. El

otro ejemplo que pusiste poco después es también acertado, el de las personas con diversas particularidades mentales.

Ahora bien, del hecho de que los límites de la comunidad de sujetos jurídicamente capaces sean fluctuantes y, en gran medida, arbitrarios y revisables, no se sigue que no necesitemos contar con algún límite. Insisto: no debemos alzar fronteras infranqueables como en el pasado; antes bien, debemos estar abiertos a repensar una y otra vez el trazado de los límites, para que no quede excluido ningún sector que merezca formar parte de los incluidos, del *nosotros*, pero ello no implica prescindir de toda demarcación.

Supongamos que decidimos que los neonatos, los pacientes con demencia en estadio avanzado y los animales domésticos tienen derecho a no sufrir inútilmente no importa cuál sea la fuente de ese sufrimiento; supongamos incluso que les atribuimos el derecho a la vida. Ahora bien, de ese reconocimiento no podemos pasar a reconocerles todos los restantes derechos, como el de votar en las elecciones políticas o, para volver a nuestro tema, el de verse libre de toda injerencia del Estado (excepto, claro está, en los casos fijados por el principio de daño).

Evidentemente, no hay una manera *a priori* para decidir qué sector puede formar parte de la comunidad de sujetos jurídicamente capaces y qué otro no. En este respecto, las ciencias sociales juegan un rol clave, primero en el descubrimiento de nuevos sujetos de derecho y luego en la lucha por su reconocimiento e inclusión.

De todos modos, el criterio central para guiar la reflexión acerca de quién puede pertenecer a la comunidad de los sujetos jurídicamente capaces y quién “solo” pertenece a la comunidad moral sigue pivotando en torno a la racionalidad, la autonomía y la responsabilidad. Claro que estas nociones tienen una historia tan larga en el pensamiento occidental y están tan cargadas de valoraciones desafortunadas, que sería bueno depurarlas.

Quisiera despejar desde ya un malentendido: cuando hablo de racionalidad, no me refiero a la concepción que defendió el racionalismo en tanto escuela filosófica. Lo mío es mucho menos ambicioso o, si se quiere, mucho menos anquilosado. Por racionalidad me refiero a la capacidad que poseen ciertos individuos de nuestra especie de, tras adquirir el complejo lenguaje que tenemos, servirse de él para decidir qué hacer en una continua interacción con los restantes hablantes. Los sujetos jurídicamente capaces son todos aquellos seres que pueden servirse del lenguaje, en particular, formular una posición teórica o una línea de acción práctica, apoyándose para ello en argumentos. El hablante competente, el que es capaz de entablar un diálogo con (las) otras personas, es miembro de la comunidad de los individuos jurídicamente capaces. En este sentido, la palabra griega *lógos* se me antoja más afortunada que la vapuleada *ratio* de los latinos.

Por supuesto, es un contrasentido atribuirle a alguien racionalidad sin reconocerle *eo ipso* autonomía. ¿Cómo puede haber un ser que sea autónomo pero que no pueda razonar, esto es, dialogar consigo mismo y con los otros, tomando parte así en ese

proceso abierto e ininterrumpido que es el expresar una posición y defenderla con argumentos? Por lo mismo, el ser que razona o dialoga y que por tanto es libre, es también responsable: puede y debe responder por lo que ha decidido hacer o creer.

En síntesis, racionalidad, autonomía y responsabilidad son, para usar una imagen, las tres patas de un trípode, no puede faltar una sin que el todo pierda la estabilidad. Pero ya es hora de que te pase la palabra. Seguramente, hay más de un aspecto de lo que acabo de afirmar que te parecerá discutible. Además, querías analizar el concepto de autoprotección que había aparecido al inicio.

N.M

Me parece interesante lo que hacés, incluso muy rico para alimentar el intercambio. Ingresar a esa especie de juego de las redefiniciones habilita un campo de análisis que, por momentos, parece ilimitado; casi una proliferación rizomática.

Precisamente para evitarlo, o al menos con esa pretensión, haré en este caso dos cosas. Por un lado, ensayaré una respuesta a la propuesta de renombramiento de “comunidad civilizada”; me gustaría detenerme, aunque no sea más que brevemente, en algunas cuestiones. Por el otro, regresaré al aspecto de la autoprotección que había quedado pendiente en la réplica anterior, pensando aquí, particularmente, en la intención que has puesto de manifiesto al concluir tu reflexión anterior.

Si te sigo correctamente, vos señalás que la noción de “comunidad civilizada” que tomábamos de Mill, y que inicialmente nos parecía útil para discurrir acerca de la intromisión del Estado en ciertos planes de vida individual, comienza a perder, al calor y color de nuestros intercambios, cierta claridad, tornándose por esto mismo confusa, y que, para salir de esa especie de atolladero podemos renombrarla, apelando a la idea de “comunidad de todos los sujetos jurídicamente capaces”. Luego, la comunidad de los sujetos jurídicamente capaces reclama determinadas filiaciones ineludibles; así, racionalidad, autonomía y responsabilidad reaparecen como atributos necesarios de esa dinámica de pertenencia, dejando a salvo que el hecho de no poseerlos no excluye a los sujetos de otra forma de comunidad que, me atrevo a decir, parecería en algún sentido menos exigente, tal es el caso de la comunidad moral. De allí se desprenden una serie de reconocimientos asumidos como consecuencia de integrar la comunidad moral, pero de los que no se deriva necesariamente un reconocimiento típico, o característico, de la comunidad de sujetos jurídicamente capaces.

Lo que creo aquí, como ya lo he dicho, es que podríamos llevar la discusión al infinito, añadiendo más y más acotaciones, ajustes o aclaraciones, pero sin salir de lo que, a mi manera de verlo, resulta el eje del problema y que está, precisamente, en el agotamiento de ciertas categorías para definir la trama social, y particularmente, en lo que eso que llamamos Estado hace con esas categorías.

Reemplazar capacidad por civilidad y añadirle a eso el atributo de juridicidad, podrá resultar útil para saldar ciertas discusiones, pero, insisto, si rascamos algunas capas de pintura, llegaremos en algún momento a la materia noble, y ahí, en ese punto, estaremos diciendo casi lo mismo que pretendíamos evitar ¿Volveremos entonces a pintar la madera con otro color?

Siempre me parece efectivo para profundizar en esta clase de discusiones reparar en algunas experiencias anudadas a tales cuestiones, experiencias que incluso me atrevo a caracterizar como carnales.

En la respuesta anterior resaltaba alguna de las postulaciones de los movimientos de la neurodivergencia con relación al binarismo racionalidad/irracionalidad, ahora, frente a la capacidad, pienso en las reivindicaciones enunciadas y materializadas por los llamados movimientos de vida autónoma, integrados por una serie de colectivos nucleados en torno a lo que consideran erróneamente nominado como discapacidad.

Para simplificar, lo que estos colectivos dicen es que la noción de discapacidad no solo estigmatiza a las personas nombradas como tales, sino que también razona desde una concepción de autonomía repleta de atributos que necesariamente marginan a una gran porción de singularidades. Por eso prefieren hablar de personas discriminadas por su diversidad funcional (porque la diversidad funcional es un atributo compartido por todas las personas, pero no todas resultan discriminadas de manera negativa por esto), y desplazar el eje de análisis de la autonomía a la dignidad. Claro que aquí, no lo desconozco, ingresamos otra vez al astuto juego del lenguaje y otra vez corremos el riesgo de ubicar en “dignidad” aquellas características que colocábamos en “autonomía”.

De todos modos, aun así, creo que posturas de este tipo resultan muy valiosas para reflexionar acerca de aquello que se cuele en determinadas cosmovisiones capacitistas, porque estas pueden resultar bastante efectivas para expulsar a ciertos sujetos incluso de la mismísima comunidad moral.

Pensemos, por ejemplo, para recuperar un poco de lo que decías, en el caso del derecho a votar de las personas con demencia. Seguramente estaríamos de acuerdo en que no todas las personas con demencia quedan excluidas de esta forma de participación, que en casos más leves o menos severos este derecho puede ejercerse sin problemas. Claro que, para esto, retornaríamos al argumento de la capacidad; pueden votar aquellas personas con demencia que conservan ciertas capacidades características de las personas que no tienen demencia. Con esto, continuaríamos enfocándonos en lo individual como una experiencia aislada, sin poner en tensión, por ejemplo, los diversos modos de participación ciudadana que cimienta la cultura de la normalidad.

Lo que quiero destacar aquí es que una noción capacitista de comunidad ligada a la idea de racionalidad, autonomía y responsabilidad, supone, todo el tiempo y como he dicho, una vuelta a lo que pretendía superarse (o al menos lo que pretendo

superar desde mi posición), que por su parte simpatiza bastante con una concepción biológica de lo humano.

Lo mismo pasa, aunque con otras variantes, con la habilidad de ingresar al lenguaje como requisito, si se quiere, para integrar la comunidad de seres jurídicamente capaces. Lo digo porque allí no te estás refiriendo a cualquier lenguaje, sino a uno poblado de cualidades que dejarían afuera cualquier otra acción comunicativa. Con esto, si no se comparten esa serie de códigos no se integra esa comunidad porque, en la misma línea, se carece de capacidad y por tanto de racionalidad, autonomía y responsabilidad.

Vuelvo entonces a lo que pivotea en esta respuesta y me parece quizá el asunto más espinoso ¿Redefinimos capacidad? ¿redefinimos racionalidad, autonomía y responsabilidad?, o, mejor, pensamos en otra cosa, algo nuevo, o al menos distinto.

Resta que señale algo con relación a la autoprotección, particularmente, porque vengo anticipándolo desde la reflexión anterior y porque, como he dicho al comienzo de esta, es un asunto en el que te interesa ahondar seguidamente.

Hay algo que supura en esa noción a partir de todo lo que hemos venido razonando. Creo que al desentrañar la idea de “comunidad civilizada” y colocar en tensión sus características centrales, se retroalimenta la discusión en torno a la autoprotección.

Si regreso sobre los parámetros de la normalidad, que según mi lectura están estrechamente ligados a los de la racionalidad y recupero en ese punto la versión capacitista tal como aquí la he planteado, no parece demasiado discutible que el Estado se entrometa, por ejemplo, en un plan de muerte como el que he descrito al hablar de este tema, en el pleno despliegue de la sexualidad o en el ejercicio de ciertos derechos que supone la interacción social. Si un sujeto no forma parte de la comunidad civilizada, o no es un sujeto jurídicamente capaz, o, para decirlo de otro modo que me resulta más gráfico –siempre en línea con lo que pretendo reflejar–, no integra la comunidad normalizada, estarán al alcance las diversas herramientas que posee el Estado para interferir en sus planes individuales a fin de protegerlo ¿de sí mismo?

En rigor, la autoprotección es otra cara de la misma moneda u otra pata del trípode sobre el que se sostiene el principio de daño (el trasfondo del daño a otros sería la tercera, o la que resta). Cuando las miramos en detalle encontramos algo así como reservorios del poder de gobernabilidad de los cuerpos, que, en este caso, ejerce el Estado. Y no porque se trate de un Estado malo o aprovechador, o de un Estado bueno y protector –al menos en la versión que venimos adoptando–, sino por razones mucho más profundas que superan con holgura sus fines más explícitos. No podría adentrarme aquí en esas razones (aunque ya he deslizado bastante), y no podría porque reclamarían un análisis mucho más complejo y multidimensional que, por esto mismo, superaría con creces el sentido de esta discusión; sólo me interesa

dejarlo planteado y darte la palabra para que concluyas, quizá, con la pregunta que ha dado lugar a este primer bloque de intercambios.

M.B

Antes de tomar la posta y seguir con este último punto, quisiera decir unas palabras más sobre la cuestión anterior. Acepto varias de las acotaciones que señalabas, pero me parece que conviene dejar de lado, al menos en este momento, el concepto algo demodé de comunidad civilizada.

Sin duda que cambiar un término es un viaje que, a veces, termina convirtiéndose en un ida y vuelta. Lo que pasa es que, en el fondo, el lenguaje es circular ¡Cuántas veces nos pasó, supongo que, a todos, de ir al diccionario a buscar una palabra curiosa para que nos indique otra, más rara aún, y, tras ir a esta última, vernos reenviado a la primera!

Para simplificar los tantos, uno podría decir que, entre los griegos, los seres humanos eran racionales porque formaban parte de la polis, esto es, de la comunidad de discusión pública en la que se decidían los asuntos sociales más importantes; a su vez, formaban parte de la polis porque poseían el *logos*, la capacidad de pensar/dialogar.

Creo que tanto vos como yo somos coherentistas, para usar un término de la teoría del conocimiento: no hay un fundamento último, una *arché*, un principio que fungiría como una suerte de cimiento oculto pero inmovible sobre el cual se levantaría luego todo el edificio de todas nuestras creencias, sean científicas o morales.

Pero, lo reconozco, vos señalás que la crítica principal a mi postura puede no venir de mi coherentismo epistemológico, sino de un aspecto que quedaría soslayado en mi discurso, el de postular una normalidad.

Yo, a esta altura, más que tener la sensación de estar girando sobre el mismo punto, creo que llegamos a un límite, a una arista que, como las de los techos de tejas, dividen las aguas. Y es que, sinceramente, no me queda otra que reconocer que me baso, en última instancia, en la idea de un tipo de ser humano, el ser humano que gracias a su dotación psicobiológica, es capaz de hablar, de razonar y de ejercer esas funciones en un ámbito comunitario de libertad y responsabilidad. Admito que me sustento en una idea de lo que es “normal” o “típico” o “característico”, y ahí hay, sin duda, una concepción biológica de fondo, pero, al fin y al cabo: ¿cuál es realmente el problema?

Como ves, te paso la pelota a vos, porque no creo ver nada erróneo en suponer que el ser humano puede pensar y dialogar gracias a que posee un cuerpo y una mente, y a que se inserta en un sistema social determinado. Que el ser humano esté

permeado por la cultura y moldeado por la historia no me impide presuponer una “naturaleza humana” (por supuesto, entre comillas).

Además, ya aclaré que, si bien establezco fronteras en mi noción de comunidad de sujetos pensantes, dejo abiertas las puertas para que ingresen nuevas categorías. Si hay algún grupo que hasta ahora haya quedado fuera innecesaria e injustificadamente, es hora de incorporarlo.

Por otro lado, la posesión de un lenguaje no puede ser sin más el criterio. Te doy un ejemplo, sin duda extremo pero que puede ayudarnos a aclarar las cosas. Los pájaros tienen un lenguaje, y un lenguaje mucho más articulado de lo que suponemos. Lo que pasa es que ni entendemos ni nos preocupamos en aprender ese lenguaje. Pero los ornitólogos que se dedican a estudiar ciertas especies por años llegan hasta a comunicarse con las aves. Ahora bien, eso no significa que el tipo de lenguaje de las aves sea lo suficientemente articulado como para constituir un sistema jurídico y moral.

Por el contrario, hay grupos fundamentalistas como el de los talibanes que excluyen a las mujeres de la vida pública y no les permiten estudiar en la universidad ni desarrollarse profesionalmente. Tal vez parece ridículo citar este ejemplo una vez más, pero esto es lo que está ocurriendo ahora mismo en Afganistán.

Pero para no salir de nuestro país, tal vez podrías mencionar el caso concreto de algún grupo con neurodiversidad injustamente excluido de lo que llamamos la comunidad de sujetos jurídicamente capaces. Tal vez les estamos negando derechos centrales como el voto a colectivos que fueron históricamente relegados y excluidos.

Un último punto en este contexto: yo creo que la noción de dignidad no nos va a llevar muy lejos. Lo digo porque, al fin y al cabo, la noción de dignidad tiene que ver con el reconocimiento, su contraparte. En el Medioevo se les otorgaba dignidad, *dignitas*, solamente a los hombres más poderosos, y hoy, por el contrario, gracias en gran parte a la Ilustración, afirmamos que todos los hombres son dignos independientemente de su “grandeza” (política, económica, eclesiástica, etc.): el presidente de un país, el dueño de una empresa, el obispo de una diócesis, etc., son tan dignos como el más simple de los seres humanos. Nuestro “credo” es que todos somos dignos por el simple hecho de ser seres humanos (estoy pensando en el artículo 1º. de la Declaración Universal de los Derechos Humanos).

De todos modos, a pesar de la fuerza que encierra el recurso a la *dignitas*, allí también están los límites de este procedimiento para zanjar la cuestión con la que empezamos. Un niño es digno y debe ser tratado con dignidad, pero no por eso va a poder hacer lo que quiera, incluso cuando solo se dañe a sí mismo (y no a terceros). La dignidad no es condición suficiente para ser incluido en la comunidad de los jurídicamente capaces.

Paso ahora al último punto que planteabas, sin duda sumamente importante. Creo que justamente ahí vuelve a emerger la tensión constitutiva del liberalismo, esa tensión entre la idea y la realidad a la que ya hacía referencia. Por un lado,

suponemos que el ser humano es racional, libre y responsable; por otro, vemos que ese estado de cosas solo se aplica a medias. Estoy de acuerdo con que el Estado prohíba el consumo de tabaco a los niños, pero ¿por qué impedirle a un adulto que fume? ¿Por qué siquiera intentar disuadirlo? Si un adulto quiere dañarse la salud fumando porque piensa que el placer que le genera el tabaco supera el bienestar general, allá él o ella. ¿Por qué, entonces, las campañas para informar a la gente acerca de los riesgos, para evitar que empiece a fumar o para ayudarles a dejar el cigarrillo si es que ya fuma?

La única respuesta que se me ocurre es que, al fin y al cabo, suponemos que los adultos no somos todo lo racionales que decimos ser, esto es, que nuestra racionalidad es mucho más limitada de lo que suponemos; además, sospechamos que somos mucho menos libres o mucho más manipulables de lo deseado, etc., y por eso restringimos la publicidad de cigarrillos o dificultamos el acceso al tabaco con impuestos, incluso a los adultos.

Claro que me podés decir que hay otras cosas en juego detrás de la actual cruzada contra el consumo de tabaco, pero más allá de los intereses que se puedan estar moviendo por detrás, lo que salta a la vista es esta visión cambiante del adulto por parte de los teóricos de la política, que, insisto, por momentos se nos aparece como ser racional y autónomo, para poco después presentarse como una suerte de niño de pantalones largos que, si no tiene la guía de las elites ilustradas, termina destruyéndose a sí mismo y dándole la espalda al sistema sociopolítico que lo cobija, la democracia.

N.M

Volvemos a coincidir en algunas cuestiones centrales y a tomar caminos distintos en otras. Creo que este es un detalle muy sano, por ponerlo de algún modo, de todo intercambio reflexivo y dialógico, pensar con y junto a otros supone un acuerdo de base que reside, a mi ver, en saber anudar dialécticamente una idea con otra, aunque sean diferentes; aunque no digan lo mismo sobre lo que a primera vista lo es.

Me parece, como he dicho por ahí, que podríamos continuar al infinito con algunos de los temas, sino todos, que han propiciado la primera pregunta que nos hiciéramos varias páginas más atrás, pero, como creo también haberlo dicho, correríamos el riesgo de no acabar, o, en el mejor de los casos, agotar la extensión de esta conversación en ese primer interrogante. Para evitar eso, que, debo confesar, me siento tentada a no evitar, solo diré que tengo serias dudas acerca de la verdadera existencia de una naturaleza humana –con alguna resonancia posfeminista, quizá¹³–, que, en mi caso, me obligan a colocar en tensión algunas nociones útiles para la

¹³ Me refiero la discusión del sexo como una realidad natural, a la condición prostética de lo humano y al estándar de lo ciborg que feministas como Judith Butler, Paul Preciado y Dona Haraway han planteado para colocar en el foco, finalmente, la concreta existencia de una naturaleza humana.

governabilidad de los cuerpos que bajo el solo argumento de un Estado paternalista se admiten, casi indiscutiblemente, como saludables técnicas de protección.¹⁴

Insisto en la necesidad de raspar algunas teorías políticas acerca de la intervención del Estado en planes de vida individual, en la urgencia de buscar el lado B o la otra punta del cordel, en la premura de pensar el “por qué del por qué”. Tal vez algo de esa insistencia resulte útil para pasar a la siguiente pregunta, que, al mismo tiempo, funciona como la segunda entrada de esta discusión.

Antes de esto debo decir que esa tercera gran pata a la que hicimos mención al comenzar esta conversación –me refiero al principio de daño–, se ha visto desovillada al ritmo de nuestros intercambios. No encuentro mucho más que señalar ahí, porque la problematización de la idea de “comunidad civilizada” fue la que hilvanó, como partes del mismo espunte, con la de “autoprotección”, y ahora, estas dos se presentan, al menos para mí, como un buen modo de colocar en tensión esa concepción un tanto romántica (me permito la expresión), de la extensión del daño como límite al ejercicio del poder del Estado.

En alguna medida, autoprotección y daño son reaseguros de la estabilidad de la comunidad civilizada (incluso si a esta le cambiásemos el nombre, como ya lo hemos intentado). Puedo regresar una vez más al ejemplo del suicidio para graficarlo.

Otra vez estamos frente a esa persona que, sin motivos digeribles o socialmente aceptables, pretende acabar con su vida. Alguien así, podría decirse, carece de los atributos que conforme lo hemos desarrollado con más y más aditamentos sin lograr eludir la noción basal, le permiten integrar la comunidad civilizada. Su capacidad de autoprotección fracasa, podría decirse, motivo por el cual el Estado debe estar ahí para procurarla. Pensemos ahora que el argumento de la autoprotección se diluye, o, por alguna razón, resulta insuficiente, emerge entonces otro ajuste posible; el daño a terceros.

El daño a terceros puede ser extendido a límites insondables, casi como la teoría de la equivalencia de las condiciones que usualmente se utiliza en la dogmática penal para explicar la relación causal entre el comportamiento y el resultado. “Todas las

¹⁴ **M.B:** Te imaginarás que el hecho de que yo aluda a la “naturaleza humana”, concepto que sigo pronunciando entre comillas, no significa que les dé carta blanca a los conservadores de todo tipo que *naturalizan* una determinada forma de comportarse. Lo que digo es muy simple, pero de ningún modo banal: el que los seres humanos tengamos dos pies y no cien, como digamos los ciempiés, es un hecho que nos abre ciertas posibilidades y nos establece ciertos límites. Ahora, de allí no se deduce que “la mujer tenga que quedarse en el hogar, mientras el hombre sale a ganar el pan”.

N.M: Entiendo lo que señalás y también tu posición, pero el ejemplo del ciempiés me hace algo de ruido, o, en todo caso, el ejemplo de los dos pies como una ¿habilidad? que permite a los seres humanos ciertas posibilidades. Desplazarnos con dos pies en lugar de hacerlo arrastrando el cuerpo, o con las manos o con manos y pies (en cuatro patas se diría coloquialmente), es una construcción cultural, el humano es, al final, un producto de la cultura. Lo que cada cuerpo puede es parte de esa modulación. Pienso por ejemplo en lo que han planteado algunas teóricas y teóricos de la diversidad funcional (Agustina Palacios y Javier Romañach, para el caso) y la militancia queer (aquí podría ubicar a Roberto Canseco). Butler, sin ir más lejos, hace algo de esto cuando en *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad* (Routledge. Nueva York. Estados Unidos. 1990) ensaya una réplica a la idea tan extendida sobre la culturalidad del género y la biologicidad del sexo para preguntarse casi como una afirmación “¿Y si siempre fue sexo?”.

condiciones son causa”, reza la teoría, permitiendo imaginar que incluso ha sido causa del homicidio quien ha gestado y parido al homicida porque si aquello no hubiera ocurrido este no hubiera existido y, por tanto, no hubiera podido matar. Lo mismo puede ocurrir con el daño a terceros; en el ejemplo del suicidio el daño puede identificarse en el malestar subjetivo causado por la muerte del o la suicida a los afectos más cercanos, en el atentado a la continuidad de la especie humana, o, en los casos quizá más disparatados, pero no por esto menos discutidos, en el daño a un yo futuro que, como tal funda una otredad distinta, una nueva alteridad.

Como puede verse, el menú es variado, el Estado puede entrometerse en las decisiones del individuo vinculadas con el uso de su propio cuerpo cuando estas no implican daños ostensibles (para regresar a la pregunta inicial), y lo hace a partir de un eslabonamiento de argumentos que, a mi entender, integran una operación biopolítica de gobernabilidad del deseo cuyo objetivo supera con creces las posiciones proteccionistas más soft, sin entrar en conflicto, curiosamente, con una postura liberal.

De qué modo hace esto el Estado ha quedado bastante explicitado al calor de estos primeros intercambios, pero no resultaría superabundante detenernos en algunos de esos aspectos con sus respectivos ejemplos. Voy a dar el paso hacia la siguiente entrada de este intercambio.

- **El Estado hace** *¿De qué forma puede el Estado interferir en las decisiones individuales vinculadas con el uso del propio cuerpo cuando estas no implican daños ostensibles?*

N.M

Después del rumbo que ha tomado nuestra conversación, no sé si tenga demasiadas cosas que añadir en este punto.

Creo que ya he dicho suficiente acerca del suicidio. En tales casos, que identificaría como “suicidarse porque sí”, el Estado encuentra sutiles modos de intervención para aniquilar esos planes de muerte. Y, como creo haber colocado de resalto, no son sutiles porque resulten livianos o imperceptibles para el sujeto intervenido, sino porque bajo la narrativa de la sinrazón, el cuidado o la preservación de la especie, despliega una serie de técnicas de control decididamente violentas.

Algo parecido, pero no idéntico, ocurre con el despliegue de la sexualidad. El dispositivo foucaultiano se revela en estos casos con diáfana contundencia. Voy a tomar dos ejemplos, aunque, aclaro, estos no agotan el elenco de casos posibles.

Uno de estos se vincula con lo que suelen llamarse relaciones intergeneracionales, es decir, vínculos sexo-afectivos entre personas adultas y menores de edad. El otro con la menstruación. No voy a extenderme demasiado porque quiero darte la palabra

Marcos, así que, por ahora sólo diré algunas cosas, provocadoras quizá, vinculadas con ambos casos.¹⁵

A través de su brazo jurídico el Estado regula severamente las relaciones sexo-afectivas entre personas mayores de edad y personas que aún no la han alcanzado.

Todo vínculo sexual con una persona menor de trece años se considera abuso sexual, resultando irrelevante para estos supuestos el consentimiento de quien representa al par menor de la relación. La ley penal oblitera la experiencia del consentimiento, el modo en que este se construye, la manera en que se imprime en las biografías jóvenes, reforzando así el tabú sobre la sexualidad para dejar en manos del Estado una protección que, si de proteger se trata, bien podría llegar por otro lado; por ejemplo, mediante programas educativos sinceramente comprometidos con la narrativa del placer, y, siguiendo otra vez a Foucault en esto, con la configuración del deseo.

Con la menstruación también suceden cosas. Cada vez se conversa más sobre este tema, cada vez se mencionan más estos flujos y, los cuerpos sangrantes, por nombrarlos de algún modo, resultan subjetivados como verdaderos actores políticos.

En los últimos años, la accesibilidad a toallas higiénicas y tampones para todas las corporalidades sangrantes, particularmente aquellas más desfavorecidas en términos socioeconómicos, ha integrado la agenda de diversas posiciones feministas.¹⁶ Junto a esto, la proliferación de un discurso centrado en el uso de alternativas más ecológicas (como las toallas de tela o la copa menstrual), ha dado lugar a la adopción de otros rumbos, en los que el flujo menstrual ha resultado resignificado (para estas versiones ya no es un desecho sino una sustancia que, por ejemplo, puede alimentar la tierra).

Sin embargo, al calor de tales avances discursivos y al ritmo de estas nuevas modalidades, se continúa legitimando el uso de dispositivos de control, porque, si las toallas higiénicas, en todas sus versiones, los tampones y la copa menstrual no son dispositivos de control ¿qué son?

Al igual que ocurre con el ejemplo de las relaciones intergeneracionales, el Estado también tiene a mano, para reforzar estas tecnologías de control, su brazo jurídico y también elude ciertos discursos que bien podrían propiciar experiencias distintitas o desreguladas, por así decirlo. Manchar no parece ser una opción, si la cuestión no se resuelve a través de la legislación penal (¿daño?), siempre está al alcance la ancha ventana de la normativa contravencional; pero, además, del sangrado libre no se habla, de la posibilidad de drenar sin compresas nada se dice, hay un control por deliberada omisión.

Lo que pretendo colocar en foco a partir de estos ejemplos –controversiales, reconozco–, es que solo se habla de sexualidad de un modo determinado. Se dice

¹⁵ Solo a modo de aclaración quiero señalar que en los dos casos que analizo cuando me refiero a la intervención jurídica del Estado estoy pensando concretamente en el sistema jurídico argentino. De todos modos, “arquitecturas” como las referidas pueden ubicarse en la legislación de otros países que adoptan una moral positiva similar a la nuestra.

¹⁶ En el ecofeminismo y en algunas discusiones pertenecientes al campo de la economía feminista pueden rastrearse las aristas más significativas de dicha agenda.

todo, absolutamente todo lo que “debe” decirse y se lo hace mediante normas formalmente instituidas (legislación) pero también mediante silencios intencionalmente sostenidos. Insisto en que los casos que he mencionado representan nada más que dos ejemplos de las múltiples formas en como el Estado se inmiscuye en planes de vida individuales que, si se miran en detalle, no perjudican a terceros. Hay aquí una manera más de reflejar su hacer. Pero no digo más por ahora.

M.B

Sin entrar por un instante en los ejemplos que dabas, me parece importante no perder de vista que estamos tratando ahora cuestiones muy diferentes de las iniciales. Al principio nos preguntábamos qué era legítimo que hiciera el Estado y qué no, examinando algunos enfoques que tomábamos de la filosofía política y de la ética normativa. Ahora nos interrogamos qué efectivamente *hace* el Estado, por ejemplo, el Estado argentino, más allá de que exista o no una fundamentación sólida tras esas acciones. Abandonamos al menos parcialmente el ámbito de la reflexión normativa pura para abocarnos al examen de cuestiones concretas que tienen, en la mayoría de los casos, una larga historia por detrás, una tradición.

Para un liberal consecuente, el Estado debería reducirse a un mínimo, sobre todo cuando su población está compuesta por una “comunidad civilizada”, para relanzar la expresión de Mill. Bajo esta óptica, el Estado aparece como una fuerza negativa, un monstruo, un leviatán, en la acertada metáfora de otro gran teórico de la política, Thomas Hobbes; monstruo que es necesario no solo reducir a un tamaño humano, sino sobre todo domesticar, doblegar, para ponerlo finalmente al servicio de los individuos. Ese Estado que imagina el pensador liberal solo será aceptable si es útil al individuo, al garantizar ni más ni menos que la convivencia pacífica entre los ciudadanos libres.

Pero fuera del liberalismo, el Estado adquiere otro cariz. Para muchos teóricos de estas otras corrientes, el Estado es algo en principio bueno, una suerte de realidad supraindividual, además del brazo más efectivo para realizar una concepción colectiva del bien, de lo deseable (A falta de mejor nombre, podríamos decir que estos son los representantes del estatalismo).

Fijate que, para el liberal, la concepción de bien o, mejor, las distintas concepciones de bien son algo individual, algo que yo solo voy a realizar o, a lo sumo, junto con individuos asociados libremente conmigo en virtud de intereses comunes. En cambio, para el otro bando, hay una concepción de bien que vale para todos y el Estado es el instrumento para realizar esa empresa histórica, para “traer el cielo a la tierra”.

Vivimos en una época curiosa, porque, por un lado, criticamos y tratamos de cercenar el accionar del Estado basándonos en consideraciones que se desprenden del principio de daño, tal como destacábamos el inicio; simultáneamente, buscamos promover nuestra concepción de lo bueno para toda la comunidad, utilizando para

ello al Estado como una herramienta certera. En otras palabras: por un lado, no queremos que el Estado se entrometa en nuestras vidas ni que se inmiscuya en lo que hacemos con nuestra muerte, con nuestro cuerpo y con el modo como deseamos experimentar la sexualidad, etc.; por otro, le exigimos al Estado que nos forme, que nos eduque, que nos cure, que nos asegure una vida sana y de calidad, que nos dé trabajo o nos mantenga económicamente, que nos provea diversión y esparcimiento, y que haga del territorio y de la población a su cargo algo “glorioso” de lo cual podamos sentirnos orgullosos.

Tal vez podríamos afirmar que nunca fue tan fuerte la presión de los individuos, al menos en las sociedades occidentales, dirigida a hacer que el Estado “no se meta en mi vida privada”, en mi “*privacy*”, como hoy se dice, al tiempo que nunca hemos obstaculizado seriamente el crecimiento de los Estados. ¡Hoy, lejos de haber desaparecido o de haberse reducido a un mínimo, los Estados son numerosos y fuertes y siguen fortaleciéndose!

La pandemia de COVID-19 convenció a más de uno de que sin más y mejor Estado no vamos a poder hacer frente a los grandes desafíos epidemiológicos que ya nos plantea el siglo XXI. Y lo mismo puede decirse de otros aspectos relacionados, como el cambio climático en ciernes: sin una respuesta efectiva y pronta de los Estados no vamos a poder evitar el multiplicarse de escenarios apocalípticos, como los que ya empezamos a vislumbrar.

La última observación que quería hacer a este respecto es que estos comentarios se aplican sobre todo a los Estados que podríamos ubicar dentro del mundo occidental, porque la realidad más allá de Occidente es muy distinta. Las esferas de autonomía y de pluralidad siempre crecientes que nosotros les exigimos a nuestros Estados son impensables en la Rusia, la China o la Arabia Saudita actuales.

Voy ahora a los casos que señalabas, en particular al último. Comparto plenamente tu razonamiento. Nuestra sociedad se ha basado sobre una determinada concepción de lo que es el cuerpo humano o, mejor, de lo que son los “cuerpos humanos normales”, los del hombre, por un lado, y los de la mujer, por otro, además de definir los “ritmos” que debían seguir los cuerpos de, sobre todo, esa última categoría. De allí surgían luego una serie de directivas para manejar “correctamente” sus fluidos periódicos. Esa concepción, excluyendo una amplia serie de alternativas teóricas y prácticas, se ha diseminado y extendido luego por todos lados, se ha filtrado en todas las instituciones estatales y en todos los vericuetos de la sociedad civil, desde las escuelas hasta las cárceles, pasando por las empresas que han lucrado enormemente con la producción, distribución y promoción de productos para cubrir esas “necesidades”, la de minimizar, ocultar o silenciar los fluidos, la de “higienizar las partes íntimas”. El resultado es que se ha limitado la posibilidad de imaginar y explorar formas alternativas de vivir los ritmos del cuerpo menstruante.

Creo que a esta altura está claro que, si el Estado se ha entrometido en el pasado en este ámbito y si lo sigue haciendo aún hoy, su accionar no tiene ninguna legitimidad. Sé que el tema te apasiona y sos miembro de algunos movimientos que

buscan cambiar nuestra manera de pensar y de actuar respecto a la gestión de los flujos menstruales. Seguramente, queda un largo camino por recorrer, pero tal vez podamos ser optimistas. Así como en el siglo XX hubo varias “revoluciones culturales”, esta podría ser, ¿por qué no?, una de las próximas transformaciones.

Respecto al otro ejemplo que ponías, tal vez sería necesario que te explayaras un poco más. No me queda del todo claro a qué casos te referís y cómo harías frente a objeciones bastante previsibles como las del riesgo de abuso sexual.

N.M

Coincido con lo que señalás respecto a esa especie de tironeo que se genera, particularmente en sociedades occidentales u occidentalizadas (otra distinción con la que acuerdo absolutamente), entre aquello que se reclama al Estado como una suerte de gran padre protector y aquello por lo que se lo cuestiona y critica tal como si se tratase de un invasor. Hay una creciente necesidad de colocar límites a la intervención del Estado y, paralelamente, una nutrida movilización en un sentido que podría asumirse, si se lo mira en detalle, casi contrario. Creo que esta es una cuestión para recuperar en el marco de la tercera pregunta que nos hicimos al emprender este diálogo, es decir, un asunto que directamente nos lleva al interrogante por aquello que hacemos o podemos hacer frente a lo que el Estado hace.

Esta última entrada, sobre la que intuyo, podremos avanzar pronto, también tiene algún vínculo con lo que señalás sobre los flujos menstruales y las corporalidades que los alojan. No puedo más que acordar con tus observaciones y agregar que, como parte de tu pronóstico optimista, quizá algo de eso se logre al calor de lo que –y me adelanto aquí–, podría conseguirse con cierta micropolítica anárquica, o, para precisarlo más, con micromovimientos políticos de fuga. Como dije, este es un asunto para retomar en la tercera parte de nuestro intercambio.

Voy a detenerme entonces, no demasiado, en lo que me pedís al final de tu intervención anterior; que me explaye un poco más acerca del ejemplo de las relaciones sexo-afectivas intergeneracionales y el riesgo de abuso sexual.

A propósito de lo que el Estado hace, el ordenamiento penal argentino prevé penas muy severas para las personas mayores de edad, es decir, mayores de dieciocho años,¹⁷ que mantengan relaciones sexuales con personas de menos de trece años. En este tipo de casos el deseo de la “víctima” resulta irrelevante. Frente a ese tipo de casos el Estado considera a través del derecho que el consentimiento brindado no tiene relevancia, adoptando para esto una narrativa en la que ciertas corporalidades se consideran inmaduras para tomar decisiones de esas características, razón por la cual, lo que quieran (deseen) no tiene incidencia.

Pero, ¿verdaderamente es así?, ¿podemos asumir con actitud absolutamente generalista que toda persona que no haya superado los trece años es incapaz de

¹⁷ También para quienes tengan más de dieciséis años, aunque de un modo distinto.

tomar este tipo de decisiones? ¿es siempre el par más joven la parte más vulnerable y maleable? ¿Qué diría Marguerite Duras?¹⁸

Sé que interrogantes de este tipo pueden generar inquietud, particularmente cuando se cuele la sombra del abuso sexual, pero, creo, es cuestión de pensarlo con algo más de detalle.

No estoy planteando, con lo que digo, una forma de legitimar el avance sobre la voluntad de una persona para imponerle un vínculo sexual, no estoy obliterando con lo que digo el valor del consentimiento, lo que planteo es que justamente sobre ese punto debe ponerse el foco; es preciso problematizar el consentimiento sexual, es preciso, a fin de cuentas, interrogarnos culturalmente acerca de la sexualidad.

A la par de la legislación penal, existe en Argentina una legislación que impone como parte de la enseñanza obligatoria la educación sexual integral. Esta legislación ha generado serias disputas por parte de los sectores más conservadores y reaccionarios, llegándose incluso, en ciertos ámbitos institucionales, a propiciar una adecuación de la asignatura bastante alejada del relato cultural sobre el sexo. Temas como la disidencia sexual, la menstruación, el aborto, los modos de relacionarse con el cuerpo afectivo, los modelos de maternidad, la generificación, y, como aquí vengo diciendo, la construcción subjetivo-social del consentimiento, han quedado marginados. Todavía, en gran medida, hablar de sexo es hablar de genitalidad y reproducción cis-heterosexual.

Se admite, sin miramientos de ningún tipo, que el ejercicio de la sexualidad está vedado para las infancias, sin que, por añadidura, estas cuestiones puedan discutirse un poco más. Casi como sucede con las personas con discapacidad intelectual; el sexo solo se aprueba en estos casos como síntoma de abuso.

Insisto, no pretendo desconocer la existencia del abuso sexual infantil y las múltiples afecciones biográficas que esto ocasiona, pero, justamente, el abuso supone un avance sobre el deseo y el placer ajeno y muy poco podemos conocer acerca de esto si de sexo sólo se habla bajo las premisas de un reducido relato.

Que esto suceda como sucede, es, a mi ver, y como creo haberlo dicho, parte de eso que el Estado hace con lo que puede; para decirlo de otro modo, las formas de interferencia sobre planes individuales bajo un discurso paternalista que, sorpresivamente, puede postularse liberal.

Lo que respira allí –vuelvo a este punto–, es una empresa biopolítica de gobernabilidad del deseo que puede funcionar sin inconvenientes porque, antes, pone a desear (y sentir) lo deseable. Algo que muy claramente explicitó en su momento Foucault,¹⁹ a quien me he referido aquí más de una vez.

¹⁸ En alusión a *El Amante*, el reconocido relato con matices autobiográficos publicado por la autora en 1984.

¹⁹ Particularmente en “La voluntad del saber”, primer tomo de *Historia de la Sexualidad*, publicado por Gallimard (Francia) en 1976. Aquí me baso en la edición especial realizada por Siglo XXI (Argentina), en el 2014.

No sé si con esto ha quedado suficientemente explicitado el ejemplo. Creo que después de tu intervención probablemente podamos concentrarnos, como ya he dicho, en nuestro último interrogante, en eso que podemos hacer con lo que el Estado (nos) hace.

M.B

Perfecto, quedó clara tu posición respecto al segundo caso. Expuesta así, en ese nivel, no tengo mucho más para agregar. Al fin y al cabo, las distintas edades del hombre (niñez, adolescencia, etc.) son cristalizaciones de procesos histórico-sociales y, por ende, mutables.

En todo caso, lo importante es, como vemos, reflexionar acerca de los supuestos filosóficos y antropológicos que están en la base de prácticamente todos los conceptos jurídicos. ¡Cuántos aspectos implícitos, pero sumamente discutibles sustentan nuestras leyes!

Así y todo, pienso que la cuestión del abuso sexual es muchísimo más urgente que la otra. Una persona abusada en la niñez o pubertad es una persona que acarrea luego un trauma por toda la vida. La ley, en este sentido, debe ser clara y estricta, tanto para que puedan denunciarse todos los casos cometidos, como para que puedan evitarse infracciones en el futuro.

A veces nos gusta vernos como sociedades emancipadas y modélicas, pero lo cierto es que la cuestión del abuso y del acoso, no solamente de quienes incluimos en la categoría de “niños” sino también en la de “mujer”, *recién ahora* está comenzando a plantearse en toda su magnitud y complejidad. Las campañas de concientización y denuncia que han aparecido a partir de #MeToo están haciendo detonar los cimientos de instituciones o de simples espacios sociales que hasta ahora se habían mantenido cómodamente fuera de la ley.

Lo que estoy sugiriendo aquí se asienta en un razonamiento muy simple: evitar el mal, sobre todo si se trata de un mal nacido de un daño grave, innecesario e irreversible (y el abuso a un niño qué duda cabe que lo sea), es indiscutiblemente más urgente que procurar o permitir que alguien se procure la satisfacción (temprana) de cierto deseo, esto es, lograr un bien. En síntesis, estoy de acuerdo con reflexionar sobre el deseo sexual o de otro tipo en todas las etapas de la existencia humana, pero a la hora de definir una agenda política, eso me parece un tema secundario:²⁰

²⁰ **N.M:** Esta cuestión tiene suficiente potencia para habilitar otro artículo en clave dialógica. Solo me gustaría añadir – pero insisto, sin entrar en profundizaciones–, que para que se configure un abuso sexual debe estar ausente el consentimiento, yo creo que si sobre ese aspecto se trabajase mejor no dejarían de investigarse posibles abusos y, eventualmente, condenarse. Esto es, después de todo, lo que se escudriña con el abuso sexual de víctimas de más de trece años. Lo mismo sucede con la promoción a la corrupción; la exhibición de pornografía es asimilada como corruptora. Aunque esto ocurre por vía pretoriana fijate vos cómo la posición cultural en torno a la sexualidad moldea prácticas jurídicas, sea para crear normas o para aplicarlas.

M.B: Te confieso que los aspectos que planteás me llevan a pensar que tengo que seguir dándole vueltas al asunto. Intuyo hacia dónde querés ir, pero a la vez siento que este es un tema tan espinoso conceptualmente hablando y, sobre todo, tan delicado para quienes han sufrido violencia, que tal vez lo mejor es, como decís, seguir estudiándolo en otro momento. De todos modos, dejame poner mi idea central en estos términos un poco coloquiales: un chico abusado a los ocho años

prioridad tiene la erradicación de los males (abuso, violencia, pobreza, marginación, etc.).

Cierro este punto con un comentario final: así como debe dejar de ser tabú hablar de la sexualidad en la niñez, asimismo debe dejar de ser tabú la sexualidad de los llamados adultos mayores, o sea, de ese sector creciente de la población que ya ha dejado de pertenecer al grueso de la “población normal en edad productiva y reproductiva”. Arriba mencionabas algunos sectores con “neurodiversidad”.

También podríamos mencionar al sector cada vez más numeroso de adultos que antes etiquetábamos en la tercera y cuarta edad, pero que hoy empieza a ser la franja etaria más importante de algunos países. Hay sociedades europeas en las que ya hay más viejos que jóvenes. Además, es muy probable que en la Argentina se dé una evolución demográfica similar, aunque a un ritmo más lento. La pregunta entonces que se va a plantear con insistencia es la de por qué excluir a los mayores de 60 años del ejercicio de actividades ligadas con la actividad laboral, con la función reproductiva y con el goce de la sexualidad.

Pero pasemos ahora a la tercera y última cuestión que nos planteábamos en la introducción. Frente a un Estado que se entromete en la vida de los ciudadanos, a veces legítimamente, como cuando pretende evitar que estos se dañen entre sí, a veces ilegítimamente, como cuando se propone realizar objetivos que se derivan de una visión del mundo determinada, ¿qué podemos hacer?

➤ **Nosotros hacemos** *¿Qué hacemos con lo que el Estado hace?*

M.B

Ya que me dejás comenzar, digo que, por lo pronto, si uno echa un vistazo a la situación del mundo actual, descubre rápidamente que tanto un déficit de Estado como un exceso de Estado constituyen dos de los grandes males de nuestro tiempo. Hay sociedades como Haití, en nuestro continente, y el Sahel en África, esto es, el grupo de países que se extiende desde Malí hasta Mauritania, en las que el Estado prácticamente no existe o, si existe, es un Estado raquítico y, para colmo, dependiente de los intereses de ciertas bandas políticas y económicas inescrupulosas. En estos casos se habla de Estados fallidos (*failed States*), Estados que no han podido crecer y llegar a un nivel de desarrollo y autonomía mínimo que haga la vida de los ciudadanos medianamente segura. Estas sociedades parecen no haber abandonado lo que Hobbes llamaba el estado de naturaleza, y la vida allí es, por tanto, “breve, miserable y brutal”.

Por otro lado, en el extremo opuesto de esta escala, están los Estados ciclópeos de la actualidad, con China a la cabeza. Tal vez aquí no podamos hablar directamente de Estados totalitarios, una expresión que reservamos para la Alemania de Hitler y la

es un ser que va a arrastrar un trauma por años o incluso de por vida. En cambio, ninguna persona va a venir a denunciarnos porque se siente frustrada y a los ocho años no pudo vivir un romance con fulano o mengano.

Unión Soviética de Stalin, pero no hay dudas de que son entidades reñidas con los principios políticos gestados por la filosofía republicana y liberal.

Entre esos dos extremos, vislumbramos una forma de Estado más compatible con nuestro ideario, un Estado fuerte sin llegar a ser indómito, un Estado activo sin llegar a ser invasivo, un Estado eficiente sin llegar a ser manipulador.

Crear que no podemos vivir sin Estado. Desempolvar la utopía del anarquismo parece en nuestros días tan ingenuo como afirmar que el Estado es una suerte de divinidad secularizada, algo así como el antiguo Dios de los panteístas, en el que podemos confiar ciegamente y al que debemos entregarnos en cuerpo y alma.

Lo curioso, para entrar ya al tema de fondo, es la actitud que genera cada una de estas formas extremas de lo estatal. En aquellas sociedades con Estados fallidos o, en el mejor de los casos, en fase embrionaria, el ciudadano de a pie se desespera y busca alternativas en la emigración. Sus países ya no le ofrecen perspectivas y no le queda otra que juntar lo poco que le ha quedado y buscar suerte en otro lado. Sin embargo, en el caso contrario, en el de los Estados extremadamente robustos e iliberales, la situación no es tan clara ni el rechazo de la población unánime.

Por un lado, se trata de países que han logrado crecer económicamente en las últimas dos o tres décadas y ese crecimiento, directa o indirectamente, ha permitido que grandes porciones de la población se beneficiaran. El caso de China que mencionaba más arriba es indiscutible, pero también podríamos agregar aquí la experiencia de Rusia, de Turquía, de los países árabes del Golfo. No estamos en estos últimos casos frente a economías tan sólidas como la china, pero está claro que toda una generación de ciudadanos ha tenido posibilidades concretas de llevar una vida económicamente satisfactoria.

Por otro lado, no hay que pasar por alto el aspecto simbólico, concretamente la identificación nacionalista, tradicionalista e incluso imperialista. Para vos o para mí, un Estado neutro es lo deseable, porque eso nos permite desarrollar nuestras propias concepciones de buena vida, pero ese no es el caso, lamentablemente, de millones de personas, que esperan que el Estado sea también la fuente de valores sociales y personales inquebrantables.²¹

En síntesis, el gran peligro de los Estados demasiado fuertes de nuestros días es que logran la adhesión de buena parte de la ciudadanía no solamente gracias al bienestar económico que ofrecen, sino también por medio de la orientación que proporcionan al postular y perseguir valores supraindividuales.

Ante este panorama, que por momentos se vuelve desolador, lo que nos corresponde hacer es evidenciar una y otra vez las virtudes del modelo occidental, modelo en el que habrá inevitablemente un Estado sólido, pero en el que ese Estado estará complementado y controlado por una sociedad civil igualmente fuerte. El

²¹ Hace cien años atrás, muchos pensadores europeos se preguntaban por qué la gente común y corriente, en particular el proletariado, en vez de apoyar a los movimientos de izquierda que prometían representarlos, terminaban adoptando de buena gana el fascismo. (Justamente este año recordamos el aniversario de la llegada de Mussolini al poder en Italia).

mejor contrapeso al Estado es una sociedad con esferas económicas, sociales y culturales relativamente independientes y dinámicas. El Estado debe ser eficiente pero su accionar nunca debe escaparse del control de la ciudadanía.

N.M

Creo que mi intervención en este caso probablemente se agote aquí, en esta especie de respuesta a tu planteo. No porque tenga poco para decir sino porque lo que se me ocurre –y vengo sosteniéndolo desde algún tiempo–, se reduce a una estrategia casi única, o primordial, frente a lo que podemos hacer con lo que el Estado (nos) hace. Sobre eso quiero detenerme.

Antes te diré que pese a que coincido con tu posición ¿fundamental?, esto de que el Estado debe ser eficiente pero no debe escapar en su accionar al control de la ciudadanía, creo que, tenemos apegos distintos en lo que al Estado respecta.

Debo reconocer que pese a que no vislumbro en la actualidad otro modo posible de organización que resulte más adecuado –siempre dentro de esa filiación intermedia que mencionabas– pienso de todas formas que el Estado es un modelo agotado.

Lo que encuentro ahí es una estructura vetusta que, más acá, o más allá, siempre fracasa para alguien, y lo peor es que, ese “alguien”, no es una persona individual, sino un colectivo, un grupo, una población, en fin, una trama intersubjetiva que resulta negativamente cooptada.

Pero no soy romántica; como ya he dicho, no veo plausible, al menos por el momento, la prescindencia del Estado. ¿Qué hacer entonces?, ¿cómo asumir esa suerte de “mal necesario” sin ceder, o mejor, sin ceder del todo, a la gobernabilidad de nuestros cuerpos deseantes?, ¿cómo valerse del Estado en clave de fuga? La pregunta sobre qué hacer se convierte en respuesta; al final se trata de un *quehacer*.²²

Creo que la posibilidad de salida viene por el lado de una serie de estrategias astutas y advertidas a las que me gusta llamar “micro experiencias anárquicas”. Por eso el *quehacer*, porque el movimiento está en lo micro, en el detalle, y el detalle es potente cuando se logra sostener.

A partir de esto podemos valernos de todo aquello que el Estado proclama en esa clave que luce más convincente. En este sentido, resulta ventajoso el Estado pro humanista, uno que reconoce derechos fundamentales y al mismo tiempo se compromete políticamente para materializarlos (incluso cuando estas acciones tardan en llegar). No es menor que el Estado reconozca el acceso a la salud, al trabajo, a la vivienda, a la educación, como parte de una agenda inscripta en la protección de los

²² Algo de esto desarrollé en el texto reseñado por Marcos, y que, como señalamos al comienzo, motivó, junto con la reseña que realicé sobre su libro, este debate.

derechos humanos.²³ No es poco haber logrado con el avance del mundo occidental y particularmente luego de la Segunda Guerra Mundial, el reconocimiento del derecho a la vida y a la libertad, como obligaciones de abstención por parte del Estado.²⁴

No hay por qué desconocer, al menos desde la estrategia que postulo, esta evolución en materia de inclusión de derechos. Cada vez son más las declaraciones y convenciones internacionales que revisten especificidad, y en las que la protección de ciertos estadios de la vida (la niñez y ancianidad, por ejemplo), determinadas formas de funcionar (la discapacidad), de sentir (las disidencias sexuales) e incluso de relacionarnos (el género), encuentran reconocimiento expreso y preciso, obligando a los Estados adherentes a una adecuación al interior de sus fronteras.²⁵

Todo esto es valioso y al mismo tiempo necesario. Estos reconocimientos funcionan como un plafón muy útil al tiempo de armarse una salida que, coetáneamente, nos permita usufructuar eso que el Estado garantiza no sin intereses que superan la sola protección de derechos. Así, todo lo que el Estado ha dicho y escrito en materia de derechos humanos también puede ser leído de un modo que resulte más propicio para habilitar algunas fugas.

Puedo sostener, por poner un ejemplo, que el Estado reconoce el derecho a la vida y a una serie de accesibilidades para que esta vida resulte digna y transitable (como dije, por mencionar solo algunas: trabajo, educación, vivienda y salud), pero, a la par de esto, también puedo decir que el Estado reconoce el derecho a la libertad y, ahí mismo, el respeto por la singularidad. Si esto es así, frente a quien tiene esas accesibilidades garantidas, habrá que dejar fluir sin interferencias, al punto del acompañamiento, la decisión del suicida. Se tratará, entonces, de disputarle al Estado una cobertura con la que, si se lee pormenorizadamente, también se ha comprometido.

También podremos ceder a ciertas modulaciones, pero coetáneamente, transformar estas (con)cesiones en peldaños hacia un ascenso que, no siempre, habrá de terminar del lado del Estado. Pensemos en el caso del reconocimiento jurídico que obtuvo en Argentina la interrupción voluntaria del embarazo. ¿Cuánto hemos ganado las corporalidades gestantes y cuánto hemos perdido? Se necesitaba una ley, se necesitaba una regulación que habilitara la práctica abortiva para un sinnúmero de personas marginadas de toda accesibilidad, se necesitaba, por fin, morigerar la punitivización.

Pero sería un error, a mi ver, reposar en la inocente idea de que esto ha sido una suerte de conquista. En todo caso es una negociación, cedemos control para obtener un beneficio, ahora debemos armar las tácticas de fuga. Habrá entonces que revisar cómo se fortalece el espacio íntimo para abortar de la manera que nos resulte más

²³ Esto, puede asumirse, desde la implementación del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, aprobado por la Asamblea General de Naciones Unidas, en 1966.

²⁴ En este caso, corresponde destacar al Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, también aprobado por la Asamblea General de Naciones Unidas, en 1966.

²⁵ Argentina, por ejemplo, ha ratificado todas las convenciones emitidas en materia de derechos humanos, reconociendo rango constitucional a buena parte de ellas.

amorosa sin que el Estado aparezca como vigía. En todo caso, deberemos imaginar cómo le reasignamos, poco a poco, el lugar de atento testigo y en algún punto del recorrido habrá que poner en tensión la idea sacra que aún pervive en torno a la noción de persona.

Todo esto puede trasladarse a cada uno de los temas que hemos discutido; el pleno despliegue de la sexualidad, el sangrado libre, la diversidad funcional, la neurodivergencia, ítems que, después de todo, están hablando de lo mismo.

No puedo imaginar hoy, en pleno auge del capitalismo voraz, una sociedad genuinamente anárquica; de hecho, esta conversación saldrá a la luz y se leerá gracias a uno de los tantos engranajes de esa ingeniería que cuestiono. Sin embargo, aun aceptándolo, si puedo pensar en una anarquía de los detalles, una que se apañe y al mismo tiempo se aparte, una que reconozca al Estado en la disputa y, a la vez, lo eluda; una, para ponerlo en términos más poético (y sé que esto me valdrá la crítica), que maneje las artes del engaño.

M. B.

Lo que acabás de decir le pone un buen cierre a las reflexiones que veníamos haciendo. De algún modo estamos “condenados” a vivir con esa complejidad: por un lado, necesitamos un Estado, y en particular un Estado que respete la vida y la libertad de todos y cada uno de sus ciudadanos; por otro, ese objetivo no es posible sin que paguemos un precio, más o menos alto, según cómo se lo mire, el precio de tener que someternos al poder estatal y a su burocracia, como la llamaría Max Weber. ¡Pugnamos por ser reconocidos y tutelados por el Estado y, paralelamente, nos interrogamos por qué los brazos estatales deben inmiscuirse hasta en el fondo mismo de nuestro ser!

Se me ocurre un ejemplo que, al fin y al cabo, no hace sino seguir girando en torno a lo que veníamos diciendo. Un inmigrante quiere ser reconocido y aceptado por el Estado del país que ha elegido –o en el que ha “caído” sin mucha elección– para poder seguir viviendo y no hay nada más denigrante que vivir por semanas, meses o incluso años como indocumentado. Por otro lado, ¿por qué el Estado debe inmiscuirse en cosas tan elementales como el otorgamiento de un nombre o una identidad? Yo comencé a llamarme Marcos Breuer desde el momento en que mi nombre quedó inscripto en el Registro Civil, una de las instituciones centrales del Estado argentino y de todo Estado.

Seguramente es errado hablar de la condición humana, la *humana conditio*, para referirnos a esta actitud compleja, casi ambigua o dialéctica, que desarrollamos frente al Estado, porque en las sociedades que incorrectamente llamamos primitivas las cosas eran distintas y porque, como sugerías, en un futuro los tantos pueden cambiar radicalmente, aunque la transición a formas posestatales, para ponerle un nombre, me parece que están en el futuro lejano.

Ya que mencionaste el término capitalismo, quisiera concluir insistiendo en la comparación del Estado con un monstruo que, si aprendemos a amaestrarlo, puede jugar a nuestro favor. Necesitamos un Estado vigoroso no solamente para garantizar la paz y la legalidad en el seno de nuestra sociedad, sino para controlar a los otros poderes, aquellos que detentan las corporaciones económicas. La regulación estatal puede y debe limitar ciertas tendencias dañinas que emanan de la actividad irrestricta del mercado. Creer que el mercado puede autorregularse enteramente es una ingenuidad.

Seguramente, estás de acuerdo con lo que acabo de afirmar, aunque me haya expresado con un grado de generalidad poco deseable. Quizá la diferencia que haya entre nosotros dos sea más de matices que de sustancia, esto es, tenga más que ver con las actitudes que nos genera repensar el Estado que con otra cosa. Para decirlo de una manera grotesca, a diferencia de vos, que mostrás recelo o resquemor cada vez que nos referimos al orden estatal, yo creo estar más hecho a la idea de que estamos frente a un mal necesario, y que, como tal, tanto mejor cuanto antes “digiramos” ese hecho. ¡Pero de ninguna manera mi “resignación” me lleva a la condescendencia o al conformismo! Insisto en que es digno de elogio todo lo que podamos hacer para domesticar al Estado, para domeñarlo, para reformarlo, para hacerlo más cónsono con los objetivos que surjan de una ciudadanía libre y pensante.

DOI: 10.5281/zenodo.6763342



Atribución – No Comercial (by-nc): Se permite la generación de obras derivadas siempre que no se haga con fines comerciales. Tampoco se puede utilizar la obra original con fines comerciales.