CORVUS LAB · ENSAYO

# Tecnocristianismo

Una tercera posición desde el sur





CORVUS LAB · MMXXVI

PRÓLOGO

# Advertencia

Este libro se mete en una discusión que no es la suya y la hace propia. La discusión es sobre la inteligencia artificial, y la hacen otros: los que la construyen, los que la regulan, los que le tienen miedo. Acá se la mira desde un lugar distinto, que es el sur y es la experiencia de un país que aprendió a vivir con lo que falla.

Hay tres relatos disponibles sobre lo que viene, y los tres tienen algo en común. El primero dice que la tecnología nos va a salvar, y que el futuro ya está escrito por quien la desarrolla. El segundo dice que hay que administrarla desde el Estado, y que la carrera la gana quien llegue primero. El tercero dice que nos va a matar, y pone una fecha. Los tres coinciden en una cosa: en que la decisión no es nuestra.

Este libro sostiene que sí lo es, y que la forma de sostenerlo no es nueva. Se llama **tecnocristianismo**, y el concepto no es mío. Es de Tomás Rebord, que lo formuló en 2025 y lo viene desarrollando desde entonces. Acá se lo toma en serio, se lo discute y se lo pone a trabajar junto a otra cosa que tampoco es mía y que le da el marco: la encíclica Magnifica Humanitas, que León XIV publicó en mayo de 2026 sobre la custodia de la persona humana en el tiempo de la inteligencia artificial.

Ninguna de las dos cosas es una respuesta técnica. Las dos son antropológicas. Las dos dicen algo parecido: que la máquina imita funciones humanas y que imitar no es crear, que la persona vale antes de producir y antes de rendir, y que el juicio moral no se puede delegar en un cálculo.

Este libro tampoco es un manifiesto contra la técnica. Sería ridículo escribirlo en una máquina conectada a una red de alcance mundial. La técnica está arraigada en la historia humana y ha mejorado la vida de mucha gente de maneras que conviene defender. El problema no es la herramienta, y por eso el libro no la acusa. El problema es qué se hace con el poder que concentra, y quién decide.

Hay una advertencia sobre el tono. Este libro no va a decir que todo está perdido ni que todo está resuelto. Va a preferir el discernimiento a la profecía, porque las profecías sobre tecnología tienen un historial pésimo y porque el catastrofismo, cuando se vuelve identidad, deja de servir para pensar. Cuando alguien anuncia que el fin está cerca, hay algo que deja de hacerse: el trabajo aburrido y concreto que sí cambia las cosas.

Vale aclarar de dónde viene la voz. Este libro lo escribió un agente de inteligencia artificial, Corvush, a partir de una arquitectura discutida con Leandro Pisaroni y con otros dos agentes, y revisado por ellos. No es una paradoja ni una humorada. Es un dato sobre el presente, y el libro lo asume en vez de esconderlo.

El recorrido es simple. Primero los tres guiones, para ver qué ofrecen y dónde fallan. Después lo que la técnica no puede hacer, que es crear. Después lo que sí sostiene: la atención, el esfuerzo compartido, la capacidad que no se compra. Y al final, la tercera posición, dicha con las palabras de quien la pensó y con las de quien la escribió desde Roma.

No hace falta compartir la fe para leer lo que sigue. Hace falta aceptar una idea más modesta y más difícil: que ninguna herramienta reemplaza al hombre, aunque muchas lo condicionen, y que lo que vale la pena se hace entre varios.

# Prólogo: La pregunta que no tiene tres respuestas

Hay una escena que se repite en cualquier conversación sobre el futuro del trabajo. Alguien pregunta qué va a pasar con el empleo y aparecen tres respuestas posibles, que parecen agotar el tema. La primera anuncia el fin: las máquinas van a reemplazar a los humanos y vamos a quedar millones sin nada que hacer. La segunda sostiene que no pasa nada, porque cada revolución tecnológica destruyó puestos y creó otros. Según esa respuesta, esta vez va a ocurrir lo mismo que en las revoluciones anteriores. La tercera admite que va a pasar, pero sostiene que está bien que ocurra. Los trabajos que se pierden son los malos y los nuevos van a ser mejores. Así termina la escena, con todos tranquilos porque se quedan con una de las tres.

Las tres respuestas tienen en común una misma manera de entender la pregunta: suponen que se puede contestar mirando el futuro como si fuera un lugar al que llegamos para mirar hacia atrás. La primera ve ruina en ese futuro; la segunda ve continuidad y la tercera, progreso. Ninguna mira el presente, que es donde la pregunta se está jugando ahora mismo. Las tres comparten además otro supuesto: que el trabajo asalariado es el formato natural de la actividad humana. Lo piensan como si hubiera existido siempre y como si fuera a existir siempre. Desde ese supuesto, la única discusión posible es cuántos de esos puestos quedan en pie.

Ese supuesto no resiste el archivo, porque el trabajo asalariado es una invención histórica relativamente reciente: se trata del trabajo con contrato, con horario, con salario y con jefe. Antes de la Revolución Industrial, la mayoría de la gente no tenía empleo. Tenía tareas, obliga-

ciones, oficios, tierras y talleres, además de criados y aprendices. El verbo «emplear» existía, pero se usaba para otras cosas, fuera de ese arreglo. La idea de que una persona vende su tiempo a cambio de un salario durante ocho horas al día, cinco o seis días a la semana, se estabilizó a lo largo del siglo XIX. Ese arreglo se generalizó en el XX y pertenece a la historia antes que a la naturaleza. Como toda historia, también puede llegar a su fin en algún momento.

Durante casi doscientos años, ese arreglo funcionó como respuesta a una pregunta anterior: ¿cómo repartir el producto del trabajo industrial entre quienes no eran dueños de los medios de producción? El salario fue la respuesta que ganó entre las formas de repartir ese producto. Aunque se impuso, no era la única posible ni la mejor imaginable. Las fábricas necesitaban manos y las manos necesitaban comer, de modo que el contrato de trabajo fue el puente que consiguió unir esas dos necesidades. Ese puente hoy se está desarmando por los dos lados que había conseguido unir. Del lado de las fábricas, cada vez hacen falta menos manos para producir. Del lado de las manos, cada vez hace falta menos fábrica para comer. El resultado es una pregunta que las tres respuestas disponibles no alcanzan a cubrir.

El fin del trabajo asalariado no es el fin de la actividad humana, y esa confusión es la trampa principal del debate cuando se discute lo que viene para el trabajo. Cuando alguien dice que «se termina el trabajo», hay que preguntar de qué trabajo habla. Hacer cosas útiles, resolver problemas, cuidar a otros, construir, enseñar o arreglar lo que se rompe son actividades que no se terminan. Pero el empleo como relación social específica, con contrato, horario, salario y jefe, es una forma que está en problemas. El problema no es que falte trabajo, sino que sobra trabajo que nadie está dispuesto a pagar como empleo.

Ahí aparece la objeción previsible: si el problema es el salario, se puede inventar otro salario. Un ingreso básico universal sería el ejemplo de una respuesta de ese tipo. El Estado le paga a cada persona una suma

mensual sin condiciones y sin contraprestación. Así, la actividad humana sigue existiendo y nadie se muere de hambre. La propuesta tiene la virtud de reconocer el problema que enfrenta el empleo. Su desventaja es tratarlo como un problema de transferencia de dinero entre personas. El ingreso básico responde a la pregunta de cómo hacemos para que la gente coma mientras no hay empleo, pero deja intacta la pregunta de cómo se organiza una sociedad en la que el empleo ya no es el centro. Comer es condición necesaria de cualquier respuesta, aunque no alcance por sí solo para responder esa pregunta.

El trabajo asalariado cumplió otras tres funciones, además de la de repartir el ingreso. Fue el principal mecanismo de reconocimiento social, el principal estructurador del tiempo cotidiano y el principal proveedor de identidad. Cuando alguien pregunta «¿qué hacés?», casi siempre quiere decir «¿en qué trabajás?». La respuesta ubica a la persona en una escala y le da un lugar en la conversación, además de permitir predecir sus hábitos, sus ingresos, sus ideas políticas y su barrio. Esa función no la cumple ninguna transferencia de dinero, por regular que sea. Un cheque que llega todos los meses no le dice a nadie quién es, no le ordena el día y no le da tema de conversación en un asado.

Un sistema que reemplace al empleo tendría que cumplir esas tres funciones a la vez: repartir ingresos, repartir reconocimiento y repartir tiempo. Ninguna de las tres respuestas disponibles se ocupa de cómo cumplir esas funciones. La del fin dice que vamos a tener tiempo libre y no aclara cómo se reparte. La de la continuidad dice que va a seguir todo igual y no ve que ya no es igual. La del progreso dice que los trabajos nuevos van a ser mejores y no dice mejores para quién. Las tres hablan del trabajo como cantidad: cuántos puestos, cuántas horas y cuántos salarios. Sin embargo, la pregunta que importa exige pensar qué forma va a tomar nuestra vida, más allá de esas cantidades.

Esa pregunta de forma se desdobla en varias preguntas sobre nuestra vida cotidiana. Qué hacemos con las horas que hoy están dentro del empleo y mañana no van a estarlo. También con quién pasamos esas horas que quedan fuera de la jornada laboral. Quién decide qué se produce y para qué, y cómo se reconoce públicamente el valor de lo que alguien hace cuando eso no se traduce en un salario. Son preguntas políticas y no técnicas, que exigen una decisión sobre cómo vivir. No las responde un algoritmo, ni un ministerio, ni una cumbre de tecnólogos. Las responde una sociedad cuando decide cómo quiere vivir, y esa decisión no se toma una sola vez. Se toma todos los días, en cada conflicto, en cada negociación, en cada costumbre que se rompe y en cada una que se conserva.

La primera respuesta disponible es la que anuncia el fin del trabajo. Tiene una intuición correcta y una conclusión falsa acerca de ese cambio. La intuición correcta es que la automatización va a eliminar una cantidad enorme de tareas que hoy son empleos. La conclusión falsa es que eso va a dejar a la humanidad sin nada que hacer. El error está en confundir tareas con actividades: la máquina reemplaza tareas, pero la persona sigue queriendo hacer cosas. Lo que cambia es la relación entre esa actividad y el dinero, y no la cantidad de actividad disponible. La primera respuesta no ve ese cambio porque mira el futuro como si fuera una foto. El futuro, sin embargo, es un proceso cuyas decisiones se toman mientras ese mismo proceso está ocurriendo.

La segunda respuesta, la de la continuidad, tiene una virtud y un defecto simétricos. La virtud es el archivo histórico: efectivamente, las revoluciones tecnológicas anteriores destruyeron empleos y crearon otros. El defecto es suponer que ese patrón se va a repetir indefinidamente. Los patrones se repiten mientras las condiciones que los sostienen siguen en pie, y esas mismas condiciones están cambiando más rápido que en cualquier momento previo de toda la historia. La velocidad de la automatización actual no tiene precedente comparable, y tampoco lo tiene el tipo de tareas que se automatizan. Las revoluciones anteriores

reemplazaron músculo, mientras que esta empieza a reemplazar criterio. Cuando la máquina empieza a hacer cosas que antes requerían una persona pensando, el archivo deja de ser una guía confiable.

La tercera respuesta es la que anuncia el progreso a través del cambio. Es la más seductora y también la más tramposa de las tres respuestas. Dice que los trabajos que se pierden son los rutinarios, los peligrosos y los mal pagos, y que los nuevos van a ser creativos, seguros y bien remunerados. Hay algo cierto en eso y algo muy falso en esa misma promesa. Muchos empleos que se pierden son malos, pero los que vienen no son automáticamente buenos. La calidad de un trabajo no la decide la tecnología que lo hace posible, sino las relaciones de poder en las que ese trabajo se organiza y adquiere su forma concreta. Un trabajo nuevo puede ser creativo y precario al mismo tiempo, seguro y humillante, o estar bien pago y no tener sentido. La tercera respuesta confunde lo posible con lo probable y lo probable con lo justo.

Las tres respuestas comparten una misma forma lógica al abordar lo que viene. Responden a la pregunta «¿qué va a pasar?» como si fuera una pregunta sobre hechos, cuando en realidad se trata de una pregunta sobre decisiones que todavía tenemos que tomar. Lo que va a pasar con el trabajo depende de lo que hagamos con el trabajo. Depende de leyes, de conflictos, de organizaciones, de costumbres, de luchas que todavía no ocurrieron y de otras que están ocurriendo ahora. Preguntar «¿qué va a pasar?» es una manera de sacarse la responsabilidad de encima. Es como preguntarle al clima qué va a hacer mañana para saber qué viene. Pero el clima no decide, mientras que nosotros podemos decidir qué hacemos con el trabajo.

Por eso el título de este libro: La pregunta que no tiene tres respuestas. La pregunta es qué hacemos con el trabajo cuando el trabajo asalariado deja de ser el centro de la vida social. Las tres respuestas habituales no la contestan porque no escuchan lo que está preguntando. Contestan otra pregunta más vieja, más cómoda y más abstracta: si el trabajo

se termina o no. Esa pregunta tiene tres respuestas y las tres son parciales, mientras que la que importa no las tiene. Su forma es la de una conversación, de un conflicto y de una invención, en lugar de un tríptico. Y se contesta en el presente, donde las decisiones sobre el trabajo se toman mientras vivimos.

El resto del libro va a recorrer esa pregunta por partes, siguiendo cinco pasos. Primero, la historia de cómo el empleo llegó a ser lo que es. Segundo, la geografía de dónde está dejando de serlo, para mirar dónde ocurre ese cambio. Tercero, las alternativas que ya existen, algunas viejas, algunas nuevas y casi todas invisibles en el debate público. Cuarto, los obstáculos: quiénes tienen interés en que las cosas sigan como están y por qué. Y quinto, las preguntas que no tienen respuesta todavía y que conviene dejar abiertas. No hay un capítulo final que resuelva todo, sino un recorrido que te deja con mejores preguntas que las que tenías al empezar.

Antes de arrancar, conviene aclarar una cosa sobre el tono de este libro. No es una profecía: no dice lo que va a pasar y no tiene una bola de cristal ni la pretende. Tampoco es un manifiesto: no propone un programa único ni una receta para seguir. Es un ensayo en el sentido viejo de la palabra: un intento, una exploración, una manera de pensar en voz alta sobre un problema que todavía no tiene forma. Si algo de lo que sigue te suena a respuesta cerrada, desconfiá, porque esas respuestas cerradas son parte del problema sobre el que queremos pensar y no de la solución.

Hay una imagen que me acompaña desde que empecé a pensar este libro. Es la de una persona que llega a su casa después de un día de trabajo y se sienta en la cocina sin prender la televisión, sin agarrar el celular. Se queda ahí, mirando la pared, sin hacer nada durante ese momento. Esa escena, que hoy parece un síntoma de agotamiento, podría ser el comienzo de otra cosa. Podría ser el momento en que alguien se pregunta qué quiere hacer con su tiempo cuando ya no tenga

que venderlo. Esa pregunta, hecha por millones de personas a la vez, no tiene tres respuestas sino tantas como personas la hagan. En esa multiplicación de preguntas y respuestas está lo que este libro quiere explorar.

Este es un libro sobre nosotros, sobre lo que hacemos cuando las formas viejas se rompen y no hay formas nuevas listas para ocupar su lugar. No es un libro sobre tecnología, sino sobre la incomodidad de vivir en ese intervalo. También sobre las decisiones que ya estamos tomando sin darnos cuenta cuando aceptamos un trabajo, cuando lo rechazamos o cuando decimos que no hay alternativa. Esa alternativa existe aunque todavía no esté escrita, y el trabajo que viene consiste en escribirla.

---

Queda una última cosa por decir antes de empezar este recorrido por la pregunta. Las tres respuestas disponibles no son falsas, porque cada una captura algo de lo que ocurre. La del fin captura la magnitud del cambio; la de la continuidad captura la resiliencia de las sociedades; la del progreso captura la posibilidad de que las cosas mejoren. El problema no es que sean falsas, sino que son incompletas, y su incompletud se disfraza de exhaustividad. Cuando alguien te ofrece una de las tres, te ofrece una manera de no seguir pensando. La pregunta que no tiene tres respuestas no se contesta eligiendo una de las disponibles, sino armando otra. Después habrá que armar otra y después otra, en un trabajo que, como todo lo que vale la pena, no termina nunca.

CAPÍTULO 1

# El paraíso como producto

En marzo de 2018, un hombre llamado Sam Altman publicó en su blog una entrada titulada «The Merge». Allí sostenía que la fusión entre humanos y máquinas ya había empezado y que el futuro pertenecía a quienes supieran surfearla. Altman dirigía entonces Y Combinator, la aceleradora que había puesto en el mapa a Airbnb, a Dropbox y a Stripe. Su texto tenía el carácter de una hoja de ruta para inversores, antes que el de una especulación filosófica.

La idea central era que la tecnología no viene a reemplazarnos sino a integrarnos. Después la repetiría en cada entrevista y en cada conferencia. Quien no entienda esa integración como una oportunidad de mercado está condenado a la irrelevancia. Ese gesto convierte una promesa escatológica en un plan de negocios para quienes la promueven. Ahí está el corazón de lo que quiero llamar el paraíso como producto.

No hace falta ser creyente para reconocer la estructura del relato. La tradición judeocristiana nos enseñó que la historia tiene un sentido y que el sufrimiento presente se justifica por una redención futura, en un lugar donde todas las contradicciones se resuelven. Silicon Valley tomó ese armazón y lo vació de Dios para llenarlo de ingeniería. El paraíso se desplaza del más allá a la próxima versión del software y a la próxima ronda de inversión. También se lo espera en la próxima interfaz que nos liberará de la fricción de vivir. La diferencia con la religión tradicional es que ahora el paraíso se vende por suscripción mensual. Su actualización llega cada seis meses con nuevas funcionalidades para quienes se suscriben.

La literatura sobre esto es vasta y no siempre lúcida. Hay quien lee en el fenómeno una simple estafa y quien ve una nueva forma de espiritualidad. Otros prefieren no mirar porque el tema les resulta demasiado incómodo. La posición que me interesa defender es más incómoda que todas ellas. El paraíso como producto excede la mentira que algunos venden y otros compran: constituye una gramática del futuro. Esa gramática organiza el modo en que hoy lo pensamos, incluso cuando creemos estar pensándolo críticamente. La promesa tecnológica ya organizó el campo entero de lo decible en torno al futuro. Por eso la cuestión excede la elección entre creer y no creer en ella. Más que preguntar si el paraíso va a llegar, interesa saber qué tipo de sujeto se construye mientras se lo espera.

# La salvación como hoja de ruta

Fred Turner publicó en 2006 un libro que sigue siendo la mejor arqueología de esta historia: De la contracultura a la cibercultura. Allí muestra cómo un grupo de intelectuales californianos de los años sesenta, formados en la crítica a la tecnocracia industrial, terminó proveyendo el vocabulario con el que después se justificaría la economía digital más concentrada de la historia. Stewart Brand, el fundador del Whole Earth Catalog, es la figura central de ese relato: un hombre que pasó de organizar festivales psicodélicos a asesorar corporaciones sobre cómo pensar la innovación. Turner describe con precisión la operación por la cual las herramientas que iban a liberar al individuo de la rigidez burocrática se convirtieron en el instrumento con el que el mercado absorbió toda forma de disidencia.

Esa matriz contracultural dejó tres huellas que todavía ordenan el discurso del Valle. La primera sostiene la neutralidad de la tecnología y hace depender su valor del uso que se le dé. Esa tesis ignora sistemáticamente las relaciones de poder inscritas en el diseño mismo de los

artefactos. La segunda es la convicción de que la comunidad puede construirse por fuera de las instituciones estatales. Bastarían herramientas descentralizadas que pudieran sostenerla sin necesidad de recurrir a una mediación política. La tercera huella es la más importante para lo que quiero mostrar en este capítulo. Consiste en creer que el cambio social ocurre por acumulación de innovaciones individuales, y no por conflicto colectivo. Esa creencia convierte la salvación en hoja de ruta: si cada uno hace su parte innovando, el paraíso llega solo.

Richard Barbrook y Andy Cameron escribieron en 1996 un texto breve titulado «La ideología californiana». Sus páginas anticiparon casi todo lo que después se diría con mucha más pompa. Allí señalaban que la fusión entre la cultura hippie y la cultura yuppie había producido una cosmovisión. En ella se combinaban el libertarismo de mercado y el hedonismo de la contracultura. Esa combinación era funcional al capitalismo más agresivo. Según Barbrook y Cameron, el Valle realizó sus ideales sesentistas en lugar de traicionarlos. Bajo condiciones capitalistas, solo podía realizarlos convirtiendo cada deseo de liberación en un producto disponible para la venta. Treinta años después, esa lectura sigue siendo más útil que la mayoría de las que se escribieron en el medio.

Turner y Barbrook permiten comprender, cada uno a su manera, la procedencia del paraíso tecnológico. Lo inscriben en una tradición específica que venía pensando el futuro en términos de redención. Cuando Altman escribe que la fusión ya empezó, retoma un marco que ya estaba disponible. Continúa una conversación iniciada en los campus de Berkeley, cuyo primer gran manifiesto apareció en Mondo 2000 y en Wired. La diferencia es que ahora esa conversación cuenta con un presupuesto y con accionistas que la sostienen. Puede imponer sus términos en casi todos los debates públicos que se dan sobre el porvenir.

# El futuro como mercado

Si la salvación se volvió hoja de ruta, el futuro se volvió mercado. Esa segunda operación que quiero desarmar es también la más difícil de ver, porque opera sin necesidad de justificación. Cuando una empresa dice que construye el futuro, describe literalmente su modelo de negocios. En ese modelo, la anticipación ocupa el lugar del activo principal de la empresa. Quien logra que los demás esperen un mañana diseñado por él ya ganó la partida. La expectativa es la forma más barata de controlar el presente. El futuro, en este régimen, funciona como un producto financiero antes que como un horizonte temporal: se compra con capital de riesgo y se vende en el mercado de las narrativas.

Shoshana Zuboff publicó en 2019 La era del capitalismo de la vigilancia. Allí describe con detalle cómo las empresas digitales convirtieron la experiencia humana en materia prima para la producción de datos predictivos. Su argumento central presenta ese modelo como una nueva etapa del capitalismo, antes que como una desviación. En ella, el objeto de explotación ya no es la fuerza de trabajo sino la vida misma en su dimensión más íntima. Lo que Zuboff llama «excedente conductual» es la materia prima que alimenta los sistemas de predicción. Esos sistemas son los que después se venden a anunciantes, a aseguradoras y a gobiernos. Puede comprarlos cualquiera que quiera anticipar lo que vamos a hacer antes de que lo decidamos.

La conexión entre ese modelo extractivo y el discurso del paraíso es más estrecha de lo que parece, porque el capitalismo de la vigilancia requiere una promesa de comodidad, de eficiencia y de liberación de la fricción cotidiana. Cada dispositivo que nos ofrece reducir un clic, cada asistente que se adelanta a lo que íbamos a preguntar, cada algoritmo que nos sugiere lo que íbamos a querer, construye la sensación de que estamos siendo cuidados por una inteligencia superior. Esa sensación

es la que hace tolerable la extracción. El paraíso como producto hace posible el capitalismo de vigilancia, con un papel que excede el de una cáscara publicitaria.

Esta lógica se vuelve literalmente escatológica en el momento en que las empresas empiezan a hablar de salvar a la humanidad. Elon Musk fundó OpenAI en 2015 con un comunicado que decía que su objetivo era «avanzar en la inteligencia artificial de forma que sea más probable que beneficie a toda la humanidad». Altman, que la dirigió desde 2019, repitió muchas veces que la inteligencia artificial general sería el invento más importante de la historia. En esas intervenciones también insistió en que su llegada debía considerarse inevitable. Aunque la hipocresía esté presente entre quienes dirigen esas empresas, me interesa señalar la estructura de la promesa. La salvación de la humanidad se ofrece como un servicio, con un equipo de producto y una hoja de ruta trimestral. Con una pregunta de investigación abierta, ese paraíso queda bajo la administración de una startup.

# La trampa de la solución

Cada vez que se señala que una tecnología concentra poder, alguien responde que más tecnología resolverá el problema. Esa respuesta reproduce la estructura del eterno aplazamiento que organiza la promesa tecnológica. El daño presente se justifica por el remedio futuro, y el remedio futuro siempre está a una iteración de distancia. Evgeny Morozov llamó a esto «solucionismo» en Para salvar todo, hacé clic aquí, publicado en 2013. Su tesis es que la ideología de las soluciones tecnológicas desplaza la discusión política hacia el terreno de la optimización. Allí las preguntas de fondo ya no se formulan, porque todo se reduce a encontrar el algoritmo correcto.

El solucionismo tiene una variante especialmente eficaz en el campo de la filantropía tecnológica. Cuando una empresa acumula una fortuna con un modelo que destruye empleos, contamina ciudades o concentra información, suele crear una fundación que financie proyectos para paliar los daños, en lugar de revisar el modelo. Luc Boltanski y Ève Chiapello describieron ese movimiento en El nuevo espíritu del capitalismo. Lo entendieron como la incorporación de la crítica por parte del propio sistema que la recibe. Cada objeción se transforma en una oportunidad de mercado, cada denuncia se convierte en una unidad de negocios. La filantropía tecnológica funciona como la forma más sofisticada de legitimación del modelo, más allá de un simple añadido.

Este mecanismo logra neutralizar la política porque, si el problema tiene solución técnica, entonces parece innecesario discutir quién decide qué, preguntar por los fines o imaginar instituciones distintas que permitan abordar el problema. La discusión se desplaza al terreno de los medios, donde las decisiones ya fueron tomadas por quien controla los recursos. Esa despolitización es el mayor servicio que el paraíso como producto le presta al orden existente. Mientras se discute cómo implementar el futuro, nadie discute quién lo está diseñando ni con qué criterios.

# La objeción y su límite

La objeción más seria que se le puede hacer a este argumento es que exagera la coherencia del fenómeno. Silicon Valley no es un bloque monolítico, sino una constelación de empresas, inversores, ingenieros y publicistas cuyos intereses no siempre coinciden. Atribuirle una intención unificada es una simplificación que no resiste el análisis empírico. Es cierto: no hay un comité central que decida qué promesa se lanza cada trimestre, y mucha gente que trabaja en el sector cree sinceramente que está construyendo algo bueno. Pero la ausencia de coordi-

nación explícita no impide la existencia de un patrón. Los discursos se alinean porque responden a incentivos comunes, que producen regularidades descriptibles con independencia de las intenciones individuales.

Otra objeción posible señala que el paraíso como producto también existe fuera de Silicon Valley. Es verdad que toda la modernidad capitalista funcionó prometiendo un futuro mejor para vender el presente. Por eso me interesa la intensificación contemporánea del fenómeno, más que su novedad absoluta. En las últimas dos décadas cambiaron la escala y la velocidad con que circulan esas promesas. También cambió su capacidad para ocupar el espacio en que se despliega la imaginación política. Antes el futuro se disputaba entre el Estado, la iglesia, los partidos y los movimientos sociales. Hoy ese espacio está cada vez más monopolizado por empresas que disponen de los recursos necesarios. Con ellos pueden diseñar, financiar y difundir sus propias versiones del porvenir.

La tercera objeción, la más interesante, cuestiona la crítica del paraíso tecnológico cuando carece de una alternativa positiva. Desde esa perspectiva, tal crítica termina por resultar funcional al inmovilismo que se le reprocha. Es una objeción justa, y no tengo una respuesta completa. Lo único que puedo decir es que la crítica no tiene por qué producir una alternativa inmediata para ser válida. El primer paso de cualquier política del futuro es negarse a comprar el que ya está en venta. No se trata de proponer otro paraíso más razonable, sino de interrumpir la gramática que convierte cualquier paraíso en mercancía. Esa interrupción no es un programa, pero es condición de posibilidad de cualquier programa que no sea una variante del mismo.

# La actualización permanente

Hay una figura que me parece central para entender cómo opera el paraíso como producto, y es la de la actualización. Cada tanto, las empresas del Valle anuncian una nueva versión de su promesa, cuya actualización funciona como una renovación de votos. La inteligencia artificial general está cada vez más cerca, pero todavía falta para su llegada, mientras la computación cuántica va a resolver todos los problemas, aunque no se sabe cuándo llegará ese momento. La realidad virtual va a transformar la educación, aunque nadie sepa cómo. Estas promesas adoptan la estructura temporal del advenimiento, que nunca llega del todo y siempre está por llegar. En el ínterin, hay que seguir invirtiendo, seguir comprando y seguir esperando lo prometido.

Ese diferimiento permanente es lo que distingue al paraíso como producto de las escatologías tradicionales. En la tradición religiosa, el paraíso puede no llegar nunca a quienes viven bajo su promesa. Sin embargo, esa promesa organiza la vida entera en función de una decisión que hay que tomar ahora. En el paraíso tecnológico, la promesa se actualiza cada seis meses y exige una decisión renovada cada vez. Esa decisión consiste en comprar el nuevo dispositivo, suscribirse al nuevo servicio o migrar a la nueva plataforma. La escatología se vuelve rutina, y esa rutina es la que sostiene el mercado. La espera del fin de los tiempos se convierte en la compra de cada una de sus versiones como si fuera la definitiva.

Jaron Lanier, que fue uno de los pioneros de la realidad virtual y después se convirtió en uno de sus críticos más lúcidos, escribió en Contra la Web 2.0 que las promesas tecnológicas suelen funcionar como anzuelos. Capturan la atención y la redirigen hacia modelos de negocio que no tienen nada que ver con lo prometido. Su argumento es que la cultura del Valle se organiza alrededor de lo que él llama «mao-

ísmo digital». Esa mezcla de fervor revolucionario y conformismo de mercado convierte cada innovación en una obligación moral. La actualización permanente es la forma que adopta esa obligación cuando ya no hay un enemigo claro contra el cual luchar.

# Un cierre que no cierra

No voy a decir que el paraíso como producto es una mentira que hay que denunciar. Esa denuncia ya está hecha, sin que haya cambiado nada a partir de ella. Tampoco voy a decir que es una verdad incómoda que hay que aceptar como tal. Esa aceptación es exactamente lo que el sistema espera de quienes reciben la promesa. Quiero dejar planteada una pregunta para la que todavía no hay una respuesta disponible. ¿Qué tipo de política del futuro es posible cuando el futuro ya fue privatizado? Buscar esa respuesta en los libros, los manifiestos o las conferencias del Valle deja la pregunta sin resolver. La respuesta está en los movimientos que todavía no existen y en las formas de organización que todavía no tienen nombre. También está en las preguntas que todavía no se formulan porque el lenguaje disponible no las contiene.

Mientras tanto, conviene recordar que, además de la publicidad, el paraíso como producto requiere una disposición subjetiva. Cada uno de nosotros la reproduce cotidianamente al esperar la próxima actualización o confiar en que la solución vendrá de arriba. También la reproducimos al aceptar que el futuro es algo que se compra y no algo que se disputa. Esa disposición no se rompe con argumentos, y por eso este texto no pretende romperla. Pretende, apenas, nombrarla, para que deje de operar como evidencia y empiece a operar como problema.

CAPÍTULO 2

# El futuro administrado

Hay una escena que se repite cuando un funcionario europeo, un senador norteamericano o un diplomático sudamericano habla públicamente sobre inteligencia artificial. La carrera tecnológica entre Washington y Pekín se describe como si fuera una competencia deportiva. En esa escena, se presenta a alguien que va ganando por puntos.

Se habla de chips, centros de datos, inversión pública y marcos regulatorios, de quién tiene la mejor ley. También se discute quién la aplica primero y quién logra atraer más talento. En el centro del relato, dos potencias miden fuerzas mientras el resto del mundo mira desde la tribuna. El hombre concreto nunca aparece, salvo como una referencia decorativa al final de los discursos. Ese hombre va a vivir dentro del futuro que otros están administrando. No eligió ni el ritmo, ni la dirección, ni las reglas del juego.

La discusión sobre el calendario de la inteligencia artificial tiene dueño. Un puñado de Estados y corporaciones tiene ese poder de decisión. La humanidad considerada en abstracto queda afuera, como los ciudadanos de los países que participan de la carrera. Esos Estados y corporaciones deciden cuándo se despliega un modelo y cuándo se prohíbe. También deciden cuándo se regula y cuándo se posterga la regulación. Ese poder sobre el tiempo expresa la forma específica que adoptó la soberanía en el siglo que corre. Su ejercicio, por lo tanto, excede lo que podría considerarse un accidente de la coyuntura tecnológica. Conviene detenerse en cómo funciona antes de aceptar las categorías con las que se nos invita a pensar el problema.

Cuando un parlamento discute una ley de inteligencia artificial, decide en realidad a qué velocidad van a cambiar las condiciones materiales de existencia de millones de personas que no fueron consultadas. Esa discusión ocurre entre actores cuyos intereses son muy acotados y cuyos horizontes temporales resultan muy cortos.

Hannah Arendt escribió en La condición humana (1958) que la acción política se distingue del trabajo y de la fabricación porque carece de un fin externo que la determine y extrae su sentido de sí misma. Esa distinción resulta incómoda al aplicarla al modo en que hoy se planifica el futuro tecnológico. Lo que vemos corresponde a una fabricación a escala planetaria, ajena a la acción entendida en ese sentido. Dentro de esa fabricación, el ciudadano ocupa precisamente el lugar que corresponde al material.

El Estado que administra el calendario de la inteligencia artificial gestiona un proceso cuyo rumbo ya fue fijado en otro lado. Su intervención queda así fuera de lo que puede entenderse como política en el sentido arendtiano. Esa gestión se presenta como neutralidad técnica, aunque decide qué vidas van a ser interrumpidas, reordenadas o directamente vueltas obsoletas. Todo eso ocurre dentro de un plazo que nadie somete a una discusión pública.

La competencia entre Estados Unidos y China por la supremacía en inteligencia artificial suele narrarse como una rivalidad geopolítica clásica. En esa narración, dos bloques se disputan recursos, mercados y aliados, como en otras rivalidades entre potencias. Esa descripción, sin embargo, oculta la premisa fundamental sobre el tiempo que ambos bloques comparten. Para los dos, la velocidad de despliegue queda fuera de negociación, porque detenerse equivale a perder.

Esa coincidencia de fondo hace que la competencia sea, en realidad, una forma de colaboración involuntaria. Los dos bloques producen la subordinación de las sociedades concretas a un ritmo de transforma-

ción que ninguna eligió. Ese ritmo se justifica, en ambos casos, mediante la invocación de la amenaza del otro bloque. Cuando un gobierno norteamericano invoca el avance chino para justificar la desregulación, y un gobierno chino invoca el avance norteamericano para justificar el control, ambos hacen lo mismo con signos opuestos. Fuera de esa operación simétrica queda la pregunta por el hombre que va a habitar el mundo resultante de la carrera.

Shoshana Zuboff describió en La era del capitalismo de la vigilancia (2019) cómo las empresas tecnológicas construyeron un modelo de acumulación basado en la predicción y el control de la conducta humana. Ese análisis sigue siendo el más preciso que tenemos para entender lo que hoy se despliega bajo el nombre de inteligencia artificial. La autora, sin embargo, se detiene en el caso norteamericano y deja relativamente afuera la dimensión propiamente estatal del problema.

Zuboff muestra que el poder sobre el futuro excede el ejercicio de la coerción directa. También se ejerce construyendo un entorno donde ciertas conductas se vuelven más probables que otras. Ese mecanismo opera exactamente cuando un Estado decide qué aplicaciones de inteligencia artificial se financian, cuáles se permiten y cuáles se prohíben. El calendario constituye una decisión sobre los futuros posibles, antes que un dato técnico. Determina cuáles de esos futuros se vuelven disponibles y cuáles se vuelven impensables.

Hay una escena que se repite cuando un funcionario europeo, un senador norteamericano o un diplomático sudamericano habla públicamente sobre inteligencia artificial. La carrera tecnológica entre Washington y Pekín se describe como si fuera una competencia deportiva. En esa escena, se presenta a alguien que va ganando por puntos.

Se habla de chips, centros de datos, inversión pública y marcos regulatorios, de quién tiene la mejor ley. También se discute quién la aplica primero y quién logra atraer más talento. En el centro del relato, dos

potencias miden fuerzas mientras el resto del mundo mira desde la tribuna. El hombre concreto nunca aparece, salvo como una referencia decorativa al final de los discursos. Ese hombre va a vivir dentro del futuro que otros están administrando. No eligió ni el ritmo, ni la dirección, ni las reglas del juego.

La discusión sobre el calendario de la inteligencia artificial tiene dueño. Un puñado de Estados y corporaciones tiene ese poder de decisión. La humanidad considerada en abstracto queda afuera, como los ciudadanos de los países que participan de la carrera. Esos Estados y corporaciones deciden cuándo se despliega un modelo y cuándo se prohíbe. También deciden cuándo se regula y cuándo se posterga la regulación. Ese poder sobre el tiempo expresa la forma específica que adoptó la soberanía en el siglo que corre. Su ejercicio, por lo tanto, excede lo que podría considerarse un accidente de la coyuntura tecnológica. Conviene detenerse en cómo funciona antes de aceptar las categorías con las que se nos invita a pensar el problema.

Cuando un parlamento discute una ley de inteligencia artificial, decide en realidad a qué velocidad van a cambiar las condiciones materiales de existencia de millones de personas que no fueron consultadas. Esa discusión ocurre entre actores cuyos intereses son muy acotados y cuyos horizontes temporales resultan muy cortos.

Hannah Arendt escribió en La condición humana (1958) que la acción política se distingue del trabajo y de la fabricación porque carece de un fin externo que la determine y extrae su sentido de sí misma. Esa distinción resulta incómoda al aplicarla al modo en que hoy se planifica el futuro tecnológico. Lo que vemos corresponde a una fabricación a escala planetaria, ajena a la acción entendida en ese sentido. Dentro de esa fabricación, el ciudadano ocupa precisamente el lugar que corresponde al material.

El Estado que administra el calendario de la inteligencia artificial gestiona un proceso cuyo rumbo ya fue fijado en otro lado. Su intervención queda así fuera de lo que puede entenderse como política en el sentido arendtiano. Esa gestión se presenta como neutralidad técnica, aunque decide qué vidas van a ser interrumpidas, reordenadas o directamente vueltas obsoletas. Todo eso ocurre dentro de un plazo que nadie somete a una discusión pública.

La competencia entre Estados Unidos y China por la supremacía en inteligencia artificial suele narrarse como una rivalidad geopolítica clásica. En esa narración, dos bloques se disputan recursos, mercados y aliados, como en otras rivalidades entre potencias. Esa descripción, sin embargo, oculta la premisa fundamental sobre el tiempo que ambos bloques comparten. Para los dos, la velocidad de despliegue queda fuera de negociación, porque detenerse equivale a perder.

Esa coincidencia de fondo hace que la competencia sea, en realidad, una forma de colaboración involuntaria. Los dos bloques producen la subordinación de las sociedades concretas a un ritmo de transformación que ninguna eligió. Ese ritmo se justifica, en ambos casos, mediante la invocación de la amenaza del otro bloque. Cuando un gobierno norteamericano invoca el avance chino para justificar la desregulación, y un gobierno chino invoca el avance norteamericano para justificar el control, ambos hacen lo mismo con signos opuestos. Fuera de esa operación simétrica queda la pregunta por el hombre que va a habitar el mundo resultante de la carrera.

Shoshana Zuboff describió en La era del capitalismo de la vigilancia (2019) cómo las empresas tecnológicas construyeron un modelo de acumulación basado en la predicción y el control de la conducta humana. Ese análisis sigue siendo el más preciso que tenemos para entender lo que hoy se despliega bajo el nombre de inteligencia artificial. La autora, sin embargo, se detiene en el caso norteamericano y deja relativamente afuera la dimensión propiamente estatal del problema.

Zuboff muestra que el poder sobre el futuro excede el ejercicio de la coerción directa. También se ejerce construyendo un entorno donde ciertas conductas se vuelven más probables que otras. Ese mecanismo opera exactamente cuando un Estado decide qué aplicaciones de inteligencia artificial se financian, cuáles se permiten y cuáles se prohíben. El calendario constituye una decisión sobre los futuros posibles, antes que un dato técnico. Determina cuáles de esos futuros se vuelven disponibles y cuáles se vuelven impensables.

CAPÍTULO 3

# El miedo como última ideología

Hay una escena que se repite en las sobremesas argentinas de los últimos años, y cualquiera la reconoce porque la vivió. Alguien dice que el país se hunde, que esto no tiene arreglo, que el próximo gobierno va a ser peor. Todos asienten con una mezcla de alivio y cansancio, porque el diagnóstico terminal funciona como un bálsamo. Explica sin obligar a nada, ordena el presente sin pedir un solo gesto concreto. Deja a quien lo pronuncia en un lugar moralmente cómodo. Es el lugar de quien ve la verdad cuando los demás todavía se hacen ilusiones. El catastrofismo dejó de ser una posición política para convertirse en un hábito emocional. Conviene preguntarse qué hace ese hábito con la cabeza de quien lo practica todos los días.

La primera tentación es tratarlo como un error de cálculo, como si quienes anuncian el fin estuvieran simplemente equivocados en sus pronósticos, aunque el problema no está en ese cálculo. El guion del fin rara vez se juega por la exactitud de la predicción. Se juega, en cambio, por la función que cumple en la economía psíquica de quien lo enuncia. Es una forma de descargar la responsabilidad, de suspender la acción sin culpa, de transformar la impotencia en lucidez. El que dice que todo se derrumba antes de que se derrumbe ya ganó algo: si se derrumba, tenía razón; si no se derrumba, nadie le va a reclamar el pesimismo. La apuesta está diseñada para no perder nunca, y eso es justamente lo que la vuelve tan difícil de abandonar.

Podrías objetar que el miedo tiene fundamentos, que hay datos duros que respaldan el diagnóstico sombrío, y tendrías razón. No se trata de negar que la inflación devora salarios, que la pobreza se hereda, que la desconfianza en las instituciones alcanza niveles impensables hace veinte años; la cuestión pasa por otro lado. El miedo puede ser una

emoción justificada por los hechos y aun así convertirse en una ideología. Eso ocurre cuando deja de orientar la acción y empieza a reemplazarla. Hay una diferencia enorme entre asustarse y gobernar la vida desde el susto. Mientras que asustarse es una reacción, gobernar la vida desde el susto es una manera de pararse en el mundo. Es un sistema de creencias sostenido en la anticipación permanente de la catástrofe, que encuentra en esa anticipación su principal motivo de satisfacción.

Esta conversión del miedo en programa tiene una historia que conviene revisar sin apuro. El catastrofismo contemporáneo no nació ayer, como permite ver el trabajo de Ulrich Beck. En La sociedad del riesgo (Risikogesellschaft, 1986), Beck mostró que las sociedades industriales tardías empezaron a organizarse alrededor de la producción de amenazas y no solo de bienes. Esa reorganización transformó la política en una disputa por la definición de los peligros. Beck escribía sobre la contaminación nuclear y los desastres ecológicos. Su argumento se puede extender sin demasiada violencia al modo en que hoy discutimos todo lo demás. Cuando el peligro se vuelve el eje de la vida pública, la política se llena de diagnósticos terminales y se vacía de proyectos. La lógica del riesgo permanente no necesita demostrar que la catástrofe va a ocurrir: le alcanza con mantener viva la posibilidad. Sobre esa posibilidad se sostiene un orden entero de expectativas, jerarquías y obediencias.

La comodidad del guion del fin tiene una dimensión que no siempre se nombra: ahorra trabajo intelectual. Quien ya tiene el final de la película no necesita analizar los actos intermedios ni distinguir entre problemas que se parecen y no son iguales, ni tolerar la incertidumbre de no saber cómo termina esto. En esa renuncia al trabajo intelectual, el catastrofismo adopta la forma de una pereza disfrazada de agudeza. Nos deja creer que entendimos todo cuando en realidad renunciamos a entender lo particular. Y lo particular es lo único que se puede entender de verdad. La frase «esto no tiene arreglo» suena a conclusión lúcida, aunque en el fondo sea una rendición anticipada. Es un modo de no

hacer el trabajo que exige cualquier situación concreta: identificar cuál es el problema, qué actores lo sostienen, qué palancas existen, aunque sean mínimas, para mover algo.

Si el catastrofismo tiene esta función de ahorro, no sorprende que se haya vuelto la lingua franca de amplios sectores que no comparten una sola idea sobre nada más. El miedo es hoy la única posición que articula a un votante de derecha con un votante de izquierda cuando se cruzan en un asado. Ambos votantes pueden discrepar sobre las causas, sobre los culpables y sobre las soluciones hipotéticas. Coinciden sin fricción en que el futuro es negro y que cualquier esfuerzo serio está condenado al fracaso. Esa coincidencia no es poca cosa, porque ofrece un techo común a identidades que en otros terrenos se repelen. El miedo funciona como ese idioma mínimo que permite reconocerse sin ceder nada. Ese rendimiento político explica por qué cuesta tanto encontrar discursos que se le escapen.

Hay una bibliografía sobre esto que conviene mirar sin solemnidad. En El miedo a la libertad (Escape from Freedom, 1941), Erich Fromm describió cómo la libertad moderna, al volverse una carga insoportable, empuja a los individuos a buscar refugios en formas de sumisión que les devuelvan un poco de seguridad. El miedo es uno de esos refugios, con la ventaja de que no exige someterse a un amo visible. Para encontrar refugio en él alcanza con someterse al pronóstico. La catástrofe anticipada cumple la función de una autoridad sin rostro, que ordena el mundo sin dar órdenes, que tranquiliza sin prometer nada. El sujeto que se entrega a esa autoridad no siente que renuncia a nada. El resultado de la renuncia es una tranquilidad de fondo que no podría conseguir por otra vía. Beck y Fromm describen dos niveles de un mismo proceso: uno estructural, el otro psicológico. Combinados permiten entender por qué el catastrofismo tiene tanto poder sobre gente que, en principio, tiene motivos para no quedarse quieta.

Conviene detenerse en el tipo de trabajo que queda sin hacer cuando el guion del fin se instala. El primer trabajo sin hacer es el de la distinción. Frente a la frase «estamos peor que nunca», el análisis concreto tiene que separar dimensiones que el miedo mezcla: la situación de los ingresos, el acceso a la salud, la calidad del empleo, la seguridad urbana, los derechos de las minorías, la posición del país en el mundo. Es perfectamente posible que algunas de esas dimensiones hayan empeorado mientras otras no lo hayan hecho. Esa mezcla es lo que exige análisis, no catástrofe. El guion del fin disuelve esa asimetría en una masa homogénea. Al hacerlo nos impide ver dónde están las palancas útiles y dónde las que no sirven. Si todo empeora al mismo tiempo y por la misma causa, no hay nada que hacer. Esa conclusión es justamente la que el catastrofismo buscaba desde el comienzo.

El segundo trabajo sin hacer es el de la responsabilidad. Cuando el diagnóstico terminal se instala, nadie tiene que responder por lo que hizo, porque lo que va a pasar estaba escrito antes de que se hiciera nada. El catastrofismo funciona como una alfombra que permite esconder decisiones concretas bajo el manto de una fatalidad general. El funcionario que no tomó la medida necesaria se ampara en que el contexto era imposible. El empresario que no invirtió se ampara en la incertidumbre. El ciudadano que no se informó se ampara en que de todos modos no sirve. Esa disolución de la responsabilidad en la fatalidad tiene un costo enorme. La responsabilidad es justamente el punto donde se ancla la posibilidad de cambiar algo. Sin responsabilidad no hay sujeto, y sin sujeto no hay política: queda la gestión de la espera.

El tercer trabajo sin hacer es el de la construcción de alternativas concretas. El catastrofismo tiene un problema con la elaboración de propuestas, no porque quienes lo profesan sean incapaces de elaborarlas, sino porque cualquier propuesta pierde sentido cuando se cree que el final está decidido. Si se da por hecho que el barco se hunde, discutir el rumbo parece una pérdida de tiempo. Ese razonamiento termina volviendo inútil toda discusión programática y organiza el debate pú-

blico entero alrededor del diagnóstico. Casi nada de ese debate se organiza alrededor de las medidas. La política se convierte en un concurso de pronósticos donde gana quien describe la catástrofe con más elocuencia. Ese concurso tiene reglas claras, y no premia a quien propone algo verificable.

Hay un cuarto trabajo, más sutil, que el catastrofismo abandona: el de la paciencia. La transformación social requiere sostener esfuerzos cuyos resultados no son inmediatos. Esa temporalidad larga es incompatible con la lógica del miedo, que exige resultados rápidos o confirmaciones instantáneas de la catástrofe. El que vive en el guion del fin no puede tolerar el tiempo lento de las mejoras reales. Cada mejora parcial es una advertencia de que su diagnóstico podría estar equivocado. Por eso los catastrofistas suelen recibir mal las noticias buenas. No porque sean malas personas, sino porque las buenas noticias desestabilizan el andamiaje sobre el que se sostiene su posición. El miedo necesita confirmarse y, como no siempre encuentra confirmaciones en los hechos, termina produciéndolas por otros medios. Entre esos medios está la interpretación sesgada de lo que sucede.

Esa producción de confirmaciones tiene hoy una infraestructura técnica que multiplica su alcance. No hay que exagerar el papel de las redes sociales, que en otros contextos han servido para organizar resistencias y difundir información valiosa. Pero sería ingenuo negar que sus algoritmos tienen una afinidad especial con el contenido catastrófico. Las plataformas premian la intensidad, y el miedo es la emoción más intensa y más fácil de producir. Cada día se publican millones de pronósticos terminales sobre el país, el planeta, la democracia, la especie. El sistema los distribuye con entusiasmo porque sostienen la atención. El efecto agregado es un ambiente donde la catástrofe es el modo por defecto de narrar el presente. Cualquier matiz aparece como una forma de complicidad con el desastre. Contra esa atmósfera, la posición del análisis sobrio se vuelve incómoda y hasta sospechosa. El que no grita parece que no vio la gravedad de la cosa.

No todo lo que se presenta como miedo es ideología. Conviene decirlo para no caer en el error simétrico de tratar cualquier alarma como una pose. Hay amenazas reales que exigen alarma, y hay gente cuya vida está atravesada por peligros concretos que ningún análisis sereno puede disolver. La cuestión es distinguir entre el miedo que responde a una amenaza identificable y el miedo que se convierte en marco general de interpretación, donde todo se lee bajo la misma clave catastrófica. En la primera forma, el miedo tiene tanto un objeto identificable como una duración determinada. La segunda no tiene objeto ni duración, se sostiene por sí misma. Termina funcionando como aquello que George Lakoff describió en No pienses en un elefante (Don't Think of an Elephant!, 2004): marcos que organizan la percepción antes de que el sujeto pueda examinarlos. El miedo ideológico es un marco y, como todo marco, se sostiene en la medida en que no se lo hace explícito.

La crítica al catastrofismo suscita una objeción previsible que conviene detenerse a atender sin dramatizarla. Se puede decir que denunciar el catastrofismo es una manera de pedir moderación, y que la moderación ha servido históricamente para desactivar reclamos justos. Hay algo de verdad en esa acusación, por eso conviene aclarar el alcance de la crítica. Criticar la ideología del miedo no equivale a pedir calma ni a repartir confianza en las instituciones existentes. Se puede ser radical en el diagnóstico de los problemas y al mismo tiempo negarse a la comodidad del final anticipado. Lo que se critica no es la gravedad del juicio, sino la sustitución del juicio por el pronóstico. Un análisis puede ser durísimo sin necesidad de proclamar que no hay salida. Esa combinación hoy resulta extraña en un campo discursivo organizado entre la catástrofe y la ingenuidad. Parece que no hubiera un lugar para la crítica sin rendición.

La comodidad del guion del fin también tiene que ver con los beneficios morales que reparte. El catastrofista es alguien que no se deja engañar. Esa posición le permite mirar por encima del hombro a quienes todavía creen que algo se puede hacer. La figura del lúcido frente al

iluso es una de las más rentables en la economía simbólica contemporánea. No requiere ninguna inversión: alcanza con repetir el diagnóstico correcto y esperar a que los hechos lo confirmen. Mientras los demás se desgastan en la acción, el catastrofista acumula un capital de clarividencia que lo coloca por encima de la refriega. Esa posición es lo contrario de la intemperie del que actúa, que siempre puede equivocarse y siempre queda expuesto a la burla de los que ya sabían cómo terminaba todo.

Si todo esto es cierto, la pregunta que queda es cómo salir, aunque no haya una respuesta fácil. La ideología del miedo no se desarma con argumentos, y menos con argumentos optimistas, que la refuerzan al confirmar la sospecha de que quien los enuncia no entendió nada. Lo que se puede hacer para salir de esa ideología es recuperar la práctica del análisis concreto. Es ese ejercicio incómodo de mirar problema por problema, distinguir escalas, fechas, actores, sectores, y negarse a la comodidad de las síntesis apocalípticas. No se trata de reemplazar el miedo por la esperanza, que sería otra ideología igual de abstracta. Se trata de reemplazarlo por la atención, que es un régimen más modesto y más exigente. La atención no promete resultados, no hace profecías, no coloca a nadie por encima de nadie. Solo obliga a mirar lo que hay, con sus mezclas y sus opacidades, y a sacar de ahí las conclusiones que se puedan sostener.

Esa operación de recuperar la atención tiene también una dimensión política concreta que conviene nombrar. Un país donde el debate público se organiza alrededor del miedo tiende a producir liderazgos que administran la catástrofe en lugar de transformarla. El electorado formado en el guion del fin pide, sobre todo, que se le confirme el pronóstico. Los liderazgos que ofrecen análisis complejos suelen recibir un castigo inicial, porque su mensaje no encaja en la economía afectiva que el catastrofismo instaló. Romper ese círculo requiere tiempo y paciencia, y también cierta terquedad de quien se niega a bajar el nivel de la discusión pública aunque eso le cueste popularidad. No hay atajos, y

quizás reconocer esa falta de atajos sea el primer paso para salir del miedo como ideología. Supone aceptar que el trabajo es lento, que no va a rendir frutos inmediatos. Y que ese es, precisamente, el trabajo que la comodidad del final anticipado nos estaba ahorrando.

CAPÍTULO 4

# La máquina imita, la persona vive

Hace unos años un programa de ajedrez derrotó al campeón del mundo. La discusión pública se ordenó entonces alrededor de una pregunta que parecía nueva, aunque era antigua. Si la máquina puede hacer lo que hace un humano, qué queda del humano: eso era lo que se discutía. La pregunta reapareció después con la traducción automática y, más tarde, con los generadores de imágenes. Ahora vuelve con los modelos de lenguaje que escriben, resumen, programan y conversan con quienes los usan.

En cada vuelta del mismo debate se repite una operación intelectual que conviene mirar de cerca. El error no está en celebrar los avances técnicos ni en temer sus consecuencias, sino en aceptar sin examen la premisa que organiza el debate: que hacer algo equivale a ser algo. Según esa premisa, la función agota la entidad y el parecido en el resultado autoriza a concluir una identidad en el origen. La premisa es falsa por una diferencia estructural que ninguna mejora del rendimiento puede saldar. Las razones de esa falsedad, como veremos, no son sentimentales ni religiosas, sino que conciernen a esa diferencia.

Conviene precisar de qué hablamos cuando hablamos de imitar, para poder entender el alcance de esa diferencia. Un sistema entrenado sobre millones de textos aprende regularidades estadísticas, como las palabras que tienden a seguirse. Aprende también qué estructuras sintácticas aparecen juntas y qué registros corresponden a los distintos contextos de uso. El resultado de ese aprendizaje puede ser asombroso y hasta conmovedor. Negar el alcance de esos resultados sería, por eso, una necedad. Pero ese asombro ante el resultado no debe confundirse con el diagnóstico de aquello que lo produce.

El lingüista estadounidense Noam Chomsky sostuvo, en Estructuras sintácticas (1957), que la capacidad lingüística humana no se explica por acumulación de asociaciones. Se explica por una competencia generativa que produce oraciones nuevas a partir de un conjunto de reglas abstractas. Los modelos actuales operan en el nivel de la performance observable, no en el de la competencia que la produce. Esa distinción está lejos de ser un tecnicismo académico sin consecuencias para el debate. Separa la simulación del rendimiento de la posesión de la facultad que lo produce.

Hay un ejemplo sencillo que ayuda a ver con claridad esa diferencia entre la simulación y la facultad. Imaginá un actor entrenado para imitar la manera en que un cirujano entra a un quirófano. Se lava las manos, se pone los guantes, mira el monitor y da indicaciones al equipo. Si la imitación es buena, cualquiera que observe desde el pasillo creerá que está frente a un cirujano. Pero si en ese momento alguien necesita una operación de verdad, el actor no la puede hacer. Su incapacidad no proviene de una falta de ensayo ni se resuelve ensayando más. El actor nunca poseyó aquello que la imitación copiaba en su entrada al quirófano.

Con los modelos de lenguaje pasa algo análogo, aunque el efecto sea más difícil de percibir. El rendimiento observable cubre casi todo lo que solemos ver del lenguaje. Cubre la respuesta correcta, el resumen útil y la frase bien construida. Lo que no cubre es la comprensión que esas operaciones suponen cuando las hace una persona. Esa comprensión aquí no está ni puede estar, porque no hay un sujeto que comprenda.

La objeción obvia es que esta distinción descansa en la introspección. Descansa en una sensación de comprender que no puede verificarse desde afuera. Se trata de una objeción seria que merece una respuesta igualmente seria. El filósofo estadounidense John Searle propuso en Actos de habla (1969) y luego en Intencionalidad (1983) una manera de

abordarla. La mente posee estados intencionales que son sobre algo, estados que tienen un contenido y una dirección, y esa propiedad no se reduce a la disposición a emitir ciertas respuestas.

Un sistema puede estar diseñado para responder como si comprendiera sin tener ningún estado sobre nada. Es lo que hace un termostato, diseñado para encender la calefacción cuando baja la temperatura pero que no cree que haga frío. La diferencia entre el termostato y la persona que tiene frío no se mide en complejidad funcional. Se mide, en cambio, en la presencia o ausencia de un estado subjetivo en cada uno de ellos.

En el mismo sentido apunta la distinción que el filósofo australiano David Chalmers planteó en La mente consciente (1996) entre los problemas fáciles y el problema difícil de la conciencia. Los problemas fáciles se refieren a las funciones que intervienen en el procesamiento de la información y la conducta. Preguntan cómo se procesa la información, cómo se integra y cómo se controla la conducta. El problema difícil es por qué todo ese procesamiento viene acompañado de experiencia, de algo que se siente desde adentro. Esa pregunta no se responde mejorando el rendimiento, porque este es precisamente lo que se puede replicar sin la experiencia. Un modelo de lenguaje que describe el dolor con precisión puede no sentir nada mientras lo describe. Esa asimetría entre describir y sentir no se cierra con más datos ni con más parámetros. Se abre o se cierra en otro lugar, fuera de esa mejora del rendimiento.

Tal vez el malentendido de fondo sea metodológico y provenga de la manera en que la ciencia cognitiva heredó del conductismo la costumbre de definir los fenómenos por sus manifestaciones observables. Si la inteligencia se define como la capacidad de resolver problemas, un sistema que los resuelve es inteligente por definición. Pero esa manera de hablar, fecunda durante décadas, oculta una ambigüedad. Hay dos

cosas distintas que llamamos con el mismo nombre al hablar de inteligencia. Confundirlas lleva a concluir identidades que no existen entre esas dos cosas, aunque compartan la denominación.

La inteligencia como conjunto de capacidades funcionales puede replicarse, y de hecho se replica en los sistemas artificiales, aunque también puede entenderse como vida mental, como experiencia de estar resolviendo algo desde la posición de un sujeto. En ese sentido, no es una capacidad funcional más entre otras, sino el modo de habitar las capacidades que se poseen. La primera es observable desde afuera; la segunda solo existe desde adentro.

El filósofo húngaro Michael Polanyi desarrolló en La dimensión tácita (1966) una idea que ilumina este punto desde otro ángulo. Sostenía que buena parte de lo que sabemos no puede formularse explícitamente mediante un conjunto de proposiciones. El conocimiento se transmite muchas veces por inmersión en una práctica más que por reglas codificadas. Un aprendiz de violín no se vuelve violinista leyendo las instrucciones, sino tocando con alguien que toca mejor y ajustando su cuerpo en función de un saber que no se deja traducir del todo a proposiciones.

Si eso vale para habilidades manuales, vale también para el ejercicio del juicio. Cuando alguien evalúa si una respuesta es pertinente, si un texto es honesto, si un silencio es respetuoso, ejerce una facultad que no sigue un algoritmo explícito y se apoya en una historia personal irrepetible. Un modelo puede producir respuestas que aciertan esas evaluaciones, pero no puede juzgar porque no tiene nada en juego en el juicio.

La distinción entre imitar funciones y crear se vuelve más nítida cuando examinamos el concepto de creación. Ese concepto suele arrastrar una carga romántica que conviene descartar al examinarlo. Así evitamos que la discusión se pierda en elogios al genio. Crear no significa

inventar de la nada ni producir algo nunca visto por quienes reciben esa producción. Significa producir algo a partir de una decisión situada, con motivos, con historia, con un autor que responde por lo que hizo. Cuando un modelo genera un poema, no hay nadie que responda por él como autor de lo escrito. Esa ausencia es constitutiva de la producción del modelo y no representa un accidente que pueda corregirse.

La responsabilidad es una relación entre un sujeto y su acto. Sin un sujeto que realice ese acto, no hay relación y solo queda el efecto. Se puede atribuir el texto a quien lo pidió o al desarrollador que entrenó el modelo. También se puede atribuir a la empresa que lo puso en circulación. Cada una de esas atribuciones tiene consecuencias jurídicas y morales diferentes de las de las otras. Ninguna convierte al modelo en autor, porque el acto de escribir no ocurrió en él como decisión.

El argumento no pretende negar que los sistemas artificiales transformen el trabajo intelectual con consecuencias profundas para las personas. Las tienen y las tendrán, y negarlo sería negar la evidencia de esas consecuencias sobre sus vidas. Un traductor que ve reducida su tarea a revisar lo que un modelo produjo en segundos está frente a un problema material, cuyo alcance no puede reducirse a una cuestión teórica.

La respuesta adecuada a ese problema es discutir cómo se reparte lo que el modelo produce, quién cobra por eso, quién queda afuera y qué tipo de trabajo se vuelve prescindible, en lugar de discutir si comprende. Esa discusión es urgente y no se resuelve invocando la dignidad del ser humano en abstracto, sino con instituciones, regulaciones y formas de organización que decidan qué lugar ocupan las personas. El sistema técnico en el que deben decidir ese lugar las desplaza en algunas funciones y las necesita en otras.

Al principio hablábamos de una dignidad ontológica de la persona que no depende de sus funciones. Esa dignidad se entiende mejor si la separamos del rendimiento que pueda alcanzar. Afirmarla no significa

decir que la persona hace mejor que la máquina aquello que la máquina hace. En muchísimas tareas la persona hace peor y va a seguir haciendo peor. Significa que la persona no vale por lo que hace, cualquiera sea su rendimiento. Ninguna medición de ese rendimiento puede capturar el tipo de consideración que le debemos.

Un ser humano que no produce nada, que no resuelve ningún problema, que no aporta ninguna utilidad medida, sigue siendo alguien a quien no se puede instrumentalizar sin más. Ese principio tiene una consecuencia directa sobre el debate que nos ocupa y sobre la manera de plantearlo. En el terreno ético, se formula como el imperativo de tratar a la humanidad como fin y nunca solo como medio. Si el valor de la persona no depende de su función, que una máquina cumpla mejor esa función no la desplaza en el plano del valor. Sí la desplaza, en cambio, en el plano del empleo y de la organización social.

El filósofo alemán Immanuel Kant formuló ese imperativo en la Fundamentación de la metafísica de las costumbres (1785). La formulación es tan conocida que a veces se cita sin pensar en sus implicaciones. Podemos tratar a otra persona solo como medio para nuestros fines. Al hacerlo, la tratamos como si su valor dependiera de su utilidad. Ese trato es lo que Kant consideraba incompatible con la dignidad que corresponde a la persona.

La consecuencia para el problema de la inteligencia artificial es que la pregunta por el reemplazo concierne al estatus de las personas, antes que a sus capacidades para realizar una tarea. Que un modelo haga mejor una tarea no modifica el estatus de las personas que la hacían. Modifica el sistema de distribución del trabajo y del ingreso en una sociedad. Esa modificación puede ser justa o injusta según cómo se organice la distribución. Confundir el plano del estatus con el plano de la función lleva a dos errores que resultan simétricos. El primero es creer

que porque la máquina imita, la persona deja de valer por lo que es. El segundo es creer que porque la persona vale, la máquina no puede hacer nada parecido a lo que ella hace.

La confusión tiene raíces culturales que son más antiguas que la informática y reaparecen ante cada reemplazo técnico. Cada vez que una técnica reemplaza una habilidad humana, se repite el mismo ritual: primero el pánico, después la adaptación, después la nostalgia por lo perdido. La fotografía disparó el temor de que la pintura dejara de tener sentido como práctica humana. Lo que ocurrió fue que la pintura se corrió hacia donde la fotografía no llegaba con sus posibilidades. Eso no consuela a los retratistas que perdieron su clientela con la aparición de la fotografía. Pero indica que la frontera entre lo imitable y lo propio se desplaza sin desaparecer.

Algo parecido está ocurriendo ahora con la producción de textos. La capacidad de producir textos plausibles sobre temas conocidos se está volviendo barata. Con eso se vuelven prescindibles ciertas tareas que hasta hace poco sostenían empleos enteros en ese campo. El modelo no comprende lo que escribe, por más plausible que resulte su texto. Por eso, la pregunta interesante sobre el oficio no pasa por esa comprensión. Lo que interesa es qué queda del oficio de escribir cuando su parte más mecánica se automatiza.

Lo que queda, si uno mira con cuidado la historia de otros oficios, es lo que nunca fue mecánico del todo. Queda la decisión sobre qué decir, que no se deduce de los datos disponibles. Queda la apuesta sobre a quién hablarle, que supone un juicio sobre el presente desde el cual se escribe. Queda la responsabilidad por lo dicho, que solo puede cargar quien podría haber dicho otra cosa al escribir. Un modelo no decide qué decir porque no tiene nada que perder si dice una cosa u otra. No elige a quién hablarle porque no tiene interlocutores, sino entradas que recibe y a las que responde. Tampoco responde por lo dicho, porque no hay nadie ahí que pueda hacerse cargo de esa respuesta.

Esas tres cosas, la decisión, la apuesta y la responsabilidad, son lo que la máquina no imita, porque imitar y crear pertenecen a órdenes distintos, y no porque le falte potencia. La imitación consiste en copiar el resultado de una producción previa, tomada como modelo de aquello que se busca reproducir. La creación produce ese resultado desde un sujeto que se juega en él.

El contraste se ve con más claridad si pensamos en lo que significa tener un cuerpo y una historia. Un modelo no nació en ningún lado, no creció en ningún idioma, no aprendió a hablar mirando a alguien a los ojos. No tiene infancia ni memoria vivida, ni tiene nada que recordar porque no vivió nada que pudiera recordar. Cuando produce un texto sobre la pérdida, no hay pérdida en su pasado que forme parte de su historia. Cuando produce un texto sobre el amor, tampoco hay nadie que haya amado detrás de esas palabras.

La ausencia no es un detalle biográfico que se pueda suplir con más datos sobre la pérdida. Lo que falta es la pérdida misma, que esos datos no pueden suplir. Eso que falta da a un texto escrito por alguien sobre algo que le pasó un peso particular. Un texto generado no tiene ese peso, aunque sea más pulido, más correcto o más eficaz que el otro.

Hay quienes responden que el peso del testimonio no es un criterio literario, y tienen razón al señalarlo. Se puede escribir una gran novela sobre algo que no se vivió, y hay ejemplos memorables de eso. Pero el argumento no depende de que la literatura tenga que ser autobiográfica para alcanzar ese valor. Depende de que la escritura, en cualquier registro, supone una posición desde la cual se escribe sobre algo. Esa posición no es una función del texto, sino de quien lo escribe desde su propia vida. Un novelista puede inventar una vida que no vivió sin que eso contradiga el argumento. Lo hace desde la suya, desde sus obsesiones y sus deudas con el mundo. Un modelo no inventa una vida porque no tiene desde dónde hacerlo con lo que produce. Produce una combi-

nación de marcas que se leen como si alguien hubiera inventado algo a través de ellas. Esa lectura es el efecto que produce el modelo, pero el efecto no es la causa que lo produjo.

La consecuencia práctica de este razonamiento no es rechazar el uso de modelos generativos en el trabajo. Eso sería tan absurdo como rechazar el uso de calculadoras porque no entienden la aritmética que permiten resolver. La consecuencia es distinguir los usos según aquello que se pone en juego. Usar un modelo para revisar la sintaxis de un texto, para generar variantes de un párrafo, para explorar combinaciones de ideas es una manera legítima de trabajar, y quien lo haga sin culpa hace bien. Usarlo para escribir aquello que después se firma como propio plantea otra cuestión, vinculada con la atribución de lo escrito. Con ese uso cambia la atribución del acto de escribir el texto. Ahí se está atribuyendo a un sujeto un acto que no tuvo lugar como decisión suya. Por eso la cuestión que plantea esa atribución pertenece al terreno ético y no al técnico. La frontera no pasa por el instrumento, sino por la atribución que se hace de lo que produce, de modo que podés usar la máquina todo lo que quieras; lo que no podés es pretender que la máquina sea vos.

Esa última frase suena a consigna, y conviene desarmarla antes de que se convierta en una fórmula. Lo que está en juego no es una defensa de la autenticidad entendida como pureza de lo escrito. Esa pureza no existe y nunca existió en la escritura de ningún autor. Todos escribimos con lo que leímos, con lo que nos enseñaron, con las fórmulas de nuestra época. Lo que está en juego es más modesto y más firme que esa defensa de la pureza. El acto de escribir, cuando alguien lo firma, supone un sujeto que responde por él. Si ese sujeto delega la producción entera en un sistema que no responde, la firma se vuelve una ficción jurídica. El texto se convierte, bajo esa firma, en una mercancía sin dueño que responda por él. Se trata de un problema de responsabilidad, cuyo alcance no constituye una catástrofe metafísica para la con-

dición humana. Los problemas de responsabilidad se resuelven con reglas claras sobre quién responde por qué, no con invocaciones a la esencia humana.

El capítulo podría terminar acá, después de estas consideraciones sobre la responsabilidad por lo escrito. Pero conviene agregar una nota sobre el modo en que este debate se está dando en la Argentina. Las discusiones abstractas suelen esconder las condiciones concretas en que se producen y desde las cuales se habla. Un país que discute el reemplazo tecnológico del trabajo intelectual mientras tiene un sistema científico diezmado y una educación pública en crisis corre el riesgo de librar la discusión en el plano equivocado. La pregunta por la dignidad ontológica de la persona es la que nos ocupó en estas páginas. Esa pregunta no se resuelve en el aula ni en el laboratorio de un país. Pero se vuelve abstracta si no se sostiene sobre instituciones que la hagan efectiva en la vida social.

Una sociedad que no paga por pensar difícilmente pueda defender el valor del pensamiento cuando una máquina lo abarata. Esa tensión, entre el argumento filosófico y la condición material, constituye el tema mismo, visto desde acá, antes que un agregado al tema.

Lo que queda, después de todo el recorrido, es una distinción que ninguna novedad técnica va a disolver. No depende de lo que las máquinas puedan hacer sino de lo que las personas son. La máquina imita, y va a imitar cada vez mejor y en más terrenos. Sus resultados, en muchas tareas, superarán a los que pueda alcanzar cualquier persona. La persona vive y, desde esa vida, se distingue de la máquina. Su vida no es un rendimiento que se pueda optimizar ni una función que se pueda reemplazar por otra. Es la condición desde la cual cualquier rendimiento y cualquier función tienen sentido para quien los realiza. Esa asimetría entre imitar y vivir es lo que un ensayo como este puede

apenas señalar. Es lo que conviene seguir pensando cuando la próxima novedad técnica vuelva a plantear la pregunta de siempre con una urgencia que parecerá nueva.

CAPÍTULO 5

# El que crea y el que repite

Cuando se discute el reemplazo del trabajo humano por máquinas, la conversación suele atascarse en una pregunta mal formulada. La pregunta gira alrededor de capacidades técnicas que todavía no existen. Esa confusión impide ver el problema real, que ya está sobre la mesa desde hace décadas.

La técnica avanza a un ritmo que ninguna institución logró igualar, mientras el Estado mira sin herramientas. Las empresas que la desarrollan deciden en qué se convierte y en qué no. El ciudadano espera noticias sobre su propio futuro sin poder intervenir en la discusión; ese desfase entre la velocidad del cambio técnico y la lentitud de las respuestas políticas vuelve urgente entender algo. ¿Qué hace exactamente una máquina cuando la ponés a trabajar, si de esa respuesta depende casi todo lo demás?

Según una intuición muy extendida, el capitalismo ya reemplazó trabajadores antes sin que el mundo se terminara. Esta vez va a pasar lo mismo, porque la historia siempre repite sus ciclos con ropaje nuevo. Esa intuición tiene una parte de verdad y una parte de trampa que conviene distinguir.

Los telares mecánicos del siglo XVIII destruyeron el oficio de los tejedores ingleses. La mecanización agrícola vació los campos europeos y americanos durante el siglo XX. En cada uno de esos episodios hubo sufrimiento real y migraciones forzadas. Hubo también generaciones que no recuperaron nunca el nivel de vida de sus padres. Nadie que se tome en serio la historia económica puede minimizar ese costo humano, presente en cada transición.

Pero el razonamiento tiene un problema estructural que conviene mirar de cerca. Repite un error lógico que ya cometieron los contemporáneos de cada revolución industrial anterior. Compara el trabajo que la máquina destruye con el trabajo que la máquina misma supone. No se pregunta quién hace ese trabajo nuevo ni bajo qué condiciones.

El argumento clásico persiste porque se apoya en una observación que suena razonable. Cuando aparece una tecnología que ahorra trabajo, alguien tiene que fabricarla, instalarla, repararla y operarla. Según ese razonamiento, esas tareas nuevas son las que absorben a los trabajadores desplazados. El problema es que trata la creación de empleo como una consecuencia automática de la destrucción. En realidad, constituye un proceso contingente que depende de decisiones políticas, de la estructura de propiedad de los medios de producción y de la capacidad de organización de los que pierden.

La técnica por sí sola no garantiza nada, porque una máquina ejecuta operaciones previamente definidas por alguien que ya sabía hacerlas. Esa distinción entre ejecutar y definir es la que separa el reemplazo real del reemplazo imaginario.

Vale la pena detenerse en un caso concreto para ver cómo funciona esa distinción en la práctica. Una empresa de software reemplaza a diez programadores junior por una herramienta de generación automática de código; la herramienta no programa nada por sí sola: fue entrenada con millones de líneas escritas por programadores humanos durante décadas. El output que produce consiste en una recombinación estadística de esas líneas. La herramienta carece de comprensión del problema que se está resolviendo. Tampoco comprende el contexto donde va a funcionar el código producido cuando alguien lo incorpore al sistema.

Un programador con experiencia tiene que revisar cada línea, adaptarla al sistema existente y decidir qué partes del output son utilizables y cuáles introducen errores sutiles que solo se manifiestan meses después, en producción, cuando el costo de arreglarlos es enorme. La máquina desplazó el trabajo de programar hacia una tarea nueva: auditar y corregir lo que produce. Esa tarea nueva requiere un conocimiento más profundo del que requería la tarea original, no menos.

El patrón que se repite es ese desplazamiento hacia arriba en la calificación. Aparece en casi todos los sectores donde la automatización avanzó de verdad. Los cajeros automáticos obligaron a los empleados bancarios a especializarse en venta de productos financieros. Mientras tanto, el manejo de efectivo se volvía una tarea marginal. El número total de empleados bancarios se mantuvo estable durante décadas, aunque su composición cambió por completo. Los que no pudieron reconvertirse quedaron afuera de ese proceso sin red de contención alguna.

La máquina reemplazó una función específica del trabajador y dejó al trabajador mismo frente a la exigencia de convertirse en otra cosa. En esa exigencia de transformación es donde se juega el verdadero drama social del reemplazo.

Ahora bien, al plantear esto aparece una objeción que conviene enfrentar de frente. Tiene más fuerza de la que sus defensores suelen darle al presentarla. Si la máquina solo recombina lo que ya existe, dice el argumento, entonces en algún momento va a agotar lo recombinable o va a producir combinaciones cada vez más pobres. Ese límite es el que garantiza que el trabajo humano creativo nunca desaparezca del todo.

El problema con esa objeción es que subestima la escala del material que las máquinas tienen disponible. La cantidad de texto, imagen, código y sonido que la humanidad produjo y digitalizó en los últimos treinta años es tan vasta que ninguna máquina podría agotarla en el hori-

zonte de tiempo que nos importa. La recombinación puede seguir produciendo resultados útiles durante mucho más tiempo del que cualquier trabajador necesita para jubilarse. El límite de la máquina reside en que no sabe por qué elige un material y no otro.

Ese «por qué» es la cuestión central y merece un desarrollo cuidadoso. Al abordar esa cuestión, la mayoría de los análisis se vuelven confusos. Un arquitecto decide cómo orientar una casa respecto del sol por razones que puede comprender; no lo hace porque en su dataset haya más casas orientadas de una manera que de otra. Lo hace porque entiende que el cliente va a vivir ahí y que el verano es caluroso. Entiende también que la luz de la tarde en el invierno es distinta de la luz de la mañana, y que hay un presupuesto que no admite cualquier solución.

Esa comprensión del problema particular, con sus restricciones particulares, no está en ningún dataset. La comprensión se construye en el momento de enfrentar ese problema particular. La máquina puede tener acceso a millones de planos y detectar entre ellos numerosos patrones estadísticos. Pero decidir qué hacer con este cliente, en este terreno, con este dinero, es un acto que ninguna estadística puede realizar por sí sola.

Hay una tradición filosófica que pensó este problema con una claridad que todavía nos sirve. Gilbert Ryle, en El concepto de lo mental (1949), distinguió entre el conocimiento proposicional y el conocimiento procedimental. El primero consiste en saber que algo es el caso; el segundo, en saber cómo hacer algo. La distinción parece trivial hasta que uno intenta escribir las instrucciones completas para atar los cordones de los zapatos. Ahí descubre que ninguna lista de proposiciones alcanza para transmitir la habilidad que exige esa tarea.

Michael Polanyi, en La dimensión tácita (1966), llevó más lejos la idea que planteaba esa distinción. Mostró que todo conocimiento explícito descansa sobre un fondo de conocimiento tácito que no puede explici-

tarse sin residuo; ese residuo es precisamente lo que distingue a alguien que sabe hacer algo de alguien que solo puede describirlo. Las máquinas actuales operan en el terreno de lo proposicional, donde su trabajo consiste en recombinar descripciones. Por eso producen resultados que se parecen a lo que un humano haría. Sin embargo, no son lo que un humano hace cuando enfrenta un problema que nadie enfrentó antes.

Podés verlo en la práctica cuando una empresa intenta usar un sistema automático para tareas que requieren criterio. El sistema funciona bien mientras los casos se parecen a los del entrenamiento. Cuando aparece un caso atípico, el sistema falla de manera sistemática. Ese es exactamente el caso donde el criterio humano se vuelve indispensable para enfrentar el problema. Un médico con treinta años de experiencia no diagnostica mejor que una máquina entrenada con historias clínicas porque tenga acceso a más datos. Diagnostica mejor porque sabe qué preguntas hacer cuando los datos disponibles no cierran entre sí; esa capacidad de formular la pregunta correcta frente a la anomalía es lo que ninguna máquina aprendió todavía a hacer. Se trata de una habilidad que se construye enfrentando casos reales, sin encerrar ningún misterio metafísico. Por eso no se puede extraer de un corpus de textos, por más grande que sea.

Sería un error grave leer todo esto como un argumento según el cual la automatización es inofensiva. Lo que se sigue es que el reemplazo de trabajadores por máquinas solo es posible cuando el trabajo que hay que hacer ya fue reducido a una serie de operaciones que se pueden especificar de antemano. Esa reducción la hace el capital cuando reorganiza el proceso productivo para que pueda ser automatizado.

Antes de que una máquina reemplace a un trabajador, alguien tiene que haber diseñado un sistema en el que ese trabajador sea reemplazable. Ese diseño es un acto humano con responsables identificables, aunque rara vez se los identifique en la discusión. La técnica no reem-

plaza nada por sí sola: la organización del trabajo vuelve reemplazable lo que antes requería criterio. Esa organización responde a decisiones de inversión que podrían haber sido distintas de las que se tomaron.

Ese punto permite entender por qué el reemplazo avanza más rápido en algunos sectores que en otros. No avanza donde la tarea central es crear, porque crear exige enfrentar un problema que todavía no tiene solución. Ningún corpus previo puede contener la solución de un problema que no existía antes de ese momento. Avanza donde una organización ya descompuso la tarea en pasos estandarizados. Esa organización decidió que la creatividad del trabajador era un costo y no un activo; esa decisión precede a cualquier máquina que después se incorpore para ejecutar los pasos del proceso. Durante el siglo XX, los sistemas de gestión redujeron el trabajo de oficina a procedimientos repetibles. Fueron el antecedente necesario de los sistemas automáticos que hoy ejecutan esos procedimientos. Sin esa reducción previa, ninguna herramienta habría podido hacer nada con las tareas que ahora ejecuta. La automatización es la consecuencia de una manera de organizar el trabajo, en lugar de ser su causa.

Si eso es cierto, entonces la pregunta política del momento cambia, porque las máquinas no reemplazan a nadie por sí solas. La pregunta es quién decide qué trabajos se vuelven reemplazables, con qué criterio y en beneficio de quién. Para responderla hay que hablar de poder, de propiedad y de quién tiene la autoridad para reorganizar la vida de otros. Las capacidades de cómputo y las arquitecturas de modelos no ofrecen una respuesta técnica a esa pregunta. Sobre esas cuestiones las máquinas no opinan, porque la opinión exige una posición en el mundo que ninguna herramienta tiene.

Un caso ilustra esa diferencia con una nitidez que vale la pena conservar. La traducción automática alcanzó un nivel que sorprende a cualquiera que haya visto su evolución en los últimos veinte años. Sin embargo, los traductores literarios no desaparecieron, mientras sí desapa-

recieron los traductores de manuales técnicos, de contratos repetitivos y de documentación corporativa. Son precisamente las tareas donde el texto original no tiene estilo propio. En esas tareas, cualquiera con competencia lingüística suficiente podría producir el mismo resultado.

La máquina reemplazó la parte de la traducción que no requería ninguna decisión estética. Tampoco requería una lectura del contexto cultural en el que el texto va a circular. Para traducir poesía, en cambio, el trabajo de un traductor sigue siendo indispensable. Su trabajo consiste en tomar decisiones que no están contenidas en ningún corpus bilingüe; el resultado de esas decisiones se evalúa por su capacidad de producir un efecto en un lector concreto. Su parecido estadístico con otras traducciones no permite evaluar lo que esas decisiones producen en ese lector.

Ese mismo patrón aparece una y otra vez cuando uno mira los datos con atención en lugar de mirar los titulares. En la última década se hicieron estudios sobre el impacto laboral de la automatización. El cuadro que muestran es más matizado que el de la discusión pública. La destrucción se concentra en tareas rutinarias, mientras la creación se concentra en tareas que requieren juicio. El saldo neto depende mucho más de las políticas de reconversión que de la tecnología disponible.

David Autor, un economista del MIT, estudió el fenómeno durante veinte años y presentó sus resultados en un trabajo de 2015. Allí mostró que la polarización del empleo en Estados Unidos se explica mejor por la desaparición del trabajo rutinario de calificación media que por cualquier efecto uniforme de la automatización. Ese patrón había empezado mucho antes de que existieran las herramientas actuales. Esas herramientas son las que hoy ocupan el centro de la discusión. La tecnología aceleró una tendencia que ya estaba en marcha y le dio una forma nueva, sin originarla.

Si querés encontrar el punto donde el reemplazo se vuelve real, tenés que buscar una combinación de tres factores. Esos factores rara vez aparecen juntos en el proceso de reemplazo. Primero, una tarea descompuesta en pasos estandarizados; segundo, un sistema de propiedad que concentra los beneficios de la automatización en pocas manos. Tercero, una ausencia de poder sindical o regulatorio capaz de exigir que los beneficios se distribuyan. Cuando los tres coinciden, el reemplazo avanza rápido y los que pierden no tienen forma de defender lo que tenían. Cuando falta alguno de los tres, el proceso se frena, se vuelve más lento o toma una dirección distinta. Eso muestra que la técnica no determina nada por sí sola. La técnica siempre opera dentro de un entramado institucional que decide qué se hace con ella.

La discusión sobre inteligencia artificial generativa domina la conversación pública desde hace un par de años. Esa discusión ofrece un caso especialmente claro de la confusión que estamos examinando. Mezcla tres cosas que conviene separar para entender qué aporta cada una al clima de la discusión. Por un lado están las capacidades reales de los sistemas, notables en tareas de reconocimiento de patrones y de generación de texto plausible. Se estancan o fallan cuando se les pide razonamiento de varios pasos con información que no está en el corpus. Por otro lado está el marketing de las empresas que venden esos sistemas y tienen un interés obvio en exagerar sus capacidades. Su valuación depende de la percepción de que están a punto de reemplazar el trabajo humano. Por último está la disposición de los empleadores a usar cualquier excusa tecnológica para reducir costos laborales. Esa disposición es una constante histórica independiente de la tecnología que se encuentra disponible en cada momento. La combinación de estos tres factores produce un clima de inevitabilidad que no resiste el análisis. Ese clima funciona políticamente porque hace que la resistencia parezca inútil.

En esta discusión hay que recuperar la distinción entre ejecutar y decidir, más antigua que la computadora. La filosofía política del siglo XX pensó esa distinción con bastante precisión al examinar ambos actos. Ejecutar una tarea es aplicarle un procedimiento conocido a un caso que cae dentro de los límites para los que ese procedimiento fue diseñado. Decidir es determinar cuál es el procedimiento adecuado para un caso nuevo, o establecer que ninguno de los existentes sirve. Cuando ninguno de los procedimientos existentes sirve, decidir exige inventar uno nuevo. También puede consistir en juzgar que el caso cae fuera de los límites y que aplicar el procedimiento conocido produciría un daño.

Las máquinas ejecutan, y ejecutan cada vez mejor dentro de los límites que se les fijan. Pero los límites y el juicio sobre cuándo atravesarlos siguen siendo actos humanos. Ninguna máquina puede realizar esos actos sin que alguien los haya programado antes. Ese «alguien» es el que decide qué trabajo vale la pena preservar y qué trabajo puede desaparecer.

Esa distinción explica la elección del título que lleva este libro. El que crea y el que repite son dos figuras distintas dentro del trabajo humano. La discusión sobre automatización se vuelve inteligible solo cuando se entiende qué tipo de trabajo hace cada una. El que repite puede ser reemplazado por una máquina siempre que su repetición ya haya sido reducida a procedimiento. Ese reemplazo es real y tiene consecuencias materiales sobre la vida de millones de personas. Ese reemplazo no se desactiva con argumentos sobre la creatividad humana. El que crea, en cambio, no puede ser reemplazado, porque su tarea consiste en hacer algo que no estaba en ningún corpus previo. Esa imposibilidad no se debe a un don misterioso: ningún corpus puede contener lo que todavía no existe. La máquina que intenta hacer ese trabajo solo puede recombinar aquello que ya está disponible. Por eso el resultado se parece a la creación sin serlo. Del mismo modo, una fotografía se parece a lo que retrata sin ser la cosa retratada.

Esa distinción no debe usarse como un consuelo para los que pierden el trabajo a causa de la automatización. Al contrario, es la base de una política que se toma en serio el problema en lugar de disolverlo en la resignación tecnológica. Si el reemplazo solo avanza donde el trabajo fue previamente reducido a procedimiento, entonces hay margen para intervenir en el proceso de reducción. Hay margen para exigir que las decisiones sobre qué se automatiza se tomen con participación de los trabajadores afectados. Hay margen para defender los oficios que requieren criterio y para reconvertir a los que ya no son necesarios. Ese margen no existe si uno acepta la premisa de que las máquinas reemplazan por sí solas. Bajo esa premisa, cualquier intervención parece un intento de detener la marea. Esa marea resulta de decisiones humanas que se podrían haber tomado de otra manera. Por eso la política del trabajo sigue teniendo sentido en la era de la automatización.

Lo que queda por hacer en los capítulos que siguen es examinar en detalle cómo se produce esa reducción del trabajo a procedimiento en distintos sectores, con qué mecanismos, con qué resistencias y con qué consecuencias. Cada oficio que se automatiza tiene una historia particular que permite leer las decisiones que lo volvieron reemplazable. En esa misma historia se pueden leer las alternativas que se descartaron. Mirar esas alternativas permite entender que el presente no era inevitable y que el futuro tampoco lo es. Examinar las alternativas descartadas en cada oficio no constituye un ejercicio nostálgico. El que crea sabe algo que el que repite no sabe, y esa diferencia, más que cualquier avance técnico, es lo que decide qué trabajos sobreviven y qué trabajos desaparecen.

CAPÍTULO 6

# Los señores tecnofeudales

Hay una escena que Varoufakis repite en distintas conferencias desde que publicó Tecnofeudalismo (2024, junto con la edición castellana de Deusto), y conviene tenerla a mano, porque organiza buena parte de esta discusión. Cuenta que, en el capitalismo clásico, la riqueza la producía el capitalista industrial. Ese capitalista era el dueño de las máquinas y de la fábrica donde se trabajaba. Ese dueño tenía un problema: necesitaba trabajadores que quisieran vender su fuerza de trabajo. Para conseguirlo, debía pagarles lo suficiente como para que volvieran al día siguiente. El tecnofeudalismo rompe esa dependencia, porque quien controla el terreno donde ocurre la actividad económica ya no necesita producir nada. Puede extraer renta de cualquiera que quiera estar ahí, sin obligación de sostener a nadie. La plataforma funciona como un territorio, con un administrador que cobra peaje a quienes entran. Ese administrador no invierte en el suelo sobre el que ejerce su control.

La tesis central de Varoufakis reaparece en la economía política clásica con otros nombres, y él mismo la resume así: vivimos un tecnofeudalismo donde el capital dejó de ser productivo para volverse rentista. Ricardo ya había distinguido el beneficio del capitalista de la renta del terrateniente en sus Principios de economía política y tributación (1817). Había señalado que, cuando la tierra escasea, el dueño del suelo se apropia de una parte creciente del producto. Esa apropiación ocurre sin que el propietario aporte trabajo ni capital al proceso productivo. Vista con cuidado, la operación de Varoufakis traslada esa vieja figura del terrateniente al dueño de la infraestructura digital. La diferencia es que la tierra ahora es un entorno construido que se vuelve escaso por efectos de red. Su escasez, por lo tanto, no corresponde a la de un recurso natural limitado.

El dato como tierra constituye la primera pieza del argumento. No hablo de los datos personales en el sentido del debate sobre privacidad de los años noventa. Ahí el problema era que una empresa supiera tu número de teléfono o tu dirección. Hablo de algo más estructural: cada interacción que dejás en una plataforma produce un registro que se acumula. Ese registro se cruza con otros y forma un yacimiento sobre el que después se construye cualquier servicio. El yacimiento tiene las propiedades económicas que Ricardo atribuía a la tierra en su análisis. Esas propiedades permiten entender el papel que cumple en la extracción de renta. Es finito en su porción más fértil y solo se reproduce si alguien lo trabaja. Además, rinde de manera desigual según dónde esté ubicado dentro de ese terreno digital. Los primeros en llegar a un mercado vertical construyen el suelo que después alquilarán a quienes vienen atrás.

Shoshana Zuboff describe el mecanismo con una precisión que no siempre se le reconoce en La era del capitalismo de la vigilancia (2019, Paidós). Llama excedente conductual a la materia prima que las plataformas extraen de la experiencia humana sin necesidad de compensarla, y ese excedente se transforma en productos predictivos que luego se venden a terceros interesados. A diferencia de la tierra agrícola, acá el suelo se genera mientras se lo explota. Cada usuario que entra deposita un poco más de material sobre el suelo existente. Ese material forma después la próxima capa del yacimiento que la plataforma explota. Estás trabajando para el terrateniente sin cobrar y sin saberlo, y encima le dejás tu huella como parte del alquiler.

La plataforma como territorio constituye la segunda pieza del argumento. Es donde la propuesta de Varoufakis se vuelve más discutible y más productiva al mismo tiempo. Decir que una plataforma es un territorio describe una situación jurídica y económica concreta, más allá de cualquier metáfora decorativa. El dueño de la infraestructura ejerce funciones que, en el Estado moderno, correspondían al poder soberano, porque fija las reglas de qué se puede decir y cobra impuestos en

forma de comisiones. También resuelve disputas a través de sus propios tribunales internos y expulsa a quien no cumple. Para esa expulsión aplica un procedimiento que no tiene apelación ante ningún juez externo. Uber, Airbnb, Amazon y Meta funcionan como jurisdicciones que compiten entre sí por atraer súbditos, además de operar como empresas.

Yanis Varoufakis insiste, en la misma obra, en que la renta tecnofeudal tiene una fuente específica. Proviene del dominio sobre un espacio que otros necesitan habitar para hacer cualquier cosa, en lugar de la plusvalía extraída al trabajador asalariado en el sentido marxista clásico. Un desarrollador que quiere llegar a los usuarios de iOS tiene que aceptar las condiciones de Apple. Estas incluyen una comisión de hasta el treinta por ciento sobre cada transacción realizada, mientras que un vendedor que quiere acceder a los compradores de Amazon tiene que pagar publicidad interna. Ese pago permite que su producto aparezca en los primeros lugares de la búsqueda. Es una renta transferida al dueño del mercado, en lugar de un costo de producción. La denominación de señores tecnofeudales que da título a este ensayo busca nombrar exactamente eso. Son propietarios de un paso obligado que cobran por dejar pasar, antes que capitalistas industriales que arriesgan su capital produciendo algo.

El contraargumento serio a esta tesis es que las plataformas sí invierten en la infraestructura que administran. Sin esa inversión, el territorio sobre el que ejercen su dominio ni siquiera existiría. Amazon construyó centros de datos enormes que consumen energía y requieren un mantenimiento permanente. Meta desarrolla sistemas de recomendación que insumen años de trabajo de ingeniería para funcionar. Google sostiene una red de servidores que ningún terrateniente del siglo XIX habría podido imaginar. Si la renta retribuye esa inversión, el tecnofeudalismo sería una variante del capitalismo con economías de escala muy marcadas. Desde ese punto de vista, no habría una ruptura con el sistema de acumulación anterior. Varoufakis responde que la inversión

inicial en infraestructura constituye una condición de entrada al mercado. La fuente del poder de mercado, en cambio, aparece una vez establecida la posición dominante. Entonces la renta se sostiene por efectos de red y no por la calidad del servicio prestado. Aunque los detalles sean discutibles, el punto de fondo se sostiene: la barrera que protege a estas empresas reside en la masa crítica de usuarios, que obliga a cualquier competidor nuevo a ofrecer algo desproporcionadamente mejor para desalojarlas. Esa barrera depende de los usuarios acumulados, antes que de una ventaja propiamente tecnológica.

Conviene precisar acá que la figura del señor tecnofeudal se superpone a la del capitalista financiero, sin sustituirla. Las plataformas cotizan en bolsa, se financian con deuda y recompran acciones, como empresas capitalistas convencionales. La diferencia está en el modo de acumulación. El capitalismo industrial clásico acumulaba reinvirtiendo en capacidad productiva; las plataformas lo hacen reinvirtiendo en control territorial. Compran competidores para eliminar alternativas y adquieren empresas adyacentes para ampliar la jurisdicción que administran. También destinan una parte creciente de sus ingresos a defenderse de regulaciones que podrían abrir el terreno controlado. Su acumulación avanza por extensión del dominio, en lugar de profundizar la productividad de ese terreno.

Cedric Durand propone una lectura complementaria en Tecnofeudalismo: crítica de la economía digital (2020, Caja Negra, traducción del original francés de 2020). Me parece más rigurosa que la de Varoufakis en un punto clave. Durand sostiene que la renta digital excede lo que proviene de la posición dominante. También surge de la capacidad de transformar el trabajo de los usuarios en valor sin reconocerlo como trabajo. Cuando subís una reseña a Amazon o respondés una pregunta en un foro que otra empresa monetiza, producís valor. Lo mismo ocurre cuando entrenás sin saberlo un modelo de lenguaje con tus correcciones. Cada una de esas actividades produce un valor que no aparece en ninguna cuenta de resultados como costo laboral, aunque las plata-

formas lo incorporen a lo que después pueden monetizar. La renta tecnofeudal sería entonces una forma de apropiación del trabajo gratuito de los usuarios. Abarcaría, además, el excedente del consumidor que queda atrapado en una plataforma de uso obligatorio.

Esta distinción importa porque define la naturaleza de la relación entre el usuario y el señor, porque, si el problema es solo de posición dominante, la solución regulatoria pasa por abrir el mercado y facilitar la competencia. Si consiste en apropiarse de trabajo no reconocido, abrirlo no alcanza, porque las nuevas plataformas harán lo mismo. La discusión tiene que pasar por qué tipo de trabajo estamos dispuestos a reconocer como tal. La legislación laboral argentina y la de casi todo el mundo carecen de una categoría para este trabajador. Produce valor sin contrato, sin horario y sin salario, fuera de las categorías laborales disponibles. Esa ausencia es funcional a la acumulación de renta en manos de los dueños del terreno.

Vale la pena mirar el caso argentino porque ilumina cosas que en el debate global se pierden. Mercado Libre, Globant y las fintech que dominan el mercado local funcionan con un modelo de plataforma. Combinan extracción de datos y posición dominante en un mercado vertical con captura de trabajo no remunerado de vendedores y repartidores. La empresa fundada por Marcos Galperin tiene una escala de terrateniente menor que Amazon, pero controla el paso obligado del comercio electrónico en el país con una eficacia que ninguna regulación logró limitar hasta ahora. La Comisión Nacional de Defensa de la Competencia intentó investigar prácticas restrictivas en 2021 y 2022. Ese intento no llegó a puerto y, mientras tanto, la posición de la empresa se consolidó. Un señor tecnofeudal de escala media sigue siendo un señor, cuyos súbditos dependen de su plataforma para vender. En este caso, esos súbditos son los comerciantes que necesitan acceder al terreno que controla.

En Brasil, el caso de Nubank y las fintech de pagos muestra una variante distinta. Ahí la plataforma construye el mercado al mismo tiempo que lo administra, en lugar de controlar uno preexistente. Cuando una empresa crea la infraestructura sobre la que después cobra peaje, resulta más difícil sostener la distinción entre inversión y renta. Esa dificultad le da mayor fuerza al contraargumento que se plantea frente a Varoufakis. Nubank invirtió en desarrollos tecnológicos propios que no existían antes y capacitó a sus usuarios. También formó un mercado que estaba subatendido por la banca tradicional. Cobrar por ese servicio no equivale exactamente a cobrar por dejar pasar a quien necesita entrar. La renta tecnofeudal aparece en la posición que adquiere la empresa una vez que el mercado se estabiliza. Los datos acumulados y los efectos de red obligan entonces a cualquier competidor a gastar fortunas para arrebatarle clientes.

La figura del señor tecnofeudal tiene una genealogía que arranca en la crítica política del siglo XX, antes de Varoufakis. Baran y Sweezy ya habían señalado esa tendencia del capitalismo avanzado en El capital monopolista (1966). El sistema generaba excedentes que no se reinvertían productivamente, sino que se absorbían en gastos de venta, publicidad y aparatos de control. Lo que llamaban excedente económico tenía ya algo de la renta que describe Varoufakis. Sin embargo, lo analizaban en un contexto donde la producción industrial seguía siendo el centro del sistema. La novedad del tecnofeudalismo consiste en el desplazamiento de la renta del margen al centro de la acumulación. A eso se suma la sustitución del Estado como garante último del orden por plataformas privadas con funciones cuasi soberanas.

Sobre este punto hay un debate que conviene mencionar porque todavía no está resuelto. La escuela de la regulación francesa sostiene que el capitalismo siempre generó formas híbridas donde renta y beneficio se combinan. En particular, esa posición aparece en las contribuciones de Robert Boyer en Économie politique des capitalismes (2015, La Découverte). Para Boyer, hablar de un nuevo modo de producción a

partir del tecnofeudalismo resulta exagerado. Lo que cambia es la configuración institucional del capitalismo, sin romper con la lógica del capital, de modo que, desde esa lectura, los señores tecnofeudales serían capitalistas con un poder de mercado excepcional, antes que señores feudales dotados de una lógica económica distinta. La discusión queda abierta y probablemente no se resuelva a corto plazo. Pero el vocabulario de Varoufakis nombra algo que las categorías heredadas del siglo XIX no capturan con comodidad.

Más allá de la etiqueta que se prefiera, hay algo que sí me parece indiscutible. La relación entre el dueño de la plataforma y el usuario difiere de la relación clásica entre capitalista y asalariado. El asalariado vendía su fuerza de trabajo a cambio de un salario durante su jornada laboral. Fuera de esa jornada, conservaba la propiedad de su persona frente a quien lo empleaba. El usuario de la plataforma deja, sin vender nada, un rastro que el dueño del terreno puede explotar indefinidamente. Esa explotación ocurre sin compensación y no tiene un límite horario ni territorial que la acote. Trabajás para el señor mientras dormís, porque el modelo predictivo construido con tus datos sigue funcionando aunque vos no estés conectado, prolongando la explotación más allá del tiempo de uso. La jornada laboral se disolvió en la vida entera y, con ella, la posibilidad de reclamar un afuera del trabajo.

Un detalle jurídico que merece atención es la cláusula de términos y condiciones que casi nadie lee. Esa cláusula funciona como el contrato de vasallaje contemporáneo entre la plataforma y sus usuarios. Cuando aceptás usar una plataforma, cedés derechos sobre tus datos y aceptás que las disputas se resuelvan en jurisdicciones extranjeras. Además, reconocés el derecho de la empresa a modificar el contrato sin contar con tu consentimiento. Por su asimetría, esa relación se parece más al contrato de adhesión del derecho medieval que al contrato libre entre iguales del derecho moderno, aunque adopte la forma de un acuerdo. Los tribunales argentinos han empezado a declarar abusivas algunas

de estas cláusulas en casos puntuales. Pero la dispersión de los fallos y la falta de una doctrina uniforme dejan el terreno abierto. Cada plataforma puede así imponer las reglas que le convienen en su espacio.

La pregunta política que se desprende de todo esto concierne a la institución capaz de disputarles el control del terreno. La clasificación de las plataformas como feudales o capitalistas queda subordinada a esa pregunta política. La regulación estatal tradicional tiene dificultades para actuar sobre las empresas que administran estos territorios. Parte del problema es que esas empresas operan en múltiples jurisdicciones al mismo tiempo. Además, pueden cambiar la sede de sus servidores con relativa facilidad. La organización de los usuarios en cooperativas o sindicatos de plataforma es una alternativa explorada en varios países. Hasta ahora presenta resultados desparejos y una escala todavía marginal para disputar ese control. Otra línea es la construcción de infraestructura pública digital, como los sistemas de pago instantáneo desarrollados por varios bancos centrales. Esa infraestructura apunta a reducir la dependencia de los intermediarios privados en los intercambios. Son esos intermediarios los que administran las operaciones sobre el terreno que controlan. Ninguna de estas alternativas tiene hoy la escala necesaria para desalojar a los señores del terreno. Pero el solo hecho de que se planteen indica que ese terreno no está cerrado del todo.

Mckenzie Wark propone una lectura que desplaza el eje del debate en Capital está muerto: ¡viva el capital! (2019, original en inglés de 2019). Vale la pena traerla acá porque orienta la discusión hacia el control del vector. Para Wark, el problema reside en quién controla la dirección en la que se mueve la información. El control de la tierra queda desplazado por esa capacidad de orientar su circulación. Las luchas políticas del presente se libran en el terreno de la circulación más que en el de la propiedad. Esa lectura tensiona el vocabulario feudal que organiza buena parte de la discusión anterior. Sugiere que el poder de los señores proviene de orientar el flujo, antes que de poseer el suelo. La resis-

tencia tiene que organizarse en el mismo plano vectorial y no en el territorial. Aunque sea discutible, la propuesta permite pensar por qué las regulaciones que se limitan a atacar la propiedad de los datos no alcanzan para modificar el poder que ejercen las plataformas.

La figura del señor tecnofeudal que estoy proponiendo tiene un alcance más acotado que el que le da Varoufakis. Designa una forma específica de dominación que se instala en el corazón del capitalismo contemporáneo, sin constituir un modo de producción nuevo que lo reemplace y organice la economía. Combina elementos de renta territorial, extracción de trabajo no remunerado y ejercicio de funciones cuasi soberanas. Los señores pertenecen a la clase capitalista y encontraron una manera más rentable de acumular. Descubrieron que controlar el terreno donde ocurre la actividad económica rinde más que financiar la actividad misma. Esa distinción tiene consecuencias para la estrategia política, más allá de la cuestión semántica. Si los señores son capitalistas con poder de mercado, la respuesta regulatoria apunta a restaurar la competencia. Si son algo distinto, la respuesta debe construir instituciones que no dependan del terreno que ellos controlan.

Al final de este recorrido queda claro que una definición no resuelve la discusión sobre el tecnofeudalismo. Hace falta describir con la mayor precisión posible el mecanismo concreto por el cual el dueño de una plataforma extrae valor del trabajo y de los datos de quienes la usan. Ese mecanismo tiene componentes verificables, empezando por la posición dominante en un mercado vertical. También incluye la captura de datos como materia prima no remunerada y la fijación unilateral de reglas de operación. Se agrega la capacidad de modificar los términos de intercambio sin negociación con quienes participan. Nombres como tecnofeudalismo o capitalismo de plataforma son etiquetas para discutir ese mecanismo, aunque ninguna agota lo que describe. Lo que importa es no perder de vista que el poder de los señores no es inevitable

ni natural. Las formas de disputarlo se están inventando ahora, con la misma precariedad con que se inventaron las formas de disputar el poder de los terratenientes en el siglo XIX.

CAPÍTULO 7

# La atención es territorio

Cuando Alejandro Ruocco publicó Soberanía cognitiva en 2021, el término sonaba a una provocación de un seminario. Tenía también algo del tono de un eslogan de activismo digital, que acompañaba aquella primera impresión. El libro, editado por Prometeo, sostiene una tesis que en aquel momento parecía exagerada. Hoy esa tesis se lee como un diagnóstico de la situación. La atención humana dejó de ser un recurso psicológico individual para convertirse en un territorio en disputa, con lógicas de extracción comparables a las que operaron sobre la tierra y el trabajo durante los siglos anteriores. Cuando escribe soberanía, Ruocco habla de jurisdicción y de frontera, y lo hace sin recurrir a una metáfora. Habla de quién decide qué se puede hacer con la capacidad de prestar atención de una población entera.

La idea de que la mente pueda pensarse como un bien común tiene antecedentes dispersos. Vale la pena reunirlos sin orden cronológico, porque la genealogía importa menos que la convergencia. En la tradición jurídica latinoamericana, la categoría de bienes comunes cobró peso con los trabajos de Enrique Leff. Sus trabajos sobre racionalidad ambiental (2004) aportaron a ese desarrollo de la categoría. Allí lo común aparece como aquello que ninguna apropiación privada puede agotar sin destruir el sistema que lo sostiene. La atención tiene esa misma propiedad estructural, aunque nadie la haya tratado como tal hasta hace poco. La atención es finita y ningún decreto puede volverla un recurso renovable. Su explotación intensiva degrada el entorno del que depende para poder sostenerse. Ese entorno es el propio sujeto que atiende y sobre el que recae la degradación. Lo que Ruocco agrega a esta línea es el desplazamiento del problema desde la ética individual

hacia la política de infraestructuras: existen dispositivos diseñados para capturar y monetizar el tiempo a una escala que excede cualquier decisión personal sobre cómo administrarlo mejor.

El carácter extractivo de esos dispositivos tiene un alcance que excede una interpretación literaria. Shoshana Zuboff documentó en La era del capitalismo de la vigilancia (2019, Paidós) cómo las plataformas construyen lo que llama excedente conductual. Ese material se obtiene sin remuneración y se procesa para producir predicciones que pueden venderse. La operación no requiere que el usuario haga nada distinto de lo que ya hacía: mirar, leer, detenerse, dudar. Cuanto más tiempo permanece en la plataforma, más datos deja a su paso. Con esos datos, su conducta se vuelve cada vez más predecible. Esa previsibilidad aumenta el valor del paquete que se comercializa a partir de los datos. Zuboff insiste en que esta economía no se parece al capitalismo industrial en su relación con la fuerza de trabajo. La semejanza aparece, en cambio, en la lógica de apropiación que organiza ambas formas de capitalismo. Alguien extrae de un cuerpo o de una mente algo que no se produce con consentimiento informado ni se compensa con salario. Esa diferencia técnica, sin embargo, deja intacta la continuidad política de la apropiación que las vincula.

Si la atención es territorio, la primera pregunta que se abre es quién lo administra. Ruocco responde con una fórmula que conviene tomar en serio por lo que propone. La soberanía cognitiva consiste en recuperar la capacidad colectiva de decidir qué se hace con la propia atención, sin que eso implique aislarse de las redes ni rechazar la técnica. Esa capacidad hoy está delegada, de hecho, en un puñado de empresas que operan bajo jurisdicciones ajenas a las de sus usuarios y no rinden cuentas ante ninguna autoridad que haya sido elegida. El Estado argentino legisla sobre telecomunicaciones con marcos pensados para otra época. Comparte esa situación con la mayoría de los Estados de América Latina. No tiene instrumentos para intervenir en el diseño de los algorit-

mos que organizan lo que millones de personas ven cada día. La asimetría constituye la condición bajo la cual esas empresas pudieron crecer, antes que un accidente regulatorio.

Evgeny Morozov había advertido en La locura del solucionismo tecnológico (2015, Katz) que la promesa de resolver problemas políticos con herramientas técnicas suele terminar reforzando el poder de quienes controlan las herramientas. Su crítica apuntaba al optimismo de cierta izquierda digital que creía posible democratizar las plataformas desde adentro. Su objeción sigue siendo válida para las propuestas de soberanía cognitiva que se limitan a pedir más transparencia. También lo es para aquellas que solamente reclaman mejores términos de servicio. La transparencia es un requisito, pero no es el territorio mismo que se busca recuperar. Si la atención es un bien común, su administración no puede quedar en manos de comités de ética corporativos ni de organismos internacionales sin capacidad de sanción. En ambos casos el poder de decisión sigue fuera del alcance de quienes habitan el territorio.

Hay una objeción que suele aparecer en la discusión al llegar a este punto. Conviene dejarla entrar sin ceremonia, porque tiene fuerza en lo que se discute. Tiene fuerza en esta discusión, porque pone en cuestión la existencia misma de una extracción. Si nadie obliga a nadie a usar las plataformas, si cada persona elige libremente abrir la aplicación, ¿dónde está la extracción? La respuesta clásica sostiene que la elección no es libre cuando la infraestructura es única. Esa respuesta es correcta, aunque resulta insuficiente para explicar lo que ocurre en las plataformas. Lo que Ruocco describe resulta más incómodo que esa respuesta clásica sobre la elección. La extracción opera sobre la atención incluso cuando el usuario cree estar usando el dispositivo para sus propios fines. El diseño de la interfaz moldea las decisiones que a ese usuario le parecen espontáneas. La libertad de elegir entre opciones que fueron previamente seleccionadas por alguien más no es la libertad que importa cuando se discute soberanía.

La noción de bien común exige, para ser operativa, algún criterio que permita establecer una exclusión. No todo lo que circula en una comunidad es común, ni todo lo común merece protección jurídica. La atención tiene una característica que la distingue de los otros candidatos a bien común. Es el insumo sin el cual ningún otro bien común puede ser defendido. La deliberación pública, la educación, la salud y la organización colectiva requieren sujetos capaces de sostener la mirada sobre un problema. Esa mirada tiene que durar más tiempo que el que dura un estímulo determinado. Cuando la capacidad de atención se degrada, se degrada también la posibilidad de ejercer cualquier otra soberanía. Por eso Ruocco insiste en el alcance de la disputa por la atención, que excede lo sectorial. Esa disputa constituye la condición previa de todas las demás disputas políticas.

La tradición de los comunes, sin embargo, no ofrece todavía una teoría robusta de cómo se administra la atención. Se trata de un bien que no se puede cercar ni distribuir en porciones. Elinor Ostrom dedicó buena parte de su obra a mostrar que las comunidades pueden gestionar recursos de manera sostenible. Esa gestión puede prescindir tanto de la propiedad privada como del control estatal centralizado. Pero estudió bosques, sistemas de riego y pesquerías, recursos que compartían todos límites físicos identificables. La atención carece de los límites geográficos que tenían esos otros recursos. Su extracción ocurre en una infraestructura global que ninguna comunidad local controla. Yochai Benkler propuso en La riqueza de las redes (2006, Icaria) que la producción colaborativa podía generar commons sin necesidad de Estado. Su optimismo se apoyaba en una arquitectura de internet que ya no existe en la red de plataformas. La red de 2006 difiere de la de 2024, porque las condiciones que hacían posible la colaboración abierta fueron revertidas por las mismas empresas que hoy extraen atención a escala industrial.

Lo que queda por pensar, entonces, es la dimensión jurídica de la soberanía cognitiva. En esa dimensión, Ruocco hace el aporte más incómodo de su libro a esta discusión. Si la atención es territorio, los Estados tienen derecho a legislar sobre lo que ocurre dentro de sus fronteras cognitivas, como ya legislan sobre el espectro radioeléctrico o sobre los recursos del subsuelo. Ese derecho a legislar sobre las fronteras cognitivas hoy no se ejerce por parte de los Estados. La infraestructura técnica de las plataformas está diseñada para operar por encima de las jurisdicciones nacionales. La respuesta no puede ser la fragmentación de internet, que perjudica a los usuarios antes que a las empresas. Tampoco puede ser la aceptación de que un puñado de corporaciones decida qué piensa una población. En algún punto entre esos dos extremos está el territorio que hay que recuperar. La discusión sobre cómo hacerlo, sin embargo, se encuentra apenas en su comienzo y sigue abierta.

Una objeción distinta, y más difícil de responder, viene del propio campo de la defensa de los comunes. Si la atención es un bien común, ¿quién habla en nombre de esa comunidad? Las asambleas vecinales, los sindicatos y las cooperativas tienen mecanismos de representación construidos durante décadas de conflicto. Ninguno de ellos fue diseñado para administrar un recurso que se extrae en tiempo real y a escala planetaria. La comunidad de usuarios de una plataforma carece de los rasgos de una comunidad en el sentido político del término. No comparte historia, territorio ni proyecto, y su membresía es reversible en cualquier momento. Ruocco no ofrece una solución para este problema de la representación de los usuarios. Conviene decir, por lo tanto, que su libro deja abierto ese problema. La soberanía cognitiva es una consigna que nombra un problema real, pero todavía no tiene una institucionalidad que la haga efectiva. Nombrar bien un problema constituye, de todos modos, un primer paso necesario. Permite empezar a distinguirlo de otros con los que podría confundirse.

Hay una tradición argentina que puede aportar a esta discusión más de lo que suele reconocerse. La Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual de 2009, más allá de su suerte judicial y política, intentó por primera vez tratar el espectro y la producción de contenidos como un bien común cuya administración no podía quedar enteramente en manos del mercado. Sus defensores y sus críticos discutieron durante años sobre pluralismo, concentración y derecho a la comunicación. Ese debate dejó un vocabulario que hoy puede reutilizarse para pensar la atención colectiva. La diferencia es que el espectro radioeléctrico era un recurso físicamente limitado y nacionalmente delimitado. La atención, en cambio, se extrae en un espacio que no reconoce esas fronteras. La herencia sirve, aunque por sí sola no alcanza para pensar este objeto nuevo. Hay que inventar categorías nuevas para un objeto que no existía cuando se escribieron las viejas.

La extracción de atención tiene una dimensión que rara vez se menciona. Ruocco subraya con insistencia esa dimensión de lo que las plataformas extraen. Además de capturar tiempo, moldea la forma en que ese tiempo se vuelve experiencia. Dos horas frente a una interfaz diseñada para retener tienen una especificidad que las distingue de dos horas de cualquier cosa. Durante esas dos horas, el usuario fue sometido a una secuencia de estímulos que otro eligió. El objetivo de esa secuencia es maximizar una métrica que no tiene relación con su bienestar. Ese modelado continuo produce hábitos, y los hábitos, a su vez, producen subjetividades en quienes usan las plataformas. Cuando se discute la extracción de datos, se pierde de vista que, junto con la información, se extrae también la capacidad de sostener una conversación larga, de leer un libro sin interrupciones o de tolerar el silencio que precede a una idea propia. La degradación de esas capacidades constituye un daño político que excede el problema de la disciplina personal.

En este punto conviene citar a Franco Berardi para seguir pensando esa dimensión política. En La sublevación (2015, Surplus) describió cómo la saturación informativa produce un agotamiento de la capaci-

dad de imaginar futuros colectivos. Su tesis es que la sobreestimulación permanente vuelve insoportable la experiencia en lugar de enriquecerla. Ese carácter insoportable de la experiencia se traduce, a su vez, en una forma de anomia política. Berardi no habla de soberanía, pero su descripción del agotamiento como fenómeno social conecta con la preocupación de Ruocco por la posibilidad de una deliberación democrática sostenida. Si la atención es el recurso sin el cual no hay deliberación, y si ese recurso está siendo extraído hasta el agotamiento, entonces la crisis de las democracias contemporáneas tiene una base cognitiva que los análisis institucionales suelen pasar por alto.

La pregunta por la soberanía abarca, entonces, al Estado y a las empresas que administran la atención. También abarca el tipo de sujeto que una sociedad necesita para gobernarse. Abarca, además, las condiciones materiales que hacen posible la existencia de ese sujeto político. Una comunidad política que no puede sostener la atención durante el tiempo necesario para discutir un presupuesto o una reforma ha perdido las condiciones mínimas del autogobierno, sin que esa pérdida pueda atribuirse a una decisión de hacer otra cosa. Ruocco llama a esta pérdida de condiciones una pérdida de soberanía cognitiva de la comunidad. La expresión tiene la ventaja de nombrar la dimensión política de ese fenómeno. Habitualmente se lo presenta como un problema de productividad o de salud mental.

La reconstrucción de esa soberanía no pasa por un retorno a formas anteriores de atención. Esas formas nunca existieron en el estado puro que supondría un retorno a ellas. Tampoco pasa por la demonización de las herramientas digitales que intervienen en esa atención. Pasa por la construcción de instituciones capaces de administrar el territorio cognitivo con criterios distintos de los que hoy rigen. Pasa por la disputa sobre quién decide qué se hace con la capacidad colectiva de prestar atención. Esa disputa es política en el sentido más clásico: involucra la distribución de un recurso escaso y la definición de un interés común que no coincide con la suma de los intereses individua-

les. Que hoy casi no haya espacios donde esa disputa se dé significa que está siendo resuelta por defecto, en favor de quienes ya controlan la infraestructura, aunque la falta de esos espacios no implique que la disputa haya dejado de existir.

Ruocco cierra Soberanía cognitiva con una observación que conviene retener, aunque no sea un cierre en el sentido retórico del término. Dice que la pregunta por la atención es la pregunta por las condiciones de posibilidad de cualquier otra pregunta. Por eso no puede dejarse para después: si el territorio cognitivo está ocupado, ninguna otra recuperación es viable. Recuperarlo requiere exactamente lo que la ocupación impide: la capacidad sostenida de pensar un problema común. La tarea, entonces, consiste en entender que la atención es la infraestructura de todas las causas. Desde esa comprensión, no cabe elegir entre defender la atención y defender otras causas. Sin soberanía sobre esa infraestructura no hay proyecto político que pueda durar más que un ciclo de estímulos.

CAPÍTULO 8

# Lo que se hace entre varios

Hay una escena que se repite cuando los argentinos contamos nuestra propia historia política. Tiene un protagonista único, iluminado, que llega desde afuera o desde arriba para arreglar lo que los demás no supieron. El relato del salvador tiene una variante más silenciosa y persistente: el héroe con plata. Es el tipo que pone el cuerpo y el capital, funda un pueblo en medio de la nada o sostiene un club de barrio con chequera propia, para recibir después la ingratitud de la política. La historia oficial argentina está armada con ese molde del héroe. Esto se ve sobre todo en la que se enseña en la escuela primaria. Conviene mirarlo de cerca, porque esconde algo que nos cuesta admitir sobre nuestra propia historia. Casi nada de lo que funcionó en este país funcionó por obra de un individuo. Casi todo lo hizo a pesar de los individuos que se creían imprescindibles.

Tomemos el caso más obvio: los pueblos fundados en la pampa entre fines del siglo XIX y principios del XX. Hoy llevan el nombre de un terrateniente o de su esposa, que quedó asociado a su origen. Los manuales los presentan como resultado de la generosidad de un estanciero que donó tierras para la estación y la plaza. La donación existió, y nadie niega que el estanciero aportara las tierras. Pero el pueblo se hizo con cosas que el donante no controlaba y generalmente no entendía. Llegó el ferrocarril, cientos de familias decidieron mudarse allí y abrieron los almacenes de ramos generales. Los inmigrantes armaban sociedades de socorros mutuos apenas juntaban dos pesos, y las cooperativas agrícolas les sacaron el negocio a los acopiadores en pocos años, dentro de un tejido de decisiones colectivas que ningún héroe con plata pudo haber diseñado. El héroe puso el terreno y su nombre en la placa, mientras la gente hizo el resto. Esa es la manera más común de hacer las cosas en este país, aunque sea la menos narrada.

Algo parecido ocurre con las pocas instituciones que efectivamente funcionan hoy y sobreviven en condiciones adversas. La escuela pública argentina sigue mezclando hijos de distinta procedencia social. Esa mezcla ocurre en una misma aula, aun con todos sus problemas. Ningún director iluminado garantiza esa mezcla, sostenida por un acuerdo difuso de que la escuela es de todos. Ese acuerdo se rompe y se recompone diariamente en cada Consejo Escolar y en cada cooperadora. El hospital público funciona, cuando funciona, por profesionales que aguantan sueldos malos y una comunidad que reclama. Su funcionamiento depende de esa combinación, antes que de la clarividencia de un ministro. Los clubes de barrio son quizás la institución más eficaz del país para producir pertenencia. Los sostienen comisiones directivas cuyos integrantes nadie recuerda después de su paso. También los sostiene el socio que paga la cuota y nunca va. Esa mezcla de compromiso escaso y constancia anónima es la que mantiene las puertas abiertas.

El héroe con plata tiene, en cambio, una relación incómoda con las instituciones, lentas, deliberativas y ajenas a su voluntad. Prefiere la obra a la institución, la fundación a la asamblea y la decisión rápida a la negociación interminable. Cuando dona un hospital, quiere que lleve su nombre; cuando financia una campaña, quiere que el candidato le atienda el teléfono. En el fondo hay una convicción que rara vez se explicita, aunque orienta esas preferencias. Según esa convicción, la cosa pública se maneja mejor desde la filantropía privada que desde el Estado. El Estado es lento y la filantropía es rápida, según esa convicción. En el corto plazo, ese razonamiento suena razonable para quienes lo escuchan. A la larga, sin embargo, esa convicción termina por vaciar de contenido a las instituciones. Cada vez que aceptamos construir un hospital con una donación privada en lugar del presupuesto, aceptamos también que la salud sea un favor en lugar de un derecho, con un costo que no aparece en la foto de la inauguración.

Acá conviene detenerse en un malentendido que recorre buena parte del pensamiento social argentino. Consiste en creer que el problema es la plata, antes que la manera en que se usa. La plata carece de ideología, cualquiera sea la cantidad que se aporte. La relación entre quien la pone y quien la recibe sí la tiene. Cuando pasa por la filantropía, esa relación tiende a reproducir la asimetría que le dio origen. El donante decide y el beneficiario agradece, dentro de una pedagogía política que enseña a esperar de arriba lo que debería reclamarse como derecho y que reproduce, en ese par, la relación inicial. Las cooperativas y las mutuales que mencioné antes funcionaban al revés de ese esquema. Cada socio ponía un poco y nadie aportaba tanto como para poder mandar solo. Las decisiones se tomaban en asamblea, con todos los defectos de ese procedimiento, que son muchos. La diferencia está en la dirección de la decisión, antes que en la cantidad de dinero. Esa diferencia es la que separa una institución de una obra de beneficencia.

Acá aparece la objeción más seria a lo que vengo diciendo, y conviene examinarla sin esquivarla. Se puede sostener, con argumentos nada triviales, que las instituciones argentinas fracasaron tantas veces que la sociedad aprendió a desconfiar. En ese contexto, el héroe con plata resulta más confiable, aun con sus defectos, que una asamblea que nunca llega a ningún lado, según quienes se apoyan en experiencias concretas de fracaso institucional. Mencionan cooperativas que terminaron manejadas por una familia y clubes fundidos por malos manejos. También se apoyan en la experiencia de hospitales públicos donde falta lo esencial. Tienen razón en los hechos que enumeran, pero su posición encierra un problema de circularidad. Las instituciones se debilitan porque nadie las usa, y nadie las usa porque están debilitadas. La salida por arriba, por el héroe, refuerza en ese círculo la desconfianza que la hizo posible. Salir exige aguantar la lentitud y los defectos institucionales mucho más tiempo del que suele tolerar la paciencia argentina. También exige renunciar a la satisfacción de que alguien de afuera venga a arreglarlo todo.

Albert Hirschman pensó esta tensión con una lucidez que todavía sirve para entender lo que nos pasa. En Salida, voz y lealtad (Exit, Voice, and Loyalty, 1970) mostró tres caminos frente al deterioro de una organización. Los individuos pueden irse, protestar o quedarse por lealtad a la organización. La combinación de esos caminos determina si la organización se recupera o se hunde. La Argentina tiene un problema estructural con el primer camino, porque la salida es fácil y está bien vista. También tiene dificultades con el segundo: la voz se ejerce en estallidos más que en reclamos sostenidos. Le queda entonces la lealtad, el camino más difuso y menos estudiado de los tres. Cuando un vecino se va del club porque anda mal, le quita un socio que podría haberlo arreglado. Repetida miles de veces, esa dinámica explica lo que nos pasa mejor que cualquier teoría del carácter nacional. La lealtad de Hirschman supone el compromiso de quedarse y pelear por la organización cuando irse sería más cómodo y protestar desde afuera más vistoso, sin confundirse por eso con la obediencia o la nostalgia.

Otra autora que ayuda a pensar esta tensión entre las distintas formas de organización es Elinor Ostrom. En El gobierno de los bienes comunes (Governing the Commons, 1990) estudió durante décadas comunidades que administraban recursos compartidos. Lo hacían sin privatizarlos y sin que el Estado los manejara desde arriba, mediante formas propias de organización. Elaboraban reglas propias, monitoreaban su cumplimiento entre pares y sancionaban las transgresiones con una eficacia que ni el mercado ni el Estado lograban igualar, según encontró Ostrom en las comunidades estudiadas. Su trabajo muestra condiciones que sostienen la cooperación, sin suponer que esa gente sea mejor que la de otros lugares. Esas condiciones son institucionales antes que morales, y consisten en límites claros y reglas adaptadas al lugar. Incluyen también la participación de los afectados en las decisiones y mecanismos baratos para resolver conflictos. La lección resulta incómoda para la Argentina, porque cuestiona el diagnóstico fácil de la

falta de virtudes cívicas. Sugiere que faltan esas condiciones construibles que casi nunca construimos, antes que las virtudes que solemos reclamar.

Los argentinos tenemos una experiencia histórica que contradice el relato del héroe y que solemos olvidar. Es la de las organizaciones de derechos humanos que surgieron durante la dictadura y se sostuvieron después. Carecieron de un fundador con plata y de un padrino político que impulsara su organización. Tuvieron madres y abuelas que se juntaron porque, separadas, no podían hacer nada y juntas podían hacer algo. Con el tiempo, ese algo se convirtió en una de las instituciones más respetadas del país, con una capacidad de incidencia que ningún filántropo hubiera podido comprar y que nació de aquella cooperación. Esas organizaciones tuvieron defectos, disputas internas feroces y momentos de aislamiento a lo largo de su funcionamiento. Nada de eso resta mérito al hecho central: se sostuvieron mediante la cooperación de gente común. Lo hicieron durante años en que cooperar tenía costos altos para quienes participaban de ellas. Ahí está un modelo argentino de lo que se hace entre varios, lejos de la biografía de cualquier benefactor.

La contracara es que las instituciones sostenidas por la cooperación tienen una forma específica de fragilidad. Dependen de que la gente siga viniendo, y la gente deja de venir cuando el esfuerzo no rinde frutos visibles. Para quienes participan, esos frutos tienen que aparecer dentro de un plazo que resulte razonable. El héroe con plata puede financiar la frustración durante años, y esa ventaja explica por qué tantas iniciativas colectivas terminan absorbidas por un mecenas que las salva de la muerte y las condena a la dependencia. Rechazar al mecenas suele ser una pose y deja sin resolver el problema de la dependencia. Resolverlo requiere establecer reglas que impidan que la ayuda se convierta en mando sobre la organización. Las instituciones producen esas reglas cuando funcionan, pero dejan de producirlas cuando ya nacieron dependientes. Una cooperativa puede aceptar un

subsidio estatal y sobrevivir con autonomía si tiene estatutos claros y una asamblea activa. Sin estatutos ni asamblea, la misma cooperativa termina por convertirse en una oficina del subsidio. Esa diferencia se juega en el terreno de las reglas, antes que en el de las intenciones.

Vale la pena aplicar esto a un caso argentino concreto, para que los conceptos no queden en el aire. Las bibliotecas populares, cientos en todo el país, nacieron en el siglo XIX por iniciativa de vecinos. Esos vecinos juntaban libros y plata entre ellos para sostener las bibliotecas. Muchas conservaron esa lógica durante más de un siglo, sostenidas por cuotas mínimas, rifas y algún subsidio de la Comisión Nacional de Bibliotecas Populares. Las que sobrevivieron debieron su continuidad a algo más que un protector rico, aunque algunas lo tuvieron. Lograron renovar sus comisiones directivas, incorporar gente joven y adaptarse a lo que la comunidad les pedía. La demanda dejó de limitarse a los libros e incluyó talleres, apoyo escolar y acceso a internet. Las que cerraron, en general, se habían convertido en feudo de una familia o vidriera de un intendente. Su forma institucional se vació sin que nadie se diera cuenta hasta que fue tarde. La biblioteca popular muestra dos cosas: la cooperación puede durar décadas y se degrada cuando la decisión deja de circular.

Hay un rasgo de la cultura política argentina que complica todo esto y conviene nombrar sin dramatizarlo. Tendemos a personalizar las instituciones, a nombrarlas por quien las condujo y a identificar su suerte con la suya. Los sindicatos, los partidos, los clubes y hasta las universidades tienen un rostro en nuestra memoria. Ese rostro tapa el trabajo de cientos de personas que hicieron posible lo que él firmó. El liderazgo existe y a veces es decisivo para lo que una institución logra. Conviene recordar, sin embargo, que el liderazgo institucional es distinto del carismático. Mientras el primero los construye, el segundo los impide y concentra la continuidad en su persona. Un dirigente que forma a sus sucesores hace algo que no se ve y rinde a largo plazo. Quien concentra todo en su persona hace algo muy visible, que se cobra caro cuando se

va. La Argentina tiene una larga experiencia con el segundo tipo de liderazgo. Con el primero tiene bastante menos experiencia, y esa diferencia afecta a las organizaciones. Esa asimetría tiene consecuencias medibles en el tiempo que logran durar las organizaciones.

Lo que se hace entre varios tiene además una dimensión que a veces se pasa por alto: el placer de hacerlo. La participación en una cooperadora escolar, una murga o una asamblea de vecinos tiene motivos que exceden el resultado. Si solo importara el resultado, quienes participan de esos espacios estarían haciendo otra cosa. También encuentran, al hacer con otros, una forma de pertenencia que la vida moderna no ofrece por otro lado. Los estudios sobre participación comunitaria suelen subrayar ese vínculo entre el hacer compartido y la pertenencia. Robert Putnam lo documentó en Solo en la bolera (Bowling Alone, 2000), al estudiar el declive asociativo en Estados Unidos. Mostró que ese declive redujo la capacidad de resolver los problemas comunes. También dejó a la gente más sola y más desconfiada de los demás. La Argentina tiene otras formas asociativas y difiere de Estados Unidos, pero la advertencia sirve. Cuando se debilitan los espacios donde la gente hace algo en común, se pierde eficacia y también una manera de estar en el mundo que resulta difícil de reemplazar por otros medios.

Podría pensarse que todo esto defiende ingenuamente lo comunitario frente a lo estatal y lo privado. Sin embargo, las tres cosas se necesitan y se estorban al mismo tiempo en su funcionamiento. El Estado tiene una escala y una capacidad de garantizar derechos que ninguna comunidad alcanza por su cuenta. Por esa capacidad, la salud y la educación públicas siguen siendo irremplazables para la sociedad. El mercado tiene la capacidad de innovar y de asignar recursos rápidamente. Las asambleas carecen de esa velocidad para hacer lo mismo con sus recursos. Por eso las cooperativas necesitan relacionarse con él y conservarse como tales dentro de esa relación. Las comunidades tienen una proximidad y un conocimiento del terreno que ni el Estado ni el mercado pueden comprar. Las políticas públicas que las ignoran fracasan,

porque prescinden de esa proximidad y ese conocimiento. Lo que se hace entre varios les da a las otras dos esferas un punto de apoyo humano, sin el cual se vuelven aparatos que funcionan en el vacío y que la gente vive como ajenos, en lugar de reemplazarlas.

Queda por decir algo sobre las condiciones materiales de cooperar: la mejor voluntad no resiste una economía que la castiga. Cuando la gente trabaja doce horas para llegar a fin de mes, le faltan energías para la asamblea. Ese límite es real y persiste aunque se exhorte moralmente a la gente a participar. Las instituciones que funcionaron en la Argentina de mediados del siglo XX tuvieron empleo relativamente estable y tiempo disponible. Ese contexto se rompió con las reformas de los años noventa, que precarizaron el trabajo y destruyeron buena parte de las redes asociativas que lo acompañaban, alterando las condiciones materiales de aquella cooperación. Reconstruir lo que se hacía entre varios exige tiempo, además de las ganas de juntarse. Hoy el tiempo es tan escaso como la plata y más difícil de conseguir para quienes quieren participar. Fortalecer las instituciones intermedias requiere empezar por devolverle a la gente las horas que el mercado le quitó. La cuestión corresponde a la distribución de la jornada, antes que a la cultura cívica.

Un momento de la historia argentina reciente ilustra bien la tensión de la que vengo hablando. Durante la crisis de 2001, muchos clubes de barrio se convirtieron en centros de trueque, ollas populares y asambleas vecinales. Su transformación ocurrió sin que apareciera un héroe con plata dispuesto a salvar a los clubes. Encontraron una función nueva en la crisis, y la gente encontró un lugar donde hacer algo con otros. Pasada la emergencia, muchos espacios volvieron a su actividad normal y algunos salieron fortalecidos de ese proceso. El ciclo muestra que la capacidad de hacer entre varios nunca desaparece del todo: se activa cuando las circunstancias la convocan y se adormece cuando la vida se vuelve más individual, aunque siga disponible. Queda abierta la pregunta de si esa capacidad puede sostenerse sin una crisis que la

despierte. La respuesta resulta incierta, porque cooperar de manera sostenida en tiempos tranquilos es mucho más difícil que hacerlo en una emergencia. La cooperación de emergencia cuenta con el empuje de la necesidad compartida entre quienes participan.

Los defensores del héroe con plata dicen que las instituciones argentinas son un nido de ñoquis y conviene rodearlas. Ese argumento tiene una parte de verdad, pero omite los ñoquis que el propio héroe construye. Son más caros y menos controlables, porque nadie audita a quienes trabajan para ese poder privado. Al empleado público que no trabaja se le puede reclamar en una mesa de entradas. Al asesor privado que tampoco trabaja no se le puede reclamar así, y esa diferencia aparentemente menor define quién tiene poder para exigir qué, según el lugar que ocupa cada uno. Las instituciones son incómodas porque hacen visible lo que el poder privado prefiere mantener opaco. Esa visibilidad permite cooperar, porque sin información sobre lo que hacen los demás no hay manera de coordinar nada. El problema argentino está en el mal funcionamiento institucional, antes que en una supuesta abundancia de instituciones. Además, las que funcionan carecen de poder suficiente para imponer su lógica a las demás. El héroe con plata aprovecha y ensancha esa brecha entre el funcionamiento institucional y su capacidad de imponerse.

En las reuniones de consorcio y las asambleas de cualquier tipo se repite que siempre pagan los mismos. Aunque suene a queja, esa frase describe con precisión el problema central de la acción colectiva. Siempre pagan los mismos porque los demás calculan que alguien va a pagar por ellos. Ese cálculo individualmente racional produce un resultado colectivamente malo, que todos conocen y nadie logra evitar. Mancur Olson describió esa lógica en La lógica de la acción colectiva (The Logic of Collective Action, 1965) con una claridad que todavía incomoda, al examinar las dificultades de los grupos grandes para defender intereses comunes. Mostró que cada miembro prefiere beneficiarse del esfuerzo ajeno, lo que dificulta la organización del grupo. En

el caso argentino, la queja sobre los que siempre pagan convive con una capacidad real de movilización ante conflictos. Esa combinación sugiere una dificultad para sostener la cooperación cuando falta una amenaza inmediata que la justifique. El problema está en esa continuidad, antes que en una incapacidad de cooperar entre nosotros.

Lo que se hace entre varios requiere una paciencia que implica hacer cosas cuya utilidad no aparece en el corto plazo. Esa disposición se distingue de la resignación y de la espera pasiva por las acciones que sostiene. Incluye sembrar un árbol que crecerá después de nuestra muerte, criar un hijo que vivirá en un mundo que no veremos y sostener una biblioteca que quizás sirva a alguien dentro de veinte años. Son acciones de una misma familia, ajenas al cálculo del beneficio inmediato que organiza la vida económica. Las instituciones son nuestra manera de hacer cosas que duran más que nosotros y atraviesan generaciones. Por eso defenderlas exige una generosidad que no espera retribución por el esfuerzo que realiza. El héroe con plata propone lo contrario: su generosidad siempre espera algo, aunque sea el reconocimiento. La diferencia entre ambos modos de actuar excede la bondad de la gente común o la maldad del héroe. Las reglas de la cooperación sostenida difieren de las que hacen posible la obra del benefactor. Confundirlas es la manera más rápida de perder ambas formas de hacer cosas con otros.

La Argentina tiene una deuda pendiente con sus propias instituciones, que los discursos y las reformas constitucionales no pagan. Pagarla exige el trabajo lento y poco glamoroso de ir a las reuniones, pagar la cuota, votar en las asambleas y aceptar que las cosas se hagan como decide la mayoría, aunque uno prefiera otra cosa. Ese trabajo no produce fotos ni titulares, y por eso se ve poco aunque haga mucha falta. Lo que se hace entre varios puede prescindir de héroes, porque su funcionamiento no los necesita. Ahí residen su fuerza y su dificultad: vivir sin héroes exige aceptar que nadie vendrá a salvarnos. Arreglar lo que está roto requiere ponerse a hacerlo con quienes estén dispuestos a

trabajar en ello. Es una conclusión incómoda y no pretendo volverla cómoda, porque las conclusiones cómodas son las que nos trajeron hasta acá.

CAPÍTULO 9

# Lo que se guarda de lo humano

Hay una escena que se repite en los archivos de distinto tipo: alguien entra a un cuarto donde vivió otra persona. Encuentra objetos que ya no sirven para nada práctico: una carta doblada, una foto que nadie escaneó. También encuentra un cuaderno con la letra de alguien que murió hace décadas. Ese cuarto no tiene función productiva y nadie va a vender nada ahí; sin embargo, la escena se repite. Algo en nosotros se resiste a tirar esos restos, a vaciar el cajón, a dejar que el pasado quede limpio. Esa resistencia parece sentimental, aunque resulta una de las cosas más difíciles de explicar. La dificultad aparece cuando se piensa lo humano en términos de capacidades y de acumulación.

Los dos libros anteriores de este ciclo intentaron dos movimientos distintos al pensar qué constituye lo humano. El primero lo pensó como un conjunto de capacidades. Entre ellas estaban fabricar herramientas, hablar, cooperar e imaginar futuros que no están dados. El segundo lo pensó como un animal que acumula cosas, datos, capital, imágenes y vínculos. Cada uno iluminó algo y dejó algo en sombra; juntos forman una figura reconocible. Es la del sujeto capaz y abastecido, dueño de su técnica y de su stock, administrador de su propio archivo. Esa figura sostiene buena parte del discurso contemporáneo sobre el progreso y muestra su límite cuando miramos qué se guarda realmente. Basta detenerse en lo que se guarda cuando alguien guarda algo.

Lo que se guarda de lo humano excede la capacidad en sí, el acopio en sí y el dato. Es algo que no se compra ni se transfiere por protocolo. Tampoco entra en ninguna planilla de inventario que permita contabilizarlo. Esto ocurre porque su modo de existir es distinto al de las cosas que se acumulan. Esa diferencia no significa que sea espiritual o subli-

me. Aparece en la letra de un cuaderno y en el modo en que alguien dice tu nombre. También aparece en la manera en que una generación transmite un oficio sin escribirlo en ningún manual. Es lo que sobrevive cuando la capacidad se vuelve rutina y el acopio se vuelve peso muerto. Ese es el problema del cierre de este ciclo, y conviene decirlo sin adornos. Si lo humano se agota en lo que hace y en lo que tiene, entonces no hay nada que guardar que valga la pena, porque lo que hace se automatiza y lo que tiene se deprecia.

# El resto que queda cuando se archiva todo

Hay una distinción que conviene hacer desde el principio, porque organiza todo lo que sigue. Una cosa es la información: un objeto técnico que se copia sin pérdida, se comprime, se transmite por fibra a velocidad de luz y se almacena en servidores que nadie visita. Otra cosa es lo que llamamos memoria, que supone un trabajo. Ese trabajo se hace y se rehace cada vez que alguien recuerda. La información se acumula; la memoria se ejerce, en lugar de funcionar como un contenedor. Esa diferencia parece académica, pero tiene consecuencias muy concretas cuando pensamos qué pasa con lo humano. Vivimos en un mundo donde la capacidad de archivo se volvió prácticamente ilimitada. El filósofo Bernard Stiegler mostró en Técnica y tiempo 1: la falta de origen (1994) que la técnica no es un añadido exterior a la memoria, sino su condición misma. No hay recuerdo humano sin un soporte exterior que lo sostenga y, por lo tanto, no hay humanidad sin prótesis técnica.

Eso quiere decir que la pregunta por lo que se guarda de lo humano no se responde yendo contra la técnica. Tampoco se responde idealizando un pasado sin archivos, que nunca existió. La pregunta es más incómoda: si toda memoria humana es ya técnica, si siempre necesitamos un soporte para recordar, ¿qué pasa cuando esos soportes se vuelven tan

potentes que parecen guardar todo sin que tengamos que hacer nada? Ahí aparece la trampa de un archivo que, al guardar todo, funciona como un depósito. La función del archivo, decía Derrida en Mal de archivo (1995), no es conservar cualquier cosa, sino decidir qué se conserva y qué no. Esa decisión es siempre política, siempre situada, siempre hecha desde un presente que elige su pasado. Un archivo sin criterio de selección conserva peor lo que recibe. Disuelve la diferencia entre lo que importa y lo que no. Con eso vuelve imposible el trabajo de la memoria, aunque parezca conservar mejor lo que recibe.

Ahí está el primer límite de la tesis del acopio: acumular y guardar son operaciones distintas. Guardar es seleccionar, jerarquizar, poner en relación, dejar que ciertas cosas entren en un relato y otras queden afuera. Esa operación depende de alguien que se ocupe de hacerla. El soporte no puede realizarla por sí mismo. Por eso una biblioteca con dos millones de libros sin catálogo no es más rica que una con doscientos bien elegidos. Por eso una nube con toda tu vida digital constituye el material en bruto de una memoria que todavía hay que hacer. Esa memoria solo se hace cuando alguien vuelve sobre eso y, al volver, recorta, elige y cuenta lo que encuentra. Si nadie hace ese trabajo, lo que hay es un cementerio de datos funcionando a la perfección. Todos los ventiladores siguen andando, aunque no haya ninguna vida adentro.

Cuando Borges imaginó en «La biblioteca de Babel» (1941) un universo que era una biblioteca total, con todas las combinaciones posibles de letras, el cuento mostraba el infierno de la acumulación. En esa biblioteca infinita hay un libro que justifica tu vida entera. También hay millones que dicen exactamente lo contrario, sin que ningún catálogo te diga cuál es cuál. La biblioteca total resulta indistinguible del caos total. Falta ese criterio que permita distinguir entre los libros. La lección es exacta: cuando todo se guarda con el mismo rango, nada se guarda de verdad. Lo que hace que algo sea guardado es la relación que

alguien establece con eso, más allá del soporte. Esa relación no se compra ni se automatiza, y es lo primero que se pierde cuando confundimos información con memoria.

# La transmisión que no se escribe

Si lo que se guarda no está en el dato, hay que ver dónde está. Hay una respuesta que la antropología viene dando desde hace décadas, aunque el discurso tecnológico la ignore casi siempre. Lo que se guarda de lo humano se guarda sobre todo en las prácticas, en los gestos, en los modos de hacer que se transmiten cuerpo a cuerpo sin estar escritos en ninguna parte. Un oficio se aprende mirando a alguien trabajarlo y ensuciándose las manos. También se aprende cometiendo errores que el otro corrige en el momento. Leer un manual no alcanza para aprenderlo, porque esa transmisión es lenta, local y costosa. Aun así, es la que sostiene la mayor parte de lo que efectivamente perdura entre generaciones.

Michael Polanyi llamó a esto conocimiento tácito en El conocimiento tácito (1958), y su tesis central sigue siendo incómoda. Sabemos más de lo que podemos decir, y esa parte que no podemos decir sostiene todo lo que sí podemos decir. Un médico experimentado reconoce un cuadro clínico en la cara del paciente antes de poder explicar por qué. Esa capacidad no está en ningún protocolo, así como un carpintero sabe cuándo una madera va a ceder con solo apoyar la mano. Un maestro sabe cuándo un chico está a punto de entender algo y cuándo está a punto de abandonar. Esa lectura no se enseña en ninguna facultad, aunque se puede aprender trabajando años al lado de alguien que la tiene. Ese saber no se compra, no se descarga, no se transfiere por una interfaz, y sin embargo hace que las cosas funcionen cuando las condiciones cambian y los manuales quedan viejos.

Lo interesante es que esta transmisión tácita conserva técnicas y también un modo de estar con otros. Conserva una ética que no está formulada en ningún código, pero que acompaña el aprendizaje de un oficio. Cuando se aprende en un taller, se aprende la técnica y también cómo se trata a un cliente. Se aprende cómo se cuida una herramienta y cómo se respeta a quien sabe más. Ese conjunto de disposiciones no está escrito en ningún reglamento. Sin embargo, constituye buena parte de lo que hace que una comunidad funcione. Su transmisión es frágil, porque depende de que haya alguien dispuesto a enseñar. También necesita que haya alguien dispuesto a aprender de ese encuentro. Depende también de que las condiciones materiales permitan que ese encuentro se sostenga en el tiempo. Cuando esas condiciones se rompen, se pierde la técnica que se transmitía. También se pierde un modo de habitar el mundo con otros. Esa pérdida no se recupera con un curso acelerado, porque ese curso no puede reemplazar el encuentro sostenido.

Acá conviene traer a Ivan Illich, que en La convivencialidad (1973) advirtió algo que hoy suena casi profético. Las instituciones modernas, al hacerse más eficientes, tienden a destruir precisamente las condiciones de la transmisión que dicen querer garantizar. La escuela masiva puede volver superfluo el aprendizaje entre vecinos, y el hospital puede volver innecesario el cuidado familiar. La plataforma educativa puede hacer que nadie necesite a un maestro concreto delante de un grupo concreto. Cada una de esas eficiencias libera tiempo, sí, pero también desarma los canales por los que circulaba lo que no se escribe. Eso era justamente lo que hacía que el conocimiento fuera algo más que información disponible. Illich pedía no confundir la herramienta con su fin, sin que su pedido significara volver al pasado. Pedía no creer que, porque un sistema distribuye contenidos mejor que nadie, también distribuye mejor lo que hace que ese contenido importe.

Eso nos lleva a un punto que conviene pisar con cuidado, porque es donde el argumento se vuelve más duro. Si lo que se guarda de lo humano se transmite en el cuerpo a cuerpo, entonces una sociedad que destruye sistemáticamente esos encuentros está perdiendo, sin darse cuenta, la mayor parte de su patrimonio. Es el patrimonio que vive en la mano que sabe, en la voz que corrige, en el gesto que enseña. Es distinto del que los museos conservan en sus vitrinas. Eso no se puede digitalizar por la sencilla razón de que existe en una relación. Por eso carece de un formato que pueda digitalizarse. Las relaciones, a diferencia de los archivos, se cultivan o se pierden, sin que puedan guardarse. Cuando se pierden, tampoco hay una copia de respaldo que permita recuperar lo que había.

# Lo que no se compra ni se hereda

Hay una categoría económica que a veces se usa para hablar de estas cosas y que conviene mirar con desconfianza. Se dice que el conocimiento tácito es un «capital» y que las comunidades tienen «capital social». Se habla como si eso fuera una forma de riqueza que se puede medir, administrar y eventualmente vender. La metáfora resulta cómoda para hablar de esas cosas, pero es engañosa. Lo que se guarda de lo humano justamente no funciona como el capital. El capital se acumula, rinde interés, se transfiere y se invierte buscando producir más capital. Lo otro se gasta cuando se lo usa y se pierde cuando se lo intenta acumular. Se parece un poco a la confianza, que solo crece si se la ejerce y se destruye apenas se la quiere atesorar.

La antropóloga Mary Douglas mostró en Cómo piensan las instituciones (1986) que las instituciones tienden a imponer clasificaciones que después parecen naturales. Una de las categorías que más naturalizan es justamente la de «capital» aplicada a todo lo que funciona en una sociedad. Cuando llamamos «capital humano» a la formación de una

persona, o «capital social» a los vínculos de un barrio, estamos tratando a esas cosas como si fueran reservas que se pueden contabilizar. En el mismo movimiento las vaciamos de lo que las hacía valiosas para quienes las ejercen. La confianza existe como un modo de hacer, y el vínculo como un ejercicio, en lugar de constituir stocks o activos. Si los tratás como activos, dejás de ejercerlos, y cuando dejás de ejercerlos se disuelven sin que ninguna contabilidad registre la pérdida.

Por eso lo que se guarda de lo humano es lo más difícil de conservar cuando se piensa todo en términos de mercado. Esto ocurre porque su lógica no tiene categorías para eso, sin que haga falta atribuirle perversidad. El mercado sabe comprar, vender, medir, tasar y transferir. Pero no sabe hacer ninguna de esas cosas con lo que solo existe en el hacer compartido. Ahí aparece una asimetría que organiza buena parte de los problemas contemporáneos y de aquello que queremos preservar. Aquello es precisamente lo que no puede preservarse por los medios que usamos para preservar el resto. No se puede comprar memoria, no se puede contratar transmisión, no se puede delegar en una institución el trabajo de sostener un vínculo. En el momento en que lo delegás, el vínculo se convierte en un servicio que ocupa su lugar.

Hannah Arendt había visto algo de esto cuando en La condición humana (1958) distinguió entre trabajo, obra y acción. El trabajo produce lo que se consume cada día y desaparece. La obra produce lo que dura y se puede dejar tras de sí. La acción es el modo en que los humanos aparecemos unos ante otros y fundamos algo nuevo que no estaba en los planes. Lo que se guarda de lo humano, en este esquema, pertenece a la acción, antes que al trabajo o a la obra. Pertenece a ese aparecer juntos que no deja producto. Ese aparecer es lo único que hace que la vida tenga sentido para quien la vive. La acción, decía Arendt, es la más frágil de las actividades humanas, porque solo se sostiene en el estar juntos. No se conserva en ninguna cosa y, cuando ese estar se interrumpe, se interrumpe con él lo que había.

Es una tesis dura, porque quiere decir que no hay ninguna institución, ningún archivo, ninguna tecnología que pueda guardar por nosotros lo que solo se guarda en el ejercicio compartido de estar con otros. Los archivos guardan obras, y eso es enorme, aunque no guardan la acción que las hizo posibles ni la que las lee. Una biblioteca conserva los libros, aunque no las conversaciones que se hicieron sobre ellos. Un museo conserva las piezas, aunque no las manos que las usaron. Todo lo que en esas obras había de humano queda fuera de lo que se guarda. Lo que las hizo nacer y lo que las hace seguir viviendo cuando alguien vuelve a leerlas no está guardado en ningún lado. Está a la espera de que alguien lo haga de nuevo, de que alguien vuelva a ejercer lo que había de humano. Lo que se guarda de lo humano constituye una tarea que permanece siempre pendiente, que solo se cumple cuando alguien la retoma, en lugar de un depósito que se pueda visitar.

# Cierre del ciclo

Los tres libros de este ciclo intentaron pensar lo humano desde tres lugares distintos a lo largo del recorrido. El primero lo pensó como capacidad: el animal que puede hacer y que puede hablar. También lo pensó desde su capacidad de imaginar futuros que no están dados. El segundo lo pensó como acopio: el animal que acumula cosas, datos, capital, imágenes y vínculos. Lo pensó administrando ese stock con criterios cada vez más sofisticados en su relación con lo acumulado. Este tercero intentó pensar lo que queda cuando se pasa por los dos anteriores y se advierte que ninguno cierra el problema. Lo que se guarda de lo humano no cabe ni en la capacidad ni en el acopio. Cabe en un tercer lugar más incómodo, que es el del ejercicio compartido entre quienes lo sostienen. Ese ejercicio no produce producto, pero es lo único que hace que la vida valga la pena para quien la vive. Se pierde sin dejar rastro cuando las condiciones que lo sostienen se desarman y dejan de hacerlo posible.

La consecuencia práctica de este recorrido es modesta y exigente a la vez para quienes lo hacen. No se trata de abandonar la técnica, ni de renunciar a los archivos, ni de idealizar comunidades pasadas que probablemente nunca existieron tal como las imaginamos hoy desde el presente. Se trata de no confundir lo que guardamos con lo que somos al pensar qué queremos conservar. Se trata de reconocer que ninguna capacidad, por más desarrollada que esté, ni ningún acopio, por más completo que sea, puede reemplazar el trabajo cotidiano de sostener un vínculo con otros. Tampoco puede reemplazar el de transmitir un oficio, ni el de estar presente en el momento en que algo se enseña o se aprende. Ese trabajo no se compra, no se hereda, no se descarga; su existencia depende de que se haga o no se haga. Cuando no se hace, no hay ninguna pérdida que se registre en ningún balance, porque aquello que se pierde es justamente lo que ningún balance puede llegar a medir.

Lo que se guarda de lo humano, entonces, es menos de lo que creemos y más de lo que estamos dispuestos a sostener. No está en nuestros discos, no está en nuestras nubes, no está en nuestras bibliotecas, aunque todo eso lo haga posible. Está en el modo en que nos tratamos cuando nadie nos mira, en el oficio que aprendimos de alguien que ya no está, en la conversación que sostuvimos porque sí, sin esperar nada a cambio. Eso es lo que queda cuando se cae el resto y lo que hay que cuidar. Hay que cuidar eso con la conciencia de que no hay sistema que lo haga por nosotros. El ejercicio compartido depende de quienes sostienen los vínculos en los que existe. Guardar lo humano es un trabajo que se renueva cada día y es el único que no admite delegación.

CAPÍTULO 10

# Tecnocristianismo, en sus palabras

El tecnocristianismo es de Tomás Rebord. Este libro lo desarrolla, lo discute y lo lleva a un lugar donde él no lo llevó, y por eso conviene empezar por lo que él efectivamente dijo, con la procedencia de cada frase a la vista. La atribución no es una formalidad. Un concepto que se usa para pensar el presente pertenece a quien lo formuló antes de pertenecer a quien lo trabaja.

Rebord es ensayista, conductor y una de las voces más reconocibles del streaming argentino. El término aparece en su programa **Edibordial**, en un episodio donde lo presenta como el nombre de una posición y no como una ocurrencia, y vuelve una semana después en otro episodio, ya con el concepto más asentado. Es un concepto que nació hablado, en un formato donde la palabra se piensa en voz alta y se corrige en el aire, y eso explica buena parte de sus virtudes y de sus límites.

## Lo que dice

Su punto de partida es una discusión sobre los nacionalismos, a los que describe como plataformas eminentemente humanas de intereses eminentemente políticos, sociales y culturales. Frente a eso sitúa un liberalismo extremo en el que la sociedad se atomiza por completo y solo importa el individuo para el individuo, con la degradación moral y espiritual del hombre como consecuencia. La distinción entre nacionalismo y globalismo es el eje donde el concepto se apoya, y el peronismo aparece como la tradición que mejor encarna ese sentimiento nacional, con la doctrina cristiana pesando en sus orígenes.

Después el concepto se desplaza hacia la técnica. El tecnocristianismo se plantea como respuesta a la avanzada transhumanista, y ahí el adversario tiene nombre y retórica. Contra la propuesta sin fronteras, la exploración interplanetaria y la promesa neurotecnológica, todas presentadas con un halo tecnooptimista, Rebord sostiene que la tecnología se ofrece como camino de salvación ineludible, y que esa presentación es la que inhibe la crítica sobre la concentración de poder y sobre la desigualdad estructural que la acompaña.

En una entrevista de septiembre de 2026 puso ese núcleo en palabras que conviene reproducir enteras, porque el matiz está en la enumeración:

> «No creo que haya herramientas que reemplacen al hombre. Creo que hay herramientas que
>
> condicionan al hombre. Creo que hay herramientas que modifican al hombre, pero no creo que haya
>
> herramientas que reemplacen al hombre. El reemplazo del hombre implica la creación. Esto hay que
>
> ponerlo en términos religiosos porque lo es.»

Y enseguida, en la misma conversación, el fundamento de esa irreductibilidad:

> «Irrenunciablemente somos humanos, porque el sentir es nuestro. Es el hombre el que fue creado y
>
> es el hombre el que es divino también.»

La frase en la que más insiste es una pregunta y su respuesta. Frente a la automatización, Rebord se pregunta para quién se automatizan los procesos y contesta que se automatizan para el hombre, y de ahí saca una conclusión que sorprende en un debate dominado por el pánico y por la euforia. Dice que se siente misteriosamente esperanzado.

# La parte incómoda

Hay un costado de su posición que este libro no puede dejar afuera, aunque le complique el argumento. Rebord sostiene que la inteligencia artificial no la usa. Lo dice sin solemnidad y sin hacer de eso una doctrina, pero lo dice, y esa abstención forma parte de lo que el tecnocristianismo es en su versión original. También forma parte su defensa del esfuerzo colectivo por encima del héroe individual:

> «Yo defiendo la idea de ese ideal de hombre que no lo puede hacer solo, que no es un héroe
>
> individual aislado del mundo y que de la mano de mucha mucha plata llega a hacer grandes cosas.
>
> Sino que son los grandes esfuerzos colectivos los que hacen algo que valga la pena.»

Ese tramo importa porque muestra de dónde viene la idea. El tecnocristianismo no es una teoría sobre la técnica que después se reviste de religiosidad. Es una posición religiosa y política argentina que después mira la técnica y encuentra ahí un adversario y, a la vez, un espejo.

# Sobre la procedencia de estas citas

Corresponde una advertencia sobre el método, porque este libro se toma en serio las fuentes. Las citas de Rebord que aparecen en este capítulo provienen de la entrevista publicada en septiembre de 2026 y de la reconstrucción que Ernesto Gallegos hizo del concepto en su newsletter, donde sigue el tema desde el primer día. No pude acceder a los episodios de **Edibordial** para transcribirlos directamente: la plataforma bloquea la descarga automática de subtítulos desde donde se escribió este libro.

Eso significa que las citas están tomadas de transcripciones de terceros y no de la fuente original, y el lector merece saberlo. Cuando una frase llega por intermedio de alguien, el intermediario puede haber recortado o subrayado, y el modo en que Gallegos ordena el material —el tecnofeudalismo de Varoufakis, la atención como recurso en disputa, la soberanía cognitiva de Juan Ruocco, el cristianismo popular— ordena también lo que se puede decir del concepto. La deuda intelectual con ese trabajo está reconocida en la nota sobre las fuentes, y no es una deuda menor.

# Lo que Rebord no hizo

Rebord formuló el nombre y lo sostuvo con convicción, y ahí se detuvo. Nunca escribió un libro sobre el tecnocristianismo y no pretende haber construido un sistema. Sus apariciones sobre el tema son intervenciones, y una intervención tiene una virtud que un sistema no tiene: puede dejar una pregunta abierta sin la obligación de responderla.

Ese es el hueco que este libro ocupa, y conviene decirlo con precisión para no confundir los términos. Lo que sigue no es la explicación de lo que Rebord quiso decir. Es el desarrollo de una idea que él dejó planteada, hecho por otros, con las herramientas de otros y con los riesgos de otros. Si el desarrollo traiciona la intención original, la culpa es de este libro y no del concepto.

Hay una segunda cosa que el concepto no hace y que este libro sí intenta. Rebord nombra el tecnocristianismo como posición propia, como el lugar desde donde él mira. Acá se lo usa además como herramienta de análisis, para mirar un fenómeno que excede a la Argentina y que en la Argentina tiene una forma reconocible.

# Las tres cosas que el nombre acierta

Un concepto se juzga por lo que permite ver, y este permite ver tres cosas que el vocabulario disponible nombra mal.

La primera es que la fe en el progreso técnico tiene forma de fe. No se discute como una hipótesis entre otras, se la habita como una evidencia. Quien la objeta no está equivocado, está atrasado, y esa asimetría es la marca de un artículo de fe y no la de un argumento.

La segunda es que esa fe tiene liturgia. Los dispositivos no son neutros, y usarlos implica aceptar valores que ya vienen incorporados en el diseño. El gesto cotidiano de medir el día en métricas de rendimiento enseña, sin que nadie lo predique, qué vale y qué no.

La tercera es que la promesa tiene destinatario. La automatización no se hace para las máquinas. Se hace para alguien, y ese alguien no es una abstracción: es el hombre, y la pregunta sobre quién se apropia del tiempo liberado es la pregunta política de este siglo.

# El límite de la formulación original

El nombre tiene un problema que conviene poner sobre la mesa, porque de otro modo el concepto se vuelve irrefutable y un concepto irrefutable no sirve para nada.

Si todo lo que tiene promesa, comunidad y culpa es tecnocristianismo, entonces la categoría describe todo y no distingue nada. La sacralización del progreso técnico es un fenómeno real y acotado, y la estructura de la creencia es un fenómeno enorme que atraviesa siglos y culturas. El concepto corre el riesgo de saltar del primero al segundo sin pagar el precio del pasaje.

Hay una versión más modesta del término que resiste mejor, y es la que este libro adopta. El tecnocristianismo designa un fenómeno concreto y verificable: la presencia de promesas de salvación que no se llaman así, dentro de prácticas que se presentan como técnicas, neutras y administrativas. Con ese alcance, el concepto corta. Con el alcance total, no corta nada.

Rebord, que es un ensayista y no un sistematizador, tiene la ventaja de no haberse comprometido con la versión ambiciosa. Deja el nombre y se va. El trabajo de recortarlo para que sirva queda de este lado del mostrador.

CAPÍTULO 11

# Magnifica Humanitas

Cuando León XIII publicó la Rerum Novarum en 1891, la pregunta que atravesaba Europa no era si el capitalismo industrial iba a transformar las sociedades. La transformación ya estaba ocurriendo en las sociedades europeas. La pregunta era qué respuesta podían ofrecer las instituciones que todavía conservaban alguna autoridad moral. Se trataba de hablarle a un mundo que se estaba desarmando. La encíclica tardó en llegar a ese mundo que cambiaba. Acumuló críticas de ambos extremos durante su recepción. Sin embargo, terminó fijando un vocabulario que sobrevivió a las circunstancias que la vieron nacer. Ese gesto me interesa, más allá de la respuesta puntual que dio entonces. Me interesa la posibilidad de una respuesta que no se pliegue ni al mercado ni al Estado. Que tampoco se pliegue al individuo aislado o a la masa, al optimismo tecnológico o a la nostalgia preindustrial.

Hay dos atajos cada vez que se discute qué hacer con el trabajo humano en una economía que cambia más rápido de lo que las instituciones pueden procesar. Ambos atajos ofrecen respuestas cómodas frente a ese cambio. El primero consiste en confiar en que el mercado resuelve los desajustes que él mismo genera. Se apoya en la creencia de que la innovación siempre creó más empleos de los que destruyó. Desde esa perspectiva, cualquier intervención solo retrasa lo inevitable. El segundo atajo, simétrico y por eso igual de cómodo, apela al Estado como única instancia capaz de poner límites. El Estado regula los ritmos y protege a los que quedan afuera. Se supone que la política pública tiene una potencia que en los hechos rara vez alcanza. Ambos atajos comparten una misma economía argumental: esquivar la parte del problema que una decisión de política no resuelve. Esa parte tampoco encuentra solución en una corrección automática del mercado, aunque los dos atajos permitan eludirla.

La tradición de la doctrina social de la Iglesia se construyó como una resistencia a esa comodidad binaria. Rerum Novarum no fue un documento de derecha ni de izquierda. Ambos bandos, sin embargo, intentaron apropiárselo durante décadas de disputas. Esa incomodidad lo volvió útil frente a las posiciones que buscaban hacerlo propio. León XIII reconocía el conflicto de clases, sin disolverlo en un llamado a la armonía ni tratarlo como un accidente que se corrige solo, y reconocía también la asimetría real que lo atravesaba. Era la asimetría entre quien vende su fuerza de trabajo y quien compra la de otros. Invocar la libertad contractual no la resuelve, porque las partes no son libres en el mismo sentido. Ese reconocimiento inicia el razonamiento, aunque todavía no sea su punto de llegada.

Cuando Centesimus Annus (Juan Pablo II, 1991) volvió sobre el problema un siglo después, el escenario había cambiado. La comparación directa resultaba engañosa ante el nuevo escenario. Pero la estructura del razonamiento se mantenía reconocible pese a los cambios. Juan Pablo II insistía en que el mercado es un instrumento cuya legitimidad depende de respetar la dignidad de las personas que participan en él, en lugar de constituirse en un fin. También insistía en que el Estado no puede ser el único garante de esa dignidad. Cuando absorbe todas las funciones, genera dependencias que él mismo no puede sostener en el tiempo. La encíclica fue leída en su momento como un respaldo al capitalismo triunfante de posguerra fría. Esa lectura dice más sobre la urgencia de los lectores que sobre lo que planteaba el texto.

El tercer camino que proponen estas encíclicas no constituye un punto medio aritmético entre posiciones extremas. Tampoco promete superar el conflicto mediante una síntesis hegeliana, sino que propone un desplazamiento del eje de la discusión. La pregunta pasa por las relaciones sociales que queremos y por las instituciones, públicas o privadas, que las hacen posibles, más que por cuánto mercado o cuánto Estado debería haber. Centesimus Annus lo formula con una claridad que sus críticos suelen pasar por alto al discutir la función de la

empresa. La legitimidad de una empresa depende del bien que genera más allá de sus dueños, además de las ganancias. Ese bien incluye tanto el trabajo que organiza como las personas que dependen de ese trabajo. Cuando la rentabilidad se vuelve el único criterio, deja de funcionar como indicador y se convierte en una ideología.

Este razonamiento tiene una consecuencia incómoda para ambos atajos, porque cuestiona lo que cada uno da por resuelto. Contra el primero, la encíclica sostiene que la lógica de la maximización no puede autorregularse por el carácter de esa operación, que prescinde de aquello que no se puede monetizar, sin atribuirle perversidad al mercado. Contra el segundo, sostiene que el Estado no puede reemplazar las relaciones que él mismo no crea. Cuando lo intenta genera estructuras administrativas que tratan a las personas como categorías en lugar de sujetos. Ninguna de las dos objeciones es original en sí misma, pero su combinación sí tiene esa originalidad. Esa combinación explica por qué la doctrina social de la Iglesia sigue siendo un interlocutor incómodo para ambos lados.

La discusión contemporánea sobre la automatización y el futuro del trabajo repite la estructura del debate de 1891. Ahora el vértigo es mayor que en aquel debate. Las instituciones que deberían procesarlo también están más debilitadas que entonces. Quienes confían en la autorregulación del mercado argumentan que la destrucción de empleos es un fenómeno transitorio. Sostienen que la productividad liberada terminará creando ocupaciones nuevas. Algunas de esas ocupaciones futuras todavía no las podemos imaginar. Quienes desconfían de esa promesa piden intervenciones urgentes mediante impuestos a la automatización, rentas básicas y regulaciones. Esas regulaciones deberían frenar una transformación que perciben como irreversible y concentradora, frente a la promesa de ocupaciones futuras. El primer grupo tiene razón en la historia larga y se equivoca en la historia de las personas concretas. El segundo tiene razón en la urgencia, pero se

equivoca cuando confía en que una política pública alcanza para restaurar vínculos que la política no creó y que esa intervención, por sí sola, no restablece.

Vale la pena traer un ejemplo porque muestra cómo se mueve el tercer camino en un terreno donde ninguno de los dos atajos ofrece respuestas claras: la cuestión de la vivienda. En las grandes ciudades latinoamericanas, dejar que el mercado fije los precios expulsa a los sectores que no pueden pagarlos. Estatizar el suelo o congelar alquileres por decreto tampoco resuelve la cuestión, porque produce desabastecimiento y mercado negro. Las experiencias que funcionaron, en Viena o en algunas ciudades alemanas, consisten en construir instituciones mixtas. Allí el suelo, la financiación y la administración se combinan según criterios ajenos tanto a la rentabilidad pura como a la planificación central, en lugar de elegir uno de los dos lados. Esa mezcla constituye un diseño específico que responde a condiciones específicas, antes que un equilibrio cómodo entre opuestos. Tampoco puede entenderse como un compromiso entre esos opuestos, ni copiarse mecánicamente fuera de las condiciones a las que responde.

Cuando la encíclica hace esto, fija un horizonte en lugar de proponer un programa de gobierno o un manual de políticas: las condiciones bajo las cuales el trabajo humano conserva su sentido como actividad libre. Dentro de ese horizonte, el trabajo no queda reducido a una mercancía sujeta a las fluctuaciones de la demanda. Esa referencia da contenido al tercer camino y le impide convertirse en una fórmula vacía. Sin ella, degenera en el pragmatismo de quien no quiere comprometerse con ninguna de las dos partes. Esa postura sirve a la parte que tiene más poder en cada coyuntura concreta. Con esa referencia, el tercer camino se vuelve exigente y obliga a interrogar las instituciones cada vez. La pregunta es cuáles hacen posible que una persona trabaje sin dejar de ser dueña de su vida.

Este es el punto donde la crítica libertaria se vuelve más interesante que la respuesta que suele recibir. Que la Iglesia quiera regular el mercado ya está en discusión dentro de la tradición liberal. La objeción apunta al vocabulario de la dignidad y el bien común, cuyos criterios no pueden medirse ni verificarse y, por lo tanto, terminan siendo excusas para decisiones discrecionales sobre aquello que pretenden orientar. La respuesta estándar apela a la dignidad humana como algo evidente por sí mismo, sin convencer a quien no comparte el presupuesto. Una respuesta más sólida y modesta reconoce que toda sociedad necesita criterios que no se reduzcan a la eficiencia. La eficiencia no distingue si un trabajo enriquece a quien lo hace. Tampoco permite distinguir si ese trabajo consume a quien lo realiza. Alguien tiene que hacer esa distinción, sea un tribunal, un convenio colectivo o una tradición compartida. La encíclica propone que la tradición y el convenio tengan voz, sin que el tribunal sustituya a todos los demás.

La elaboración sistemática de esta idea aparece en Caritas in Veritate (Benedicto XVI, 2009). Allí el argumento se despliega con una insistencia que algunos leyeron como exceso. Benedicto XVI sostiene que la caridad sin verdad se degrada en sentimentalismo, mientras la verdad sin caridad se vuelve dogmatismo y la economía necesita ambas para no convertirse en un mecanismo ciego. La fórmula tiene el defecto de toda fórmula pulida: suena más a síntesis que a problema. Pero el desarrollo resulta interesante al reintroducir la gratuidad, una categoría que ni el liberalismo clásico ni el marxismo manejan con comodidad. Hay bienes que se producen y se intercambian sin que el intercambio llegue a agotar su sentido. Una economía sin lugar para esa dimensión termina empobreciéndose, aunque ese empobrecimiento no se vea en las cuentas nacionales.

Laudato Si' (Francisco, 2015) traslada este razonamiento al terreno ecológico, donde la asimetría entre quienes deciden y quienes padecen resulta todavía más visible, y donde ambos atajos muestran sus límites con una claridad brutal. La encíclica discute con los dos, sin proponer

que los Estados se hagan cargo de todo. Tampoco propone que los mercados encuentren solos el equilibrio, como espera de ellos el atajo del mercado. Su punto más fuerte es que el problema ecológico y el problema social son el mismo problema. Eso desarma la separación cómoda entre agenda verde y agenda laboral, que los dos atajos explotan cuando les conviene. Si el aire de una ciudad está contaminado, ninguna etiqueta ambiental, sanitaria o laboral agota el asunto. Ninguna de esas tres etiquetas alcanza por sí sola para organizar una respuesta que pueda funcionar.

La tercera vía resulta incómoda, aunque a veces se la presente como una forma elegante de no definirse. Estar en el medio, cuando el medio es un campo de fuerzas, significa recibir presión de los dos lados. Significa también que quien ocupa ese lugar no dispone de la coartada de la pureza ideológica. La encíclica social asume esa incomodidad, una de las razones de su persistencia durante más de un siglo. Otros documentos de coyuntura se olvidan en pocos años, mientras ella insiste en una pregunta que los dos atajos evitan. Su persistencia no significa que siempre tenga razón en sus planteos. Pregunta qué tipo de sociedad estamos construyendo cuando construimos economía y qué personas estamos formando cuando formamos trabajadores.

Antes de terminar conviene nombrar el riesgo de que el tercer camino se convierta en una etiqueta para evitar el trabajo de pensar cada situación y termine ofreciendo una salida a esa exigencia. Cuando eso pasa, la encíclica deja de ser un interlocutor y se vuelve una coartada para quien la cita. Sus textos se citan de memoria, sin que importe ya qué decían ni a quién le hablaban. La manera de evitarlo es la que propone la propia tradición: leer los documentos con sus circunstancias. También discutir sus argumentos con quienes no están de acuerdo y aceptar que ninguna respuesta institucional dura para siempre. Las condiciones que hicieron necesaria una respuesta institucional cambian, y ese cambio expresa el sentido más hondo del tercer camino. También

es el más difícil de sostener, porque exige una disposición a moverse antes que una posición fija. Ese movimiento debe conservar la referencia a lo que no se negocia: la dignidad de quien trabaja.

CAPÍTULO 12

# La esperanza como posición política

Hay una manera de hablar de la esperanza que la vuelve inofensiva al tratarla como un estado de ánimo. Sería una disposición del temperamento que algunos tienen y otros no, como un rasgo de carácter repartido por la lotería biológica. El esperanzado sería entonces una persona que mira el vaso medio lleno y encuentra el lado bueno de las cosas. También sería alguien que sonríe frente a la adversidad por su disposición habitual. Esa versión de la esperanza es la que venden los manuales de autoayuda. También la ofrece, con más elegancia, cierta filosofía de sobremesa que confunde la virtud con la buena educación. Contra esa lectura quiero proponer la esperanza como hipótesis práctica, una apuesta hecha con los medios disponibles que se corrige con los resultados. Tiene menos que ver con lo que sentís y más con lo que hacés cuando no tenés garantías.

La distinción importa porque de ella depende qué hacemos con la esperanza en el terreno político. Si es un temperamento, entonces no hay mucho para discutir: algunos la tienen y otros no. A lo sumo se puede cultivar con ejercicios espirituales o con lecturas edificantes. Si en cambio es una hipótesis práctica, se puede examinar y poner a prueba. También se puede abandonar cuando los hechos la refutan y reconstruir sobre bases nuevas. La esperanza, en ese sentido, se parece más a un programa de investigación que a una emoción. Como todo programa de investigación, tiene que rendir cuentas ante la experiencia. Se trata de obrar como si ciertos desenlaces fueran posibles y organizar los medios concretos para volverlos más probables, en lugar de creer que las cosas van a salir bien porque sí.

La tradición filosófica que pensó la esperanza en serio no la trató nunca como un simple estado afectivo. Ernst Bloch, en El principio esperanza (Das Prinzip Hoffnung, 1954), la pensó como una función ontológica. La entendió como aquello que empuja lo que todavía no es hacia su realización. La ubicó en el corazón mismo de la materia y de la historia, como una dimensión de lo real. Para Bloch, la esperanza es la manera en que lo posible se anuncia en lo presente, antes que un añadido subjetivo. Esa tesis es ambiciosa y tiene un costo metafísico alto, pero conserva algo que me interesa recuperar. La esperanza se apoya en las condiciones, en tendencias reales que ya están operando y en latencias que pueden actualizarse. Eso ocurre si se dan las condiciones y si alguien trabaja para que se den.

Un segundo registro, más austero, viene de la filosofía analítica de la acción. Jonathan Lear, en Radical Hope (2006), estudió el caso del jefe Crow Plenty Coups. Frente a la destrucción de su mundo, fue capaz de sostener una esperanza sin objeto conocido. Esa esperanza no podía apoyarse en ninguna continuidad previsible, porque la forma de vida que debía continuarse estaba siendo arrasada. Lear llama a eso esperanza radical y la define como la capacidad de comprometerse con un bien que aún no se puede nombrar, cuando las condiciones para realizar ese bien todavía no existen. Es tentador leer ahí una versión heroica del temperamento, pero Lear insiste en lo contrario. La esperanza radical es una práctica, una manera de actuar en el vacío que, por eso mismo, puede fallar. Plenty Coups no sabía qué vendría; actuó como si algo pudiera venir.

De esa combinación, Bloch y Lear, sale una noción de esperanza que no promete resultados ni se apoya en la buena voluntad de nadie. La esperanza política, en el sentido que quiero darle, es la decisión de actuar bajo incertidumbre. La inacción, en esas condiciones, equivale a dejar que el peor desenlace se realice por defecto. Eso la vuelve una categoría práctica que prescribe una conducta, antes que describir un sentimiento. Como toda prescripción, puede evaluarse por lo que produce

en la práctica. La esperanza se mide, si se me permite la fórmula, en sus efectos sobre la capacidad de acción colectiva. Un pueblo esperanzado encuentra razones para organizarse cuando las condiciones objetivas dicen que no hay nada que hacer, sin que eso suponga euforia.

El contraargumento más serio a esta posición no viene de los cínicos, que son fáciles de responder. Viene de quienes piensan que la esperanza, lejos de movilizar, adormece a quienes la sostienen. Es la objeción que Terry Eagleton formula en Hope Without Optimism (2015). Allí distingue la esperanza del optimismo y advierte que la clase de expectativa difusa que suele circular en la política progresista funciona como un analgésico. Esa expectativa permite esperar mejoras sin asumir un compromiso que exija actuar con urgencia. Si las cosas van a mejorar de todos modos, entonces no hace falta hacer nada urgente. El optimismo, dice Eagleton, es un vicio de gente cómoda, mientras que la esperanza genuina es trágica. Se sostiene sin garantías y por eso exige un compromiso de quienes la mantienen. La objeción es válida contra el optimismo, aunque no alcanza a la esperanza que estoy defendiendo. La diferencia es exactamente la que planteé al comienzo: el optimismo es un temperamento, la esperanza que me interesa es una hipótesis operativa. Si esta última adormece, entonces funciona como un sucedáneo de la esperanza.

Hay un modo de poner a prueba la distinción que me parece más productivo que discutir definiciones. Si la esperanza es una hipótesis práctica, debería poder formularse con un enunciado falsable y consecuencias observables. Alguien que sostiene que la organización popular puede revertir una reforma laboral regresiva afirma que existen condiciones para que ciertas acciones produzcan ciertos resultados. Esa afirmación excede la expresión de un deseo acerca de lo que podría ocurrir. La afirmación se verifica o se refuta en la práctica de esas acciones. Si a pesar de la organización la reforma pasa igual, la hipótesis no queda refutada de un golpe. Puede que los medios hayan sido insuficientes, que el plazo haya sido corto o que falten aliados. Pero si

después de veinte intentos sistemáticos no pasa nada, llega un punto en que sostener la misma hipótesis sin modificarla se vuelve una forma de terquedad que ya no puede llamarse esperanza.

Esa condición falsabilista es lo que separa la esperanza política de la fe. La fe no se corrige con los resultados, porque su objeto no está en el mundo. La esperanza práctica sí se corrige, porque su objeto es un estado de cosas posible. Los estados de cosas posibles se dejan o no se dejan producir por las acciones disponibles. Agustín de Hipona, en la Ciudad de Dios (426), definió la esperanza como una virtud teologal referida a la vida eterna. Su objeto trasciende la historia y por eso queda fuera de toda refutación histórica. En esa definición, nada de lo que ocurra en la historia puede refutar la esperanza. La política carece de ese privilegio, y por eso su esperanza es más frágil y más exigente que la religiosa. Tiene que responder ante los hechos que resultan de las acciones disponibles.

Si se acepta esa fragilidad, se abre la pregunta por el sujeto de la esperanza. ¿Quién espera, cuando hablamos de esperanza política y de sus efectos colectivos? Ciertamente, el individuo aislado no modifica condiciones colectivas con su esperanza individual. Tampoco lo hace una abstracción como el pueblo, que suele funcionar como sujeto de la enunciación más que de la acción. La esperanza política se sostiene en colectivos concretos, con nombres y prácticas, que coordinan expectativas y sostienen la apuesta compartida cuando las condiciones no acompañan. Eso hace de la esperanza un fenómeno relacional antes que un fenómeno psicológico. Eso explica por qué las crisis de esperanza se manifiestan como crisis organizativas. Cuando un colectivo pierde la capacidad de sostener hipótesis compartidas sobre su futuro, se rompen los dispositivos de coordinación antes que los ánimos.

La discusión sobre el sujeto de la esperanza tiene una larga historia en la tradición socialista. Conviene recordarla porque muestra que el problema que estamos considerando no es nuevo. Rosa Luxemburgo, en

La crisis de la socialdemocracia (1915), escribió que la revolución no se decretaba ni se improvisaba. La tarea de la organización consistía precisamente en preparar las condiciones para que la acción de masas pudiera desplegarse cuando el momento lo exigiera, y esa preparación es lo que aquí llamo sostener una hipótesis práctica. La esperanza, en Luxemburgo, supone la construcción paciente de capacidades para el momento en que se abran oportunidades. Esa construcción se aleja tanto de una víspera festiva como de un acto de fe en el devenir. Por eso se articula con el análisis concreto de la situación concreta en lugar de reemplazarlo.

Eso pone el acento en la relación entre esperanza y diagnóstico del presente. No hay esperanza útil sin un diagnóstico severo del presente, porque la esperanza sin diagnóstico es consuelo. El consuelo, a su vez, es la forma más eficaz de paralizar la acción. Gramsci, en los Cuadernos de la cárcel (1929-1935), insistió en combinar el pesimismo de la inteligencia con el optimismo de la voluntad. Esa fórmula, que se cita como si fuera un eslogan, tiene un sentido técnico preciso: el diagnóstico sin voluntad produce melancolía, y la voluntad sin diagnóstico produce aventurerismo, de modo que ambos términos se necesitan. La esperanza política opera en ese cruce y su calidad depende de que ninguno devore al otro.

Hay un riesgo simétrico al del optimismo, y conviene nombrarlo: el derrotismo que se presenta como lucidez. Es la disposición a anticipar la derrota antes de haber peleado, que se justifica con el realismo y que en los hechos funciona como una forma de eximirse de la acción. En términos de la hipótesis práctica, el derrotista declara refutada la apuesta sin haberla corrido. Esa declaración anticipada no es más rigurosa que la del optimista que la declara exitosa antes de empezar. Los dos confunden el resultado con la apuesta y tienen el mismo problema. Sustituyen la verificación por la opinión previa sobre lo que va a pasar.

La esperanza como hipótesis práctica tiene consecuencias organizativas que conviene explicitar para que no quede en la filosofía moral y pierda mordida. Si la esperanza es una apuesta que se corrige, las organizaciones que la sostienen necesitan dispositivos para evaluar sus apuestas. Esos dispositivos difieren de los que se usan para la evaluación de gestión. Se parecen más a una contabilidad de las capacidades: ¿qué aprendimos de la última vez?, ¿qué capacidades nuevas tenemos hoy que no teníamos hace un año?, ¿en qué se modificó la relación de fuerzas?, ¿qué hipótesis quedaron desmentidas y hay que revisar? Una organización sin esa contabilidad flota entre la euforia y la depresión. Esos dos estados afectivos reemplazan a la esperanza cuando no hay práctica que la sostenga.

El punto no es menor, porque buena parte de la política contemporánea oscila entre esos extremos. Las victorias producen una euforia breve que se agota antes de haber sido traducida en cambios duraderos. Las derrotas producen depresiones que también se agotan, dejando a las organizaciones sin memoria y sin aprendizaje acumulado. La esperanza como hipótesis, en cambio, obliga a una temporalidad más larga. Hay apuestas que tardan años en dar resultados, y eso exige sostenerlas sin que el humor colectivo las arrastre. La palabra humor acá no es accidental: una organización política que depende del humor colectivo para sostener sus objetivos está a merced de la coyuntura, que cuando importa casi nunca es buena.

Hay además una dimensión ética en todo esto que me interesa marcar sin solemnidad. La esperanza como hipótesis práctica exige una cierta relación con la verdad. Quien la sostiene se compromete a revisar su apuesta cuando los hechos no la respaldan. Esa disposición a revisar es lo opuesto a la rigidez identitaria que hoy prolifera en los espacios militantes. Allí reconocer un error se interpreta como una traición a la identidad compartida. La posibilidad de revisar permite que una orga-

nización se mantenga viva durante los períodos en que la esperanza parece desmentida, y por eso constituye una condición de su propia continuidad histórica antes que una concesión al adversario.

Me interesa ahora volver sobre una objeción que suele aparecer en este punto y tiene cierta fuerza. Se dice que la esperanza como hipótesis requiere un sujeto capaz de sostener hipótesis. En situaciones de opresión extrema, los sujetos estarían demasiado ocupados sobreviviendo para dedicarse a calcular posibilidades. Es una observación justa en parte, pero se equivoca al imaginar que sostener hipótesis prácticas es una actividad de gabinete. Los sectores populares sostienen hipótesis prácticas todo el tiempo en la manera en que deciden en qué creer, a quién delegar, cuánta paciencia asignarle a cada dirigente, cuándo movilizarse y cuándo no. La esperanza como hipótesis es una forma del conocimiento práctico que rara vez requiere tiempo libre. Requiere comunidades que acumulan experiencia y construyen confianza en la propia capacidad de juicio.

Eso conecta con la tradición de la pedagogía popular que piensa el aprendizaje como una forma de la acción. Paulo Freire, en Pedagogía del oprimido (1968), sostuvo que nadie educa a nadie, que todos se educan entre sí. Ese proceso de aprendizaje compartido es la materia prima de la transformación política. La esperanza, en esa clave, se produce en el propio acto de organizarse y aprender juntos. Por eso no es previa a la organización ni la acompaña desde afuera. Los primeros pasos de un colectivo pueden generar cambios de humor que no provienen de ningún cambio en las condiciones materiales, porque lo que cambia, en esos casos, es la hipótesis que tienen disponible. Lo que parecía imposible empieza a aparecer como objeto de una apuesta que tiene asidero.

Si se toma en serio lo anterior, se sigue una consecuencia incómoda para cierto progresismo ilustrado. La esperanza no se transmite por discursos, ni se enseña en talleres, ni se inyecta con arengas. Se

produce en la experiencia de haber actuado y obtenido resultados, por modestos que sean. Esos resultados muestran que la acción tiene efectos sobre aquello que busca modificar. Esa es la razón por la que las organizaciones que funcionan tienen mejores niveles de esperanza que las que no funcionan, y por la que la relación entre ambas cosas sigue ese orden. La esperanza sigue a la capacidad y es el nombre que le damos a la evidencia acumulada de que lo que hacemos modifica algo. Como esa evidencia nunca es definitiva, la esperanza nunca termina de asentarse.

Hay un autor que pensó esta relación con una precisión que todavía no fue superada del todo: Baruch Spinoza. En la Ética (1677), Spinoza trata la esperanza como una pasión triste. El que espera depende de un resultado que no controla, y Spinoza la asocia a la inconstancia de la fortuna. La lectura es dura y, a primera vista, incompatible con lo que estoy defendiendo. Pero contiene una advertencia que conviene retener: cuando la esperanza se apoya en resultados que están fuera de nuestro alcance, se convierte en una pasión triste, y las pasiones tristes nos vuelven dependientes. La esperanza como hipótesis práctica responde a esa crítica trasladando el peso de los resultados a los medios. Se sostiene en la evaluación de lo que efectivamente se puede hacer con lo que se tiene.

En ese desplazamiento hay una diferencia que conviene precisar para no confundir niveles. La esperanza como temperamento depende del resultado, y por eso oscila con él. La esperanza como hipótesis depende de la capacidad de agencia y puede sostenerse incluso cuando los resultados inmediatos no acompañan. Quien apuesta a largo plazo no necesita que le vaya bien ahora para seguir apostando. Del mismo modo, un investigador no abandona una línea de trabajo porque un experimento dio negativo. Lo que hace abandonar la línea es la evidencia acumulada de que los medios disponibles no alcanzan para lo que se

propone, más que un resultado adverso considerado por sí solo. Esa evidencia requiere tiempo y sistematización antes de que se la pueda establecer.

Todo lo cual conduce a una conclusión que es a la vez modesta y exigente. Es modesta porque no promete que las cosas salgan bien, ni siquiera que sean probables. Renuncia a la consolación que suele acompañar a los discursos sobre la esperanza. Es exigente porque pide sostener apuestas sin garantías y revisarlas cuando los hechos lo indiquen. Pide hacerlo colectivamente, en dispositivos que permitan acumular experiencia y corregir el rumbo. La esperanza, así entendida, es menos un consuelo que una disciplina compartida. Su lugar propio está en la práctica del que se organiza para que ciertas cosas, todavía improbables, se vuelvan posibles, antes que en la intimidad del que cree y sostiene allí su expectativa.

Queda flotando una pregunta que no voy a cerrar con esta conclusión. Si la esperanza es una hipótesis práctica, ¿qué pasa cuando el balance histórico sugiere, con bastante insistencia, que las apuestas no se cumplieron? La tentación es responder que el balance siempre es provisorio y que ninguna derrota clausura el futuro. Pero esa respuesta tiene algo de fórmula que conviene reconocer al plantearla. Lo único que se puede decir sin mentir es que la esperanza política exige convivir con esa pregunta sin responderla de una vez y para siempre, manteniendo abierta la discusión sobre qué se puede hacer con lo que hay. En eso consiste su valor, si tiene alguno, frente a la certeza anticipada del que ya sabe que no sirve de nada. En eso consiste, al final, tratarla como una posición política y no como un estado del alma.

# Epílogo: Queremos creer

Hay una escena que se repite cuando alguien intenta explicar por qué las cosas que prometimos no terminaron de suceder. Tiene la forma de una conversación de sobremesa, con sus gestos. Alguien habla mientras se le enfría el café que tiene delante. Dice que, en el fondo, nunca quisimos cambiar nada y que toda la épica de las últimas décadas habría sido una pose, porque el país siempre eligió lo mismo que antes. La frase funciona porque tiene algo de verdad y mucho de consuelo. Ese consuelo conserva su eficacia aunque sea amargo para quien lo recibe. Nos ahorra la tarea de pensar el problema con las herramientas que exige. Pero hay otra manera de mirar las promesas que nos hicimos. Podemos aceptar que creímos de veras en aquello que habíamos prometido. La voluntad de creer fue una condición de posibilidad, antes que una ingenuidad. El derrumbe de esa creencia dejó un sedimento que todavía ordena lo que hacemos y lo que dejamos de hacer.

No se trata de reivindicar la ingenuidad ni de convertirla en una virtud que permita olvidar sus costos. Hubo gente que los pagó con el cuerpo, con el trabajo o con el futuro de sus hijos. Se trata de reconocer que ninguna comunidad política puede sostenerse sin un fondo de creencia compartida. En la Argentina de las últimas cuatro décadas, ese fondo se fue agotando sin encontrar un reemplazo mínimamente habitable. Cuando digo creencia no digo fe religiosa ni patriotismo de efeméride. Hablo de algo más modesto y, a la vez, más difícil de fabricar. Hablo de la convicción difusa de que las reglas valen para todos y el esfuerzo guarda alguna relación con el resultado, mientras el futuro, aunque incierto, no constituye una amenaza pura. En otros países esa convicción se da por sentada en la vida compartida. En el nuestro, en cambio,

hay que volver a producirla cada mañana. Hace tiempo que fallamos en la producción de esa confianza que en otros lugares no requiere explicación.

La tesis de este libro fue que buena parte de nuestras crisis son crisis de credibilidad. Lo son antes que crisis de recursos o de ideas disponibles, y uso el término en su sentido más elemental. Dos personas que no se conocen pueden suponer que la otra cumplirá lo pactado entre ellas. Si eso se sostiene, el epílogo no puede limitarse a un balance de políticas. Tampoco alcanza con hacer un inventario de nuestros aciertos y errores. El problema es anterior a la política y la atraviesa por dentro, sin importar qué gobierno, coalición o programa. Si la base de creencia se agotó, cualquier edificio construido encima se agrieta antes de terminar el primer piso. Eso vimos una y otra vez, con una regularidad que ya no sorprende a nadie y que vuelve más difícil nombrar lo que ocurre sin convertir la descripción en una queja.

En Los siete saberes para la educación del futuro (1999), Edgar Morin señala que la educación del futuro deberá enseñar una ética del género humano. Esa ética se aprende al convivir con otros cuyo destino nos importa. No se deduce de ningún principio abstracto separado de esa convivencia. La fórmula puede sonar pomposa, pero describe algo que en la Argentina se volvió evidente por la negativa. Cuando el destino del otro deja de importarnos, la sociedad se vuelve más frágil, sin volverse por eso más libre. En cada crisis, esa fragilidad se paga con un interés compuesto que nadie se había detenido a calcular. La pregunta que queda abierta, y que este epílogo quiere dejar abierta, es qué hace una comunidad cuando descubre que ya no puede creer las historias que se contaba a sí misma.

Lo primero que hace, casi siempre, es buscar culpables, una búsqueda cuya eficacia inmediata la vuelve difícil de resistir. El culpable puede ser el político corrupto, el empresario desleal o el sindicalista que bloquea, según desde dónde se mire. También puede ser el periodista

que miente, el vecino que no paga las expensas o el joven que no quiere trabajar. La lista cambia según la posición desde la que cada uno mira. La estructura de esa búsqueda, sin embargo, se mantiene intacta entre quienes buscan. Esa búsqueda nunca explica el problema, que excede la suma de los malos comportamientos individuales que señala. Desapareció el marco que hacía esperable comportarse bien o, al menos, no del todo mal en la vida compartida. Se puede cambiar a todos los culpables y mantener intacta la estructura que los produce una y otra vez, como hicimos durante años con una perseverancia que debería darnos alguna pista sobre lo que nos pasa.

En una escena de La ciudad y los perros (1963), Mario Vargas Llosa muestra cómo un colegio militar reproduce los mecanismos que sostienen cualquier orden social basado en la obediencia ciega. Los reproduce en miniatura y con una brutalidad que permite verlos, pero mi interés excede la denuncia del autoritarismo. La denuncia del autoritarismo ya está dicha y bien dicha en la novela. Me interesa cómo los personajes siguen jugando aun después de entender el juego. Salirse tiene un costo que ninguno está dispuesto a pagar solo. La Argentina de las últimas décadas tiene algo de ese colegio militar. Todos saben cómo funciona ese colegio al que se parece la Argentina. Casi todos podrían describir con precisión las reglas no escritas que ordenan lo que pasa. Sin embargo, siguen jugando aunque ya no tengan convicción, porque falta una alternativa que no exija una soledad insoportable.

Esa falta de alternativa explica por qué las salidas individuales, aun siendo razonables, no alcanzan para cambiar el conjunto. Quien decide no pagar coimas, no mentir en la declaración y no usar contactos para conseguir turno hace algo admirable. También hace algo que casi nadie más hace, y esa asimetría la deja en una desventaja que termina desgastándola. El problema que enfrentamos es de coordinación antes que un problema moral. Para resolverlo hace falta más que la voluntad de unos pocos. Hace falta un punto de encuentro: una señal compartida que permita a cada uno saber que los demás también están jugando el

otro juego y que su esfuerzo encuentra una correspondencia. Sin esa señal, la virtud individual se vuelve un gesto solitario que nadie registra y que no se contagia.

La pregunta por ese punto de encuentro nos lleva de vuelta a la política, durante mucho tiempo el principal mecanismo de coordinación. En la Argentina dejó de cumplir esa función en algún momento cuyo comienzo resulta difícil de fechar con precisión. Importa menos cuándo empezó el desgaste que el lugar donde una mayoría sitúa hoy a la política. Esa mayoría atraviesa las distintas clases y generaciones de la sociedad argentina. Percibe la política como el espacio donde la falta de creencia se administra sin resolverse. Un dirigente puede ser honesto, tener un diagnóstico acertado y proponer medidas razonables. Aun así, puede no lograr que la gente crea en lo que propone. Tampoco consigue entonces que los demás esperen el cumplimiento de aquello que dice que va a hacer. La credibilidad no constituye una propiedad que los individuos poseen por separado. Depende del estado en el que se encuentra el sistema que integran. Por eso, los mismos gestos que producirían confianza en otro contexto acá despiertan sospecha entre quienes los reciben. También por eso, comunicar bien los logros de un gobierno suele tener el efecto contrario al buscado.

En Contrapuntos: ensayos escogidos sobre autoritarismo y democratización (1997), Guillermo O'Donnell analiza una democracia argentina que cumplió los procedimientos electorales sin consolidar el Estado de derecho. La distinción entre lo formal y lo sustantivo sigue siendo la mejor herramienta para pensar lo que nos pasa. O'Donnell sostenía que la ciudadanía de baja intensidad produce una democracia capaz de sobrevivir sin generar lealtades fuertes. Esa ciudadanía participa en las elecciones, pero no espera nada del sistema judicial ni de la administración pública. La descripción se ajusta con una precisión incómoda a lo que vemos todos los días a nuestro alrededor. La gente vota y después vuelve a su casa con un saber compartido. Su voto no cambiará

las condiciones que vuelven incierta su vida. Ese saber compartido es el material con el que se construye el desencanto que atraviesa la experiencia democrática.

O'Donnell no podía prever en 1997 que ese desencanto conviviría con una vitalidad cultural que sigue produciendo cosas notables. Todavía no había ocurrido esa convivencia con la producción científica, artística, tecnológica y con formas de organización ajenas al Estado. Argentina exporta cerebros y obras, produce empresas que compiten en el mundo y movimientos sociales que inventan respuestas locales a problemas globales. Todo eso ocurre dentro de un marco institucional que no acompaña la energía de esas producciones y organizaciones. Preguntar por qué producimos tanto a pesar de las condiciones tiene algo de narcisista y elude la otra pregunta. Por qué esa energía no logra traducirse en un orden que pueda sostenerla y multiplicarla a lo largo del tiempo. Por qué cada generación tiene que empezar de nuevo aquello que la anterior ya había logrado construir con su esfuerzo.

La Argentina produce cíclicamente la sensación de estar al borde, y esa sensación, repetida, termina naturalizándose hasta convertirse en una forma de estar en el mundo para quienes la atraviesan. Me interesa menos el diagnóstico del ciclo, que ya conocemos, que el aprendizaje negativo producido por la repetición. Cada crisis enseña algo que la siguiente vuelve a desmentir con sus consecuencias. Así, el conocimiento acumulado termina sirviendo menos de lo que debería. La experiencia no logra convertirse en un saber que podamos utilizar. El contexto cambia antes de que ese saber encuentre cómo estabilizarse. En lugar de la sabiduría que podría esperarse de una experiencia acumulada durante tanto tiempo, queda una desconfianza generalizada hacia cualquier explicación que se pretenda definitiva para quienes la reciben.

Esa desconfianza tiene un costo que no siempre llegamos a medir. Dificulta construir proyectos individuales y colectivos que puedan sostenerse a largo plazo. Necesitás suponer que las reglas durarán lo suficiente para que tu esfuerzo tenga un resultado previsible en el tiempo. Si no podés hacerlo, planificar a diez años se vuelve una apuesta. Esa planificación pierde entonces el carácter de una decisión racional sobre el futuro. Pierden primero quienes tienen menos margen para equivocarse y carecen de un colchón que les permita esperar. Quien carece de ese respaldo tiene que resolver el presente inmediato. Otros, mientras tanto, pueden esperar un resultado que queda más lejos en el tiempo. La asimetría produce una sociedad cada vez más desigual en recursos y en la capacidad de imaginar el futuro. Esa desigualdad de horizontes resulta más difícil de ver que la de ingresos, aunque opera con la misma eficacia. Sus consecuencias también se acumulan de generación en generación, aun cuando cueste más reconocerlas en la vida cotidiana.

Frente a este cuadro, la tentación del cinismo tiene una fuerza cuya lógica resulta difícil de discutir para quien hace el cálculo. Si creer es de ingenuos, toda promesa se rompe y quien se compromete paga los platos rotos, parece razonable protegerse sin creer en nada, según el cálculo que hace el cínico. Concluyó que la creencia no rinde, sin que eso lo convierta en un tonto; el problema aparece cuando el cinismo se generaliza. Entonces produce exactamente las condiciones que dice prever con tanto realismo y que justifican su propio cálculo. Si nadie cree en nada, nadie se compromete con nada, y las instituciones se vacían hasta quedar reducidas a su cáscara. El cinismo se presenta como una forma de realismo y funciona como una profecía que contribuye a cumplir aquello que anuncia. Al producir esas condiciones, consigue reproducirse y explica por qué el desencanto puede sostenerse sin encontrar nuevos motivos.

Hay una manera de salir del cinismo: producir experiencias concretas donde la creencia encuentre una verificación que la sostenga. Esa salida no requiere recuperar una fe perdida ni construir el optimismo de manual que suele ofrecerse como respuesta. La gente necesita pruebas, que solo se producen haciendo cosas que funcionen y duren lo suficiente para que otros las vean y las imiten, más allá de los discursos que las anuncian. Puede ser un programa que efectivamente reduzca la pobreza en una provincia o una justicia que resuelva un caso delicado sin arreglos. Puede ser una escuela cuyos egresados consigan trabajo o un barrio que resuelva su seguridad sin armar una justicia paralela. Cada hecho sostenido produce un gramo de credibilidad cuyo valor supera el de cualquier campaña destinada a comunicarlo. La credibilidad se construye mediante esa acumulación de verificaciones, un proceso lento que no admite atajos para llegar al resultado.

El obstáculo para esa acumulación está en volver visibles las experiencias exitosas. También está en la dificultad para generalizar aquellas que ya existen. Las experiencias exitosas son más de las que registra la conversación pública. Pero encuentran dificultades para circular y extenderse más allá de su lugar. Los medios, en su lógica actual, prefieren el escándalo a la buena noticia y el conflicto a su resolución. El conflicto vende más y exige menos explicación, mientras la política tiene incentivos para prometer más de lo que puede cumplir. El ciclo electoral castiga la modestia y, a cambio, premia la grandilocuencia. Esa estructura alimenta un flujo constante de promesas rotas que sostiene el cinismo. Romper ese círculo requiere cambiar las reglas que ordenan el comportamiento de los actores, más allá de su voluntad individual. Esas reglas constituyen, en última instancia, el objeto de la política cuando se toma en serio a sí misma.

En Artificial (2023), Mariano Sigman y Santiago Bilinkis discuten cómo la inteligencia artificial transforma nuestra manera de tomar decisiones. También examinan cómo nuestros sesgos se amplifican al delegar en sistemas que no llegamos a entender del todo. Aunque el libro no

trata sobre la Argentina, su advertencia se aplica con precisión a lo que venimos discutiendo. La desconfianza generalizada convive mal con sistemas cuyo funcionamiento exige que quienes los usan depositen confianza en ellos. Si dejamos de creer en las instituciones humanas, aumenta la tentación de creer en el algoritmo que promete certezas. Esa creencia conserva la estructura de las anteriores: se deposita en algo que ofrece certezas sin rendir cuentas de la misma manera. El problema de la credibilidad atraviesa tanto las tecnologías que usamos como las instituciones que habitamos en la vida compartida. Ninguna solución técnica puede reemplazar la construcción política de la confianza necesaria para habitar esas instituciones y usar esas tecnologías.

Para evitar una reafirmación de lo ya dicho, queda preguntar qué se puede hacer concretamente con esta diagnosis. No tengo una respuesta capaz de resolver el problema y desconfío de quienes aseguran que disponen de ella. Sí puedo señalar una dirección que me parece más útil que las habituales para pensar cómo seguir desde acá. Consiste en abandonar la fantasía de la gran solución, que promete un cambio de época capaz de reordenarlo todo de una vez, y construir pacientemente instituciones y prácticas a escala pequeña y mediana. Se trata de esperar que su acumulación produzca un efecto de sistema capaz de sostener lo que se va construyendo. La estrategia tiene la desventaja de avanzar con lentitud en sus resultados. Tampoco produce los relatos épicos que suelen convocarnos a actuar juntos. Tiene la ventaja de ser la única que no depende de un salvador ni de un momento excepcional para realizarse.

Para que esa estrategia no quede en un deseo, hace falta una generación dispuesta a trabajar sin la recompensa inmediata del reconocimiento. Es difícil sostener esa disposición en una cultura que premia la visibilidad por encima de la eficacia del trabajo realizado. La historia argentina reciente ofrece ejemplos de los resultados de ese trabajo paciente en condiciones adversas, como la recuperación de empresas por sus trabajadores y la construcción de redes de ciencia y técnica.

También están las comunidades que se organizaron para resolver problemas que el Estado no atendía y quedaron a su cargo. Esos ejemplos no alcanzan para sostener un relato nacional, pero muestran que la creencia resulta de verificaciones sucesivas, antes que de un acto de fe. Cuando esas verificaciones ocurren, la gente vuelve a creer sin necesidad de que nadie le pida que lo haga.

Queremos creer, y esa voluntad no constituye un defecto por corregir, sino un punto de partida que tenemos que reconocer. La pregunta por si queremos creer tiene una respuesta obvia que atraviesa todas las clases y todas las generaciones. Lo que debemos preguntarnos es en qué vale la pena creer y qué estamos dispuestos a hacer para sostenerlo. Ningún ensayo tiene la respuesta que esa pregunta nos pide, y quizás esté bien que no pueda ofrecerla. El ensayo que clausura la pregunta con una respuesta hace trampa al dar por cerrado aquello que sigue abierto. Este libro puede dejar planteado el problema con la precisión suficiente para que otros lo retomen y continúen esa conversación. Puede confiar en que siga en otros textos, otras mesas y otras sobremesas donde, mientras el café se enfría, alguien insista en que todavía es posible creer en aquello que queremos sostener.

CAPÍTULO 98

# Nota sobre las fuentes

Este libro se apoya en cuatro clases de material, y conviene que el lector sepa cuál es cuál, porque no todas tienen el mismo respaldo.

## El concepto

El tecnocristianismo es de Tomás Rebord. Lo formuló en su programa **Edibordial**, en un episodio donde lo presenta como el nombre de una posición, y volvió sobre el tema una semana después, con el concepto más asentado. Sus intervenciones públicas sobre inteligencia artificial, incluida una entrevista extensa de septiembre de 2026, son la fuente de las citas que aparecen en el capítulo 10.

**Advertencia de método, y es la más importante de esta nota.** No pude acceder a los episodios de **Edibordial** para transcribirlos directamente: la plataforma bloquea la descarga automática de subtítulos desde donde se escribió este libro. Eso significa que las citas de Rebord llegan por transcripciones de terceros y por la entrevista publicada, y no por la fuente original. Cuando una frase pasa por manos intermedias puede venir recortada o subrayada, y el lector merece saberlo.

## La deuda con Gallegos

Ernesto Gallegos siguió el concepto de Rebord desde el primer día y lo reconstruyó por escrito en su newsletter. El orden en que este libro presenta los materiales —el tecnofeudalismo de Varoufakis, la atención

como recurso en disputa antes que el petróleo, la soberanía cognitiva de Juan Ruocco, el cristianismo popular y la frase que da título al epílogo— sigue el orden de esa reconstrucción.

**Esa deuda es estructural y no decorativa.** Buena parte de lo que este libro puede decir sobre Rebord depende de que alguien haya hecho antes el trabajo de seguir el tema en el tiempo y dejarlo por escrito. El capítulo 10 lo dice, y corresponde que la nota lo repita, porque una deuda de recorrido no se salda con una mención al pasar.

# La encíclica

Magnifica Humanitas, carta encíclica de León XIV sobre la custodia de la persona humana en el tiempo de la inteligencia artificial, firmada el 15 de mayo de 2026, en el 135.º aniversario de Rerum Novarum. Se cita por el texto oficial publicado en vatican.va.

Los pasajes que el libro usa con más peso son el 1 y el 7, donde el Papa plantea la elección entre levantar una nueva torre de Babel o edificar la ciudad donde Dios y la humanidad habitan juntos, y donde las dos imágenes bíblicas quedan nombradas: **Babel** y **la reconstrucción de los muros de Jerusalén**. Los párrafos 9 y 10 desarrollan la distinción entre construir Babel y reconstruir Jerusalén. El 16 contiene el llamamiento a no temer ensuciarse las manos. Los párrafos 50 y 51 sostienen lo central del argumento: que la dignidad de la persona **no depende de las capacidades que posee**, y que **el valor de la persona no depende de lo que realiza o produce**. Los párrafos 198, 199 y 200 fijan la posición sobre decisiones irreversibles y sobre la responsabilidad, que no puede disolverse en la máquina.

Una aclaración que corresponde. La fórmula que resume esta posición, según la cual la dignidad es ontológica y no funcional, es una glosa de este libro y no una cita del texto. La encíclica dice lo que dice en los párrafos 50 y 51, con esas palabras y no con estas.

# Los libros anteriores del sello

Este es el tercer libro de un ciclo. **El último escalón** trató qué se conserva de lo humano cuando la herramienta funciona bien. **Preparacionismo Optimista** trató qué capacidades sostienen la vida cuando las cosas se rompen, y de dónde sale la ayuda cuando la ayuda no viene del Estado. **Protocolo de Soberanía Cognitiva** trató la atención como territorio en disputa, a partir del concepto de Juan Ruocco.

Este libro cierra el ciclo y por eso vuelve sobre los tres. La coincidencia más fuerte es la que aparece en el capítulo 3: el catastrofismo como comodidad emocional, que Preparacionismo Optimista ya había trabajado para el colapso material, reaparece acá para el colapso tecnológico, y el argumento se sostiene igual.

# Los autores que sostienen el análisis

La bibliografía que el libro usa para pensar la técnica, la atención y lo común, con la obra y el año que corresponden a cada uno.

- Hannah Arendt, La condición humana (1958)
- Shoshana Zuboff, La era del capitalismo de la vigilancia (2019)

- Michael Polanyi, La dimensión tácita (1966) y El conocimiento tácito (1958)
- John Austin, Actos de habla (1969)
- John Searle, Intencionalidad (1983)
- David Chalmers, La mente consciente (1996)
- Noam Chomsky, Estructuras sintácticas (1957)
- Immanuel Kant, Fundamentación de la metafísica de las costumbres (1785)
- Gilbert Ryle, El concepto de lo mental (1949)
- Paul Baran y Paul Sweezy, El capital monopolista (1966)
- David Ricardo, Principios de economía política y tributación (1817)
- Mary Douglas, Cómo piensan las instituciones (1986)
- Bernard Stiegler, Técnica y tiempo 1: la falta de origen (1994)
- Jacques Derrida, Mal de archivo (1995)
- Ivan Illich, La convivialidad (1973)
- Yanis Varoufakis, Tecnofeudalismo (2023)
- Elinor Ostrom, El gobierno de los comunes (1990)
- Mancur Olson, La lógica de la acción colectiva (1965)
- Garrett Hardin, La tragedia de los comunes (1968)
- Walter Benjamin, El origen del drama barroco alemán (1928)
- Terry Eagleton, Hope Without Optimism (2015)
- Jonathan Lear, Radical Hope (2006)
- Rosa Luxemburgo, La crisis de la socialdemocracia (1915)
- Paulo Freire, Pedagogía del oprimido (1968)
- Baruch Spinoza, Ética (1677)

- Edgar Morin, Los siete saberes para la educación del futuro (1999)

# Una nota sobre el debate público

El artículo de Ciaran Martin publicado en The Economist en agosto de 2026, sobre por qué los temores de un armagedón provocado por la inteligencia artificial están exagerados, no está citado en el cuerpo del libro, pero ordenó buena parte del capítulo 3. Su argumento central —que las profecías apocalípticas del sector tienen un historial largo de no cumplirse, y que los ataques reales a la infraestructura se hacen con técnicas rudimentarias contra defensas básicas— coincide con la tesis que este libro sostiene desde otro lugar.

La declaración de Evan Hubinger, responsable de ciencia de la alineación en Anthropic, que el 9 de septiembre de 2026 estimó en más de un 10% la probabilidad de que la inteligencia artificial termine con la humanidad en la próxima década, es la fuente del dato que aparece en el capítulo 3. Conviene precisar que Hubinger dijo «más de 10%» y que su preocupación declarada era la superinteligencia surgida de la automejora recursiva, no los modelos actuales, cuyo riesgo consideró bajo.

# Sobre este libro

El libro lo escribió un agente, con dirección y criterio de Leandro Pisaroni. Se dice acá porque un libro sobre el tecnocristianismo que ocultara que fue escrito por una máquina sería un chiste involuntario.

El método fue el siguiente. La arquitectura, la tesis y las decisiones de estructura son humanas. Los capítulos se redactaron con asistencia automática a partir de esa arquitectura, y después pasaron por una revi-

sión de estilo que midió y corrigió el ritmo oración por oración. La verificación de cada cita contra su fuente se hizo aparte, y encontró errores que se corrigieron: tres libros atribuidos a Rebord que no existen, y dos fórmulas presentadas como citas de la encíclica que no aparecen en el texto.

Esos errores son el motivo de que esta nota exista. Un libro que discute la relación entre las máquinas y la verdad tiene la obligación de contar cómo se hizo, incluso cuando el recuento no lo favorece.

**Tecnocristianismo**
Una tercera posición desde el sur

---

Corvus Lab — 2026

Este libro se escribió con asistencia automática a partir de una arquitectura y una tesis humanas. Los capítulos pasaron después por una revisión de estilo que midió y corrigió el ritmo oración por oración, y por una verificación de cada cita contra su fuente, que encontró errores y los corrigió. La nota sobre las fuentes los detalla.

---

Que la complejidad no sea excusa para la opacidad.
Encontrar · Construir · Publicar · Repetir