

El modo de vida como política

Ciclo “Mapas de poder”, Casa Teatro, Medellín, 6 de octubre de 2026

Jorge Giraldo Ramírez

Asumo esta presentación como una continuación o, mejor, una revisión de tres reflexiones que lancé por diferentes lugares y medios en el lustro pasado, aquel en el que sufrimos la pandemia y el encierro. Ellas se ocuparon de la crisis global múltiple, la crisis local de Medellín y la crisis del así llamado “capitalismo democrático”.¹ En ellas se intentaban diagnósticos y se recogían sugerencias diversas de respuesta. Aquí haré lo mismo: partir de un diagnóstico que no me esforzaré por sustentar y esbozar un asomo de propuesta que incluya, así sea tangencialmente, alguna referencia al poder, al diálogo y a los derechos, preocupaciones de este ciclo que conversaciones que comienza hoy.

En apenas dos años han cambiado cosas allá afuera, también en mi perspectiva. Comienzo con una voz más melancólica para rematar con una visión más colorida (recuerden que el negro es un color).

* * *

Hace casi 20 años el pensador alemán Peter Sloterdijk sugirió que había una voz que le estaba hablando al mundo y que esa voz era la de la crisis global. Sloterdijk no se extendió mucho en el asunto pues ya le había dedicado varias obras y se limitó a enumerar de forma sucinta las dos catástrofes —así las llama— que configuran dicha crisis; ellas son la catástrofe de la integración y la catástrofe de la desintegración.

Los acontecimientos que ocurrieron desde entonces permiten detallar la enumeración para hacernos una idea más vívida de lo que esas catástrofes suponen.

¹ Jorge Giraldo. “2020: consideraciones sobre la crisis”, en *Democracia y libertad: una conversación contemporánea* (2020); “Nuestra dificultad para vivir juntos” (2022); “La crisis del capitalismo democrático” (2024).

La catástrofe de la integración no es otra cosa que la quiebra de la arquitectura institucional con la cual el mundo occidental, y paso a paso el globo entero, logró ordenar las relaciones entre Estados y las relaciones entre cada Estado particular y su población. El retorno de las guerras entre Estados, la desvinculación de los Estados Unidos de los pactos de la posguerra, la complicidad con el genocidio palestino y otros crímenes contra la humanidad menos difundidos, así como la deslegitimación de las Naciones Unidas y otros organismos internacionales, en cuanto a las llamadas relaciones internacionales. El deterioro de las democracias liberales, el ascenso de las autocracias, la desestimación de las normas y las instituciones protectoras o promotoras de los derechos humanos, en cuanto a las instituciones domésticas en buena parte del mundo. Habría que incluir acá las crisis económicas que son el resultado de la desregulación, es decir, de la renuncia voluntaria de los Estados y de la comunidad internacional para regular el capitalismo rentista en todas sus variantes, incluyendo el capitalismo criminal (con este me refiero al narcotráfico y otras actividades económicas ilegales).

En cuanto a la catástrofe de la desintegración, se refiere en lo fundamental a la destrucción paulatina que se está haciendo del planeta y a sus efectos cada vez más inocultables. Ella ha llevado a que se postule la entrada de la humanidad y del planeta en el antropoceno, como nuevo referente epocal. Cabe aquí el desbordamiento tecnológico como interfaz entre estas dos catástrofes.

Para decirlo de otra manera, nuestra época se caracterizaría por el fracaso en el experimento de convertir un mundo social plural en una sola entidad y por la destrucción de la unidad vital de la tierra. Desbaratamos lo que es único y fracasamos en unificar lo diverso y, haciéndolo, nos pusimos en un trance existencial.

Como sé que la ñoñez, la pusilanimidad que se impuso en este siglo, huye de la palabra catástrofe y de sus implicaciones jalaré un poco más de este hilo. Empiezo por aclarar que el sentido clásico de la palabra catástrofe no es otro que el de un vuelco radical; por supuesto que en este caso ese vuelco ha estado acompañado de innegables eventos dramáticos. Y, en

la misma línea, tampoco quiero dejar pasar por alto una anécdota reciente: Francis Fukuyama hizo un pronunciamiento sobre inteligencia artificial en el que clasificaba a los observadores y protagonistas del fenómeno en dos clases, los aceleracionistas y los fatalistas o catastrofistas, para concluir que su postura se acerca a la de los últimos.² No sobra recordar que una mala lectura de Fukuyama alimentó el optimismo de los años noventa y entró en la corriente de la “happycracia” del nuevo milenio.

La constatación de que nos encontramos ante una o varias catástrofes tendría que conducir a un cuestionamiento sobre el comportamiento de los seres humanos y de los grupos que conformamos. Ese cuestionamiento fue formulado por Sloterdijk de la siguiente manera: “El único hecho de importancia ética universal en el mundo actual es el reconocimiento... de que así no se puede continuar”.³

Dejo de lado estas consideraciones sobre lo que se llamaba antes asuntos exteriores para decir algunas palabras, no menos amargas, sobre el caso específico de Colombia. Más tarde volveré sobre el “imperativo absoluto” de nuestro tiempo: “así no se puede continuar”.

Por razones que no viene el caso detallar, Colombia pudo atenuar los síntomas más estrepitosos de la crisis global que eclosionó en la primera década de este siglo con excepción, claro está, del síntoma violento, el de la guerra interna. Las cosas cambiaron drásticamente en 2016, hace diez años ya, y creo que el 2026 completa el panorama de nuestra catástrofe doméstica.

Que Colombia carece de un propósito nacional, es una verdad que ya había enunciado Alberto Lleras Camargo en una conferencia que dio en esta ciudad, en 1960. Que durante el gran desorden de los últimos veinte años del siglo intentamos dotarnos de un propósito y de una visión compartida es claro. A partir de 1984 el país —prácticamente todos los gobiernos y el Estado colombiano— se fijó la paz como un objetivo; desde 1991 se decidió adoptar una constitución nueva, una nueva forma de orden institucional y social. En ese mismo periodo

² Francis Fukuyama, “Changing my mind about AI risk”, YouTube, 22 de septiembre de 2026.

³ Peter Sloterdijk (2012). *Has de cambiar tu vida*, p. 563.

se fijaron prácticamente como consignas aparentemente unánimes las palabras diálogo, concertación, acuerdo, derechos humanos. Quedan pocas dudas de que hoy no hay ningún objetivo que nos una: la paz evidentemente que no, desde aquella vergüenza histórica de votar en contra de ella; la constitución política tampoco, pues los valores sobre los que se desarrolló nos dividen. Hace cinco años un presidente de la república se enorgullecía de que bajo sus órdenes la policía asesinara casi un centenar de jóvenes en las calles de Colombia. Hace dos meses otro salió a defender de la patria, ¿a defenderla de quién? Contra la otra mitad de la población.

El año pasado el Banco Mundial publicó un informe que concluyó que dentro de las fronteras reconocidas en el derecho internacional, desde una perspectiva socioeconómica, existen Cuatro Colombias.⁴ Se trata de una cita textual; mi deducción personal, poco atrevida aunque escandalosa, es que no somos un país.

Ahora bien, ¿somos una nación? Según los parámetros modernos, inevitablemente europeos para nosotros, no lo somos. Careciendo de un acuerdo constitucional básico, que es el requisito que supliría la falta de una mitología, una tradición, una forma de ser, tampoco podemos considerarnos como tal. Ni siquiera nos queda el consuelo de Albert Camus de que la patria se reduzca a la selección de fútbol; no es más así, al menos para mí (parece que tampoco para los jugadores y la federación como se vio recientemente). ¿Hay alguien que sepa dónde está la franja amarilla? Es por ello que hoy por hoy las invocaciones al diálogo entre todos, a los acuerdos sobre lo fundamental, a un sentido común de los cincuenta millones de habitantes que nos llamamos colombianos, lucen vacuas cuando no engañosas.

Somos lo mínimo que podemos ser: un destino, y esto ya no se presta a muchos particularismos desde que en nombre de todos se estableció, en 1948, que la humanidad entera debía ser un destino, un sujeto abstracto pero anhelado y un potencial sujeto jurídico. Con el resto del globo nos unen esa evanescente condición universal y el muy urgente aunque poco audible imperativo absoluto “de que así no se puede continuar”.

⁴ Banco Mundial (2025). *Colombia: Disparidades regionales y el camino hacia la integración*. Washington, DC.

Esa condición universal se vuelve tangible, se concreta, en lo que llamamos *modo de vida*, siguiendo una clásica indicación que puede englobar tópicos relativamente difundidos en los estudios sociales contemporáneos como los de práctica social o norma social o consumo cultural o cultura ciudadana, en la versión criolla. Creo que la expresión modo de vida es directa y fácil de entender. Nos es otra cosa que la forma cómo resolvemos la subsistencia, como nos relacionamos con los demás, con la técnica, con el entorno, con las instituciones; forma que tiene determinaciones económicas, culturales y legales y que suscita expectativas sobre el comportamiento de individuos y de grupos.

El rescate y uso de este concepto nos ayuda a aclarar algunos puntos críticos de la condición contemporánea. El primero —una vieja y consciente falta de la tradición liberal— es que la realidad humana no se resuelve en el binomio individuo/sociedad. El segundo consiste en que las libertades civiles y políticas o, si se prefiere, los derechos civiles y políticos, no resuelven las contradicciones estructurales que existen entre las oportunidades para el florecimiento personal y las restricciones del sistema económico y técnico. Y el tercero, para no abundar, la atención al modo de vida nos conecta de forma inmediata con las exigencias que nos plantea la relación con el entorno natural, con los seres no humanos y con la espiritualidad.

Estos y otros aspectos que emergen a la luz del concepto modo de vida permiten visualizar unos alineamientos entre aspectos del orden hegemónico que aparentan ser inconexos o contingentes. Y también de manera simétrica reflejan las inconsistencias en los proyectos subalternos y alternativos.

Para el primer asunto, sobre los rasgos de amplio espectro en el orden hegemónico, remito a un par de análisis que ofrecen una interpretación plausible. El primero es de Lucas Ospina y su título lo dice casi todo: “El sistema Jeffrey Epstein: diez variaciones sobre arte y fascismo”.⁵ Allí Ospina establece los vínculos nada casuales entre los gustos estéticos, la

⁵ Lucas Ospina (2026). “El sistema Jeffrey Epstein: diez variaciones sobre arte y fascismo”, *La Silla Vacía*, febrero de 2026.

depredación sexual, los comportamientos fuera de la ley y de la norma social y el fascismo histórico, con todas las latencias que estamos observando por doquier, de lo que ya podemos identificar como una élite plutocrática y canalla de gobernantes, empresarios, científicos, entretenedores (a los que se llama sin reparo artistas) y ese nuevo segmento, un poco incomprensible, de personajes que hacen nada pero tienen mucho dinero. El segundo es de Juana Botero y está enfocado en Medellín; su título también es ilustrativo: “De arrieros a rednecks”.⁶ Allí se desvela el hilo que va desde el consumo desaforado, la estética personal y arquitectónica, el reguetón, la agenda contra los derechos humanos y la libertad individual, que conforman un único “fenómeno ético y estético”, como ella lo dice. Al par ético/estético podría añadirse, el político/económico.

Leyendo estos textos percibimos un aspecto crucial del modo de vida, esto es, que viene configurado por las fuerzas económicas, por los patrones culturales, por la voluntad o capacidad de intervención del Estado, por la inmersión en las corrientes globales de interpretación del mundo, y que, por lo tanto, el modo de vida opera sobre pluralidades de individuos imponiendo “actitudes, hábitos, expectativas de comportamiento” mediante la convergencia de “efectos acumulados y del refuerzo por el hecho consumado” producidos por diversos vectores sociales.⁷ El modo de vida en el que discurrimos es un nodo que conecta acciones socioeconómicas y armazones tecnológicas, estructuras legales y financieras, reglamentos privados y disposiciones públicas que ordenan nuestra vida cotidiana desde la alcoba hasta la infoesfera. Abarca desde qué comemos hasta cómo nos entretenemos, cómo nos comunicamos y con quiénes hacemos cosas y qué cosas.

El modo de vida es un tejido de múltiples filamentos que involucra gran parte de la actividad humana, prácticamente todas aquellas en las que interactuamos con otros humanos, con el entorno y la vida no humana y, por consiguiente, resulta inalcanzable para las éticas parciales y para las políticas específicas, en tanto estas son incapaces de comprender y modificar sus líneas de fuerza, su sentido, su alcance, su profundidad. Probablemente a ello se deba la insatisfacción con la política y el escepticismo que despiertan los discursos éticos y las

⁶ Juana Botero (2026). “De arrieros a rednecks”, *No apto*, 2 de julio.

⁷ Mark Hunyadi (2015). *La tiranía de los modos de vida: sobre la paradoja moral de nuestro tiempo*, p. 49.

admoniciones morales. La política entendida más como administración y cuerpo legal y constitucional que como relación social, la ética entendida más como elemento regulatorio de los poderes máximos que como orientación de la vida, la libertad entendida como no interferencia más que como ausencia de dominación.

En el entendido de que el imperativo absoluto de que “así no se puede continuar” se basa en procesos o acontecimientos que competen a la humanidad en su conjunto, y suponiendo que seamos capaces de comprender la dimensión del cambio que estamos presenciando, la pregunta subsiguiente es ¿qué deberíamos y/o podríamos hacer? En palabras de Sloterdijk, “¿cuál sería el motivo racional con cuya ayuda fuera factible salvar el abismo existente entre el imperativo de lo sublime y el ejercicio práctico?”.

Es evidente que entre la claridad de que hay que cambiar las cosas y la voluntad de cambiarlas, la eficacia para poner en marcha nuevas prácticas y nuevos hábitos, hay un gran trecho. Para nuestra socialización no deja de ser útil —así sea como recurso mnemotécnico, más eficaz entre los adultos y los que somos más que adultos— el esquema de flujo trazado por los pedagogos católicos: examen de conciencia, acto de contrición, propósito de enmienda.

La contrición y el propósito de cambiar no son otra cosa que una ruptura. La comprensión de que se vive una situación insoportable conduce, si se quiere ser congruente, a una demanda de romper la inercia de la situación. ¿Cómo hacerlo? Lo más usual son las incitaciones. Hace quinientos años mal contados a Etienne de La Bóttie se le ocurrió que bastaba dejar caer los brazos: “Decidíos, pues, a dejar de servir y seréis hombres libres”.⁸ Hace 25 años Ernesto Sábato no lo veía tan fácil pues creía que el vértigo en el que andaba el mundo ya se había enquistado en el corazón humano, que la ruptura era más exigente y riesgosa que el simple acto de detenerse, ahora hay que saltar y, dijo, “¿quién se atreve a saltar afuera?”.⁹

⁸ Etienne de La Bóttie (1980). *El discurso de la servidumbre voluntaria*. Barcelona: Tusquets, p. 60.

⁹ Ernesto Sábato (2000). *La resistencia*. Buenos Aires: Seix Barral, p. 123.

Sorprendentemente, la descripción que hace La Bóttie del poder absoluto de su época no se basa en las instituciones políticas, en los vínculos entre la iglesia y la corona, en los monopolios de la propiedad y la coerción, su descripción apunta a lo que aquí llamo el modo de vida. ¿Para quién miran tus ojos? ¿Por quién caminan tus pies? ¿No encubrís al ladrón y al asesino? Se pregunta. Estas preguntas siguen siendo válidas y tienen respuestas contemporáneas: miramos y caminamos para Meta (la corporación dueña Facebook e Instagram), nos expresamos para Elon Musk (en X), hacemos las veces de lavadores de imagen y de dinero de personas y corporaciones de las que no tenemos ni idea, ¿a quién le sirve cada “me gusta” que damos? Lo digo solo como insinuación.

La Bóttie entendía que las actividades cotidianas —sembrar, amoblar y adornar la casa, levantar y educar a los hijos— hacían parte del sistema que llamó de “servidumbre voluntaria”; que el poder no era algo que estaba lejos, en París, que la dominación era algo más cotidiano y más concreto que las órdenes de un rey. Después de su tiempo vinieron las cartas de derechos, la separación de poderes, la democracia liberal y el estado de bienestar y, ahora, pocas dudas hay, hemos regresado a su tiempo: al control político, económico y tecnológico de la vida cotidiana, tanto en sus aspectos exteriores y públicos como íntimos. De manera que bajar los brazos o saltar afuera es algo que empieza en la vida cotidiana o, añadiría Sábato, en el corazón de cada persona; algo más difícil y comprometedor que meterse en la madriguera del conejo o tomarse la píldora roja que, en buena medida siguen siendo parábolas de la política referida al Estado y al poder político.

No se crea que estoy dando por sentado que esta valoración de la situación actual es de curso común, ni menos aún que pretenda que se haya escuchado la voz de los pensadores críticos en el último medio siglo. No, no. Se trata más bien de la esperanza, no carente de ingenuidad, de que escuchemos las señales del mundo.

En *La odisea* de Christopher Nolan hay una conversación entre Atenea y Odiseo, en la que éste pregunta: “¿Por qué no pueden hablar los dioses de manera que los podamos entender?”. Las respuestas de Atenea se inclinan hacia la voz de la naturaleza —“¿Quién no entiende el trueno o el fuego?”— y al clamor del sufrimiento humano: “¿Quién no entiende el dolor?

¿Quién no entiende la sangre o la muerte?”. No especulemos sobre las posibles explicaciones del porqué no escuchamos la voz de la catástrofe, ni siquiera del porqué no les creemos a los candidatos y gobernantes que te dicen que te van a destripar, discriminar, deteriorar tus condiciones de vida y aun así reciben votos y apoyos. El caso es que no todo el mundo quiere o puede oír. Por eso este tipo de conversaciones —vuelvo a la esperanza ingenua— pueden servir para afianzar cierta comprensión del estado de las cosas.

Voy a tratar de abandonar aquí el tono melancólico para entrar ocuparme de asuntos más conceptuales y prescriptivos.

¿Por qué prestarle atención al concepto modo de vida? No solo, como ya dije, porque nuestro modo de vida ha sido invadido y formateado por las lógicas y los objetivos de las corporaciones tecnológicas y financieras y por el Gran Hermano hasta el punto de ponernos en la condición de vivir en alquiler. También porque los dispositivos civilizatorios que se crearon para la protección de las personas, de las sociedades y de los países se han deteriorado hasta el punto de que han dejado de ofrecer certezas y de ser confiables; pensemos en los derechos humanos, en la seguridad jurídica, en la inviolabilidad de las fronteras, del lado de las instituciones. Y porque buena parte de los logros de la Ilustración están en riesgo, por decir lo menos; pensemos en la confianza en la ciencia, en la fiabilidad de la información, en la estabilidad de la imagen del mundo.

El modo de vida rescata el espacio entre el individuo y todas esas abstracciones que llamamos sociedad, Estado, globo; revalora la cotidianidad y la dimensión finita de la vida propia ante la demagogia del futuro; desplaza la atención que se ha prestado a los discursos y programas hacia las prácticas. El modo de vida implica la construcción de un nosotros a la mano, con vínculos físicos, emocionales, con algún propósito compartido. Una frase como esta puede ser entendida de maneras más o menos exigentes. Tómese, como ejemplo de mínimos, el caso de Sloterdijk, quien escuchando la voz de la catástrofe sugiere “adoptar en los ejercicios de lo cotidiano los buenos hábitos de la supervivencia común”.¹⁰ Es difícil imaginar un objetivo menos ambicioso que el de sobrevivir, aunque eso no significa que las demandas

¹⁰ Sloterdijk, p. 574.

que conlleva sean menores. Y sin embargo la supervivencia hoy está cargada de amenazas: extractivismo, clima, oscurantismo, virtualidad, despotismo, falta de compasión; categorías que parecían en desuso han cobrado vigencia en la prensa y la literatura sociológica: imperialismo, fascismo, genocidio. ¿No es así?

La sociedad deja los resquicios para el escape individual, que es simplemente otra forma de someterse, humillante como todas y dolorosa, además. De allí que resulte imprescindible la pregunta por un nosotros, pregunta que ha recibido un sinnúmero de respuestas que recuperan ideas clásicas como la amistad, valores modernos como el civismo, novedades como la convivencialidad; expresiones crudas como la de Sábato: resistencia. Todas ellas cargadas de rasgos particulares como el pudor y el respeto, el pluralismo y el asociacionismo, la conversación y la igual consideración, la responsabilidad y la hospitalidad.

Hago acá un paréntesis para hacer una aclaración imprescindible: no hay nosotros sin ellos. Cuando se dice nosotros no somos todos, esa bobada que pregonaron Eugène Pottier y John Lennon. Después de aceptar ese punto de partida uno puede pensar en un espectro de agrupaciones humanas que vayan desde la persona o la familia hasta la comunidad universal —como pensaba Tomás de Aquino e insinúa Sloterdijk— y que sean capaces de encontrar puntos de concordia o convivencia. O puede pensar que cierta conflictividad o, al menos competencia, no solo es inevitable sino provechosa. O que optar por un modo de vida determinado junto a otros significa que “a un mismo tiempo uno se sumerge en el mundo y se opone al mundo”.¹¹ Cierro paréntesis.

¿Cómo es posible un nosotros? O como se preguntó Roland Barthes hace cincuenta años, quizás en el último seminario que ofreció antes de morir, ¿cómo vivir juntos? Una pregunta que no es otra cosa que una variación de la antigua pregunta por cómo vivir bien y que sería más precisa así: ¿cómo vivir bien juntos? Vuelvo y subrayo que si nos estamos haciendo esta pregunta es porque la sociedad del capitalismo democrático parece haber agotado sus recursos para propiciar, no digamos un buen orden, ni siquiera un orden.

¹¹ Donatella Di Cesare (2021). *Sobre la vocación política de la filosofía*. Barcelona: Gedisa. Traducido por Francisco Amella Vela. Edición kindle, pos. 1828.

Termino exponiendo tres aspectos que me parecen fundamentales en la respuesta al cómo vivir bien juntos y, en paralelo con ellos, sus referentes antagónicos, porque en aquel dejar los brazos de La Bóttie y en aquel saltar de Sábado hay lucha, hay repulsa.

Empiezo por el arraigo. El arraigo siempre fue dado por sentado y quizás por eso “sea la necesidad más importante e ignorada del alma humana”.¹² Para quienes vivimos en un territorio en el que el 10% de la población fue desalojada de sus lugares de origen y otro 10% vive fuera de sus fronteras no debería ser difícil entender la importancia del arraigo, pero ¿la entendemos? Cuando uno desgrena los elementos que incluye la definición de Simone Weil comprende las dificultades que tenemos con el arraigo. Ella lo define como la

participación real, activa y natural en la existencia de una colectividad que conserva vivos ciertos tesoros del pasado y ciertos presentimientos de futuro. Participación natural, esto es, inducida automáticamente por el lugar, el nacimiento, la profesión, el entorno.

Porque pasado es tradición, historia, religiosidad; porque lugar es naturaleza, paisaje, idiosincrasia; porque colectividad es intereses comunes, sentido de lo público. Aquí se suele incluir el parentesco, pero albergo serias dudas al respecto.

Esta simple enumeración pone de presente las dificultades que el pensamiento moderno y sus retoños políticos, liberales y socialistas, tuvo con la idea de arraigo. Todavía resuenan en nuestros oídos los llamados altaneros a ser ciudadanos del mundo, la música del cosmopolitismo, aquella idea estrambótica de que al sentido de pertenencia le bastaba una constitución democrática. Como si fuera poco, la coincidencia entre el modo de vida de la lumpenburguesía global y rentista y el núcleo político-cultural del narcotráfico tiene arrinconados no solo a los hijos de la Ilustración, sino también a la vieja y decente familia conservadora representada ante nosotros en la figura del Papa y en su voz.

Hace casi cuarenta años, en medio de las calenturas de la globalización, se invocaba como un karma la armonía de lo global y lo local pero solo en el registro comercial. Creo que la

¹² Simone Weil (2014). *Echar raíces*. Madrid: Trotta. Trad. por Juan Carlos Llop.

reivindicación del lugar propio, que no es más que la casa, está a la orden del día. Recordarán ustedes que la palabra griega clásica para casa es *oikos*, y que de allí vienen ecología y economía —palabras de esta época— y que significa cosas tan distintas como el hogar y la vivienda, la familia y los bienes, el templo y la patria. Lugar de residencia nos preguntan en los formularios, *oikos*. Quizás deba decir ninguna patria distinta a mi *oikos*, como tantas veces debió haber dicho Bilbo Bolsón.

El segundo aspecto que destaco tiene su mejor expresión en la pregunta “¿de quién son nuestros días”? Es la pregunta que se hace repetidas veces un político veterano, viejo y a punto del retiro, el protagonista de la película *La gracia* de Paolo Sorrentino. La globalización, el neoliberalismo, el cambio tecnológico, han sido descritos ampliamente en la literatura sociológica con la palabra aceleración, como un fenómeno externo, excitante a ojos de algunos. En la formulación de Sorrentino se nos interpela a nosotros y a nuestro modo de vida; ¿nos pertenece el tiempo que llamamos nuestro?

Durante la sociedad industrial, después de un siglo de refriegas, se llegó a un trato dentro del Estado liberal capitalista que estipulaba que los asalariados alquilaban un tercio de su tiempo y recuperaban para ellos, para cada uno de ellos, sus familias y sus comunidades, los dos tercios restantes. Esto se cumplió para algunos, en algunos países y durante un tiempo no muy largo. La gente ha perdido su tiempo, le ha sido expropiado o lo regala o, peor aún, paga por regalarlo. Barthes señala el carácter político que tiene este problema. Dice que existe un lazo consustancial entre poder y ritmo, que “lo que el poder impone es ante todo un ritmo (de todas las cosas: de vida, de tiempo, de pensamiento, de discurso)”.¹³

Hace casi treinta años, cuando la Internet estaba en pañales y no había aplicaciones ni redes “sociales”, Ernesto Sábato aconsejó que “habría que cortar los cables”. No me hago muchas ilusiones, ni con ustedes ni con mí mismo, pero hay indicios y pequeños experimentos que alumbran la resistencia al dominio que se ejerce sobre nuestro tiempo, sobre el sueño y las comidas, sobre el ocio y los ojos, sobre el descanso y las manos. Ciudades lentas,

¹³ Roland Barthes (2015). *Cómo vivir juntos: simulaciones novelescas de algunos espacios cotidianos*. México D. F.: Siglo XXI. Trad. Beatriz Sarlo. Edición kindle, pos. 1.463.

recuperación de viejos rituales o creación de nuevos, el hábito de la contemplación, “el fin del afán” —como se llamaba el establecimiento de una artista jardineña aquí en Medellín— y muchas otras.

Termino con el cuidado. En los orígenes de nuestra cultura hay dos formas parecidas pero sutilmente distintas del verbo cuidar. En el griego clásico cuidar es “preocuparse por”, pero también servir, atender, curar; en el latín cuidar es “reflexionar” y “prestar atención”. Debemos a Martin Heidegger y, tres décadas después de él, a un grupo de mujeres que desde distintas perspectivas elevaron el cuidado a categoría de máxima importancia política y social. Todos fuimos testigos de cómo el cuidado se convirtió en moda a la raíz de la pandemia y, también, de cómo esa moda se desvaneció prontamente. (La semana pasada Naciones Unidas no pudo acordar una declaración sobre las medidas frente a la próxima pandemia porque los países desarrollados, incluidos los europeos, le dan prioridad a los derechos de propiedad industrial.)

Prestar atención y atender, reflexionar y curar. Ojos y manos, contemplación y acción. Traigo al caso uno de los primeros relatos de *Crónicas marcianas*. El señor K, cuenta Bradbury, pasaba sus días “leyendo un libro metálico con jeroglíficos en relieve por los que pasaba la mano, como uno tocaría un arpa”, la señora K “en silencio, deseó que llegara el día en que [su marido] pasara el mismo tiempo abrazándola y tocándola como una pequeña arpa, igual que hacía con sus increíbles libros”.¹⁴ Este cuento fue escrito en 1949. Ochenta años después vemos siempre a la anciana, al niño, a quien sea, deseando que su prójimo le preste la misma atención que a su teléfono.

En este punto retomo a Barthes para quien lo contrario del cuidado es la indiferencia. Esta oposición es fundamental porque la socialización moderna, ilustrada y liberal estimuló la indiferencia como un subproducto de la tolerancia, la libertad e incluso del relativismo. Se trata de una discusión compleja como lo deja ver el artículo que cité antes de Juana Botero, porque implica que, caso por caso, hay determinar qué tipo de actitudes, conductas,

¹⁴ Ray Bradbury (2015). *Cuentos*. Madrid: Páginas de espuma, p. 640. Trad. Ce Santiago.

preferencias, se oponen al modo de vida que el nosotros nuestro promueve o debe promover. Debo dejar dicho que en sus raíces la indiferencia y la negligencia están muy cerca.

Recapitulo con una bella frase de uno de los comentaristas de Barthes. Dice él que “Barthes parte de una moral de la delicadeza, en la que espacio geográfico y espacio social se confunden”.¹⁵ La cita peca al dejar de lado el factor tiempo, pues para Barthes el ritmo, es decir el ensamblaje entre los tiempos individuales y comunitarios, en resistencia a los tiempos que impone la sociedad, es lo que define el modo de vida. Pero la retomo para enfatizar el carácter político del modo de vida. El espacio geográfico y el espacio social han sido los objetos primordiales del poder político, prácticamente su monopolio. Pues bien, el modo de vida actúa como una intersección, como un corte, que pretende sustraerse o resistir a la pretensión omnipotente de ese control. Trazar la secante, hacer el corte, decir “así no se puede continuar”, bajar los brazos, saltar afuera, cortar los cables, parecen una necesidad y requieren cierto coraje.

No pretendo insinuar que la mejor vía de acción política hoy sea esta, llamémosla, sugerencia anarquista. No. Puedo imaginar el mapa completo de la Tierra Media y de ahí concluir que hay que hacer unas cosas en Mordor contra el Señor Oscuro, otras para resistir en el Abismo de Rohan, unas más para hacer alianzas en Valinor, pero también creo que cada uno de nosotros y cada nosotros distinto necesita una Comarca, un lugar donde protegerse. Es imprescindible cuestionar el modo de vida que llevamos porque en él, en gran medida, están las fuerzas de la dominación, como creía Etienne de La Bóttie. Es urgente construir un modo de vida porque tenemos que cuidarnos.

Como dice uno de mis hermanos mayores:

He estado buscando el mapa que me lleva a casa
He estado tropezando contra buenos corazones convertidos en piedra
El camino de las buenas intenciones se ha secado como un hueso.
Tenemos que cuidar de nosotros mismos.

¹⁵ Claude Coste (2015), “Prefacio”, en Barthes, pos. 769.