

El papel del afecto: una contribución del Tercer Mundo a la teoría democrática

Renato Janine Ribeiro

¿Cuál es la contribución innovadora que el estudio de la filosofía política en una sociedad periférica, fuera del eje que define el poder mundial, puede aportar a la reflexión y la práctica política de nuestros días? He aquí mi propuesta: quizá lo mejor que Brasil, o el Mercosur, o el continente latinoamericano puedan dar a la actual filosofía política y social es poner en jaque lo que yo denominaría la ecuación de Mandeville.

La modernidad capitalista y democrática es mandevilliana. Bernard de Mandeville es el pensador angloholandés que, entre 1714 y 1729, sorprendió al público europeo a medida que escribía las sucesivas versiones de su *Fábula de las abejas*, más conocida por su subtítulo: *Vicios privados, beneficios públicos*. El capitalismo es mandevilliano porque su buen éxito, en Europa Occidental y América del Norte, está precisamente vinculado con no exigir a los hombres que sean constantemente decentes: el mercado es el instrumento por el cual, mientras cada quien busca su ventaja personal, consigue que todos contribuyan —sin percibirlo y hasta sin desearlo— al bien común.

Ahora existe en Brasil una fuerte conciencia de que somos diferentes de las sociedades del Atlántico Norte. Con todo, tenemos *grosso modo* dos lecturas opuestas de tal diferencia.

Una de ellas la entiende como atraso. Entre sus defensores están Paulo Prado (autor de *Retrato do Brasil*, 1928), Sergio Buarque de Holanda (quien escribió *Raízes do Brasil* en 1936) y la actual alianza gobernante, sobre todo en su vertiente intelectual, que es el Partido de la Socialdemocracia Brasileña al cual pertenece el presidente de la república, el politólogo Fernando Henrique Cardoso. Caben en esta tendencia desde revolucionarios de izquierda hasta adeptos de la modernización conservadora o pasiva. Lo que tienen en común es la constatación del atraso brasileño y su propuesta de superarlo.

No obstante, hay otra lectura de la diferencia, que en lugar de connotarla negativamente la aprecia como algo positivo. Su primer gran nombre fue Gilberto Freyre con *Casa grande e senzala* (1933) y más cerca de nosotros, el antropólogo Roberto Da Matta, autor de *Carnaval, malandros e heróis* (1978).

Ninguna de las dos posiciones es, en sí misma, conservadora o progresista. Cardoso adopta hoy, con pocas reservas, el recetario económico y cultural anglosamericano. Gilberto Freyre, elogiando la cultura lusobrasileña de los trópicos, defendió la política colonial salazarista en Africa. Hay conservatismo en ambos lados, como puede haber progresismo.

Defenderé la segunda manera, pero por una única razón, y es porque no piensa a Brasil como una carencia, como algo negativo. Por ello evita el tópico del atraso, que en los últimos tiempos se concentra en el retardo económico del país, dejando de lado su densidad cultural. Por otra parte, no estoy de acuerdo en que el problema del atraso brasileño sea esencialmente económico: es político y concierne a la ciudadanía. Pero esto no significa que la democracia norteamericana sea un ideal perfecto, respecto al cual estaríamos atrasados. Volveré sobre el tema.

Un país con las dimensiones y la complejidad de Brasil no se constituye sólo por sus falencias. Sus notorias deficiencias en cuanto a la justicia social no deben hacer olvidar sus cualidades —insisto— culturales. Primero hemos de tener claro que existe un espacio de negociación en el que incorporar los modelos norteamericanos y, segundo, enunciar cuál puede ser la contribución de Brasil al temario mundial de la política. Más adelante también volveré sobre este asunto.



La modernidad nace cuestionando al medievo. En términos políticos, se da con Maquiavelo, quien demuestra en *El Príncipe* (1513) que la moral no puede fundamentar la vida política. Como mucho, la moral sirve para salvar al alma del individuo y para relacionarlo con sus seres queridos. Poco tiene que decir sobre la vida social, sobre las macrodimensiones en las que dichas personas se relacionan.

Pero Maquiavelo, aun cuando evitemos la maledicencia que lo afectó, no va más allá de la acción excepcional: la del nuevo príncipe, el líder político, estadista o revolucionario. Hay algo heroico en esos personajes suyos que instauran un mundo nuevo. Ven las cosas desde el ángulo del poder que quieren conquistar o incrementar. Esto sirve para escasísimas personas de sesgo épico o dramático. La aplastante mayoría de la sociedad quiere, prosaicamente, banalmente, protegerse del poder.

Con la modernidad, la vida social y política dejó de ser, como en la Edad Media, una repetición cristalizada de las mismas acciones y se volvió esencialmente dinámica y cambiante. Por eso cabe compararla con el ajedrez: como éste, exige astucias e impone riesgos. En el ajedrez, gran parte del

juego se define en las aperturas. En la vida política moderna hay dos maneras principales de abrir el juego. Una de ellas es la apertura Maquiavelo, que recupera el carácter creativo y arriesgado de la acción política. Está mal censurada como amoral y si aparece como tal es porque la acción creativa e innovadora, en un mundo donde ya no hay garantías de ningún absoluto moral, no puede obedecer a normas de acierto y error. Por más que obedezca, nada garantiza su funcionamiento ni su buen éxito.

La otra apertura fue definida por Mandeville con su expresión «vicios privados, beneficios públicos». El gran ejemplo de la *Fábula de las abejas* consiste en que la ganancia, que es vicio y pecado, resulta eficaz en la libre competencia y así aumenta la prosperidad y el bienestar de los hombres. Pero para ello es necesario tener unas instituciones sociales que traduzcan el lenguaje inmediato de las pasiones (la ganancia, por ejemplo) en ventajas comunes.

Ambas aperturas rompen con la moral tradicional: cristiana, medieval, cerrada. La acción del estadista o del revolucionario, que carece de regla, que está sujeta a un enorme grado de riesgo, procede a la manera de Maquiavelo. Nuestras acciones, las del hombre cualquiera, se desenvuelven teniendo en cuenta el beneficio personal; pero aún así, según el modo como se ordena una sociedad moderna, de ellas resulta el bien social. Para el estadista la moral se vuelve imposible en tanto amenaza el buen éxito de quien considera las cosas desde el ángulo del poder. Para el hombre común, la moral se torna tan onerosa que pretender que cada uno de nosotros la obedezca siempre es arar en el mar, para usar la frase que Bolívar pronunció un mes antes de morir.

Con todo, hace falta distinguir las dos moralidades modernas. En Maquiavelo hay cierto heroísmo y en Mandeville, un decidido prosaísmo. Y la ecuación que funcionó más fue esta última porque sirve a cualquiera y no sólo a los grandes de este mundo, los poderosos.

Aquí está el problema. El buen éxito del mundo desarrollado está ligado a la apertura Mandeville. Es la que permitió el suceso económico basado en el deseo de lucrar y para nosotros, ibéricos de origen, algo rechazable porque somos católicos o sea que consideramos que el lucro es un pecado. Los europeos y norteamericanos no son necesariamente más honestos y trabajadores que los latinoamericanos, africanos o asiáticos, pero tienen un orden social que hace funcionar el egoísmo más al servicio de la colectividad que contra ella. No digo que sea la única causa de su buen éxito pero sí que es un aspecto decisivo. No es un secreto de su desarrollo pero sí un síntoma de él. ¿Por qué no ocurren las cosas de la misma manera en Brasil, parte del Mercosur?

Pensar la acción política como algo posible, hoy, en nuestro medio, significa criticar la tendencia dominante que considera las grandes cuestiones

filosóficas, incluida la filosofía política, como cosas del Primer Mundo. Sin defender el encierro en nosotros mismos, debemos desconfiar del modo en que los países desarrollados conciben sus particularidades como si fuesen universales. Un pensamiento que tenga en cuenta la diversidad social necesitará dar voz a esas diferencias que hacen palpitar cuestiones de las más variadas por todas partes.

Nuestro mundo es multipolar también desde el punto de vista intelectual porque no tiene hoy, al revés que en la década estructuralista de 1960, un único polo de irradiación que esté revolucionando las ciencias del hombre. Estos factores, uno negativo (la ausencia de un foco luminoso de la ciencia, geográficamente localizado) y otro positivo (la existencia de cuestiones nuestras que exigen mayor elaboración) suscitan preguntas que pueden ser propias de los lugares antes considerados periféricos.

Destacaré dos asuntos. El primero, que es decisivo para esta parte del mundo, y puede interesar a otros países, consiste en cómo la construcción de la democracia se desvía hacia un autoritarismo anclado en las costumbres. Este conservatismo de las *mores* muestra que no basta, para tener democracia, cambiar de formas políticas. Tal cambio ocurrió en casi todo el mundo, en los últimos diez o quince años, con variables resultados. Hoy, en Brasil, hay pocas amenazas a la libertad de expresión, organización y voto. Nuestro problema está en la desigualdad social, que limita el número de los que disfrutan de aquellas libertades. El problema está, me atrevo a decir, más en la sociedad, que es inicua, que en las formas del Estado, que no son peores que las de la sociedad.

Esto indica que necesitamos ir más allá de la democracia como forma política, institucional, y ambicionar la democratización de las costumbres. A lo largo del siglo XX se desplegó el arraigo autoritario en la política y la sociedad. La psicología y la antropología trataron de explicar lo que la ciencia política y la sociología percibían funcionando mal en nuestras sociedades. Como dice el psicoanalista Jurandir Freire Costa, de Río de Janeiro, hace falta llevar la democracia a los afectos, todavía muy autoritarios.

Debemos insistir: la democracia no se refiere sólo al Estado, sino a la sociedad. La sociedad se compone sobre todo de relaciones de afecto y de trabajo. En ambos campos, la vida privada (amistad, amor conyugal, filial, etc.) y la propiedad privada (que controla la mayor parte de las relaciones laborales) está mal vista, como si sólo importase a la vida pública y a una política sólo institucional. Por eso mismo hay mucho que hacer y pensar respecto a estos temas.

Pero eso exige cuestionar la creencia en el atraso de la así llamada periferia, creencia muy extendida entre nuestros colegas del Atlántico Norte y

en los círculos intelectuales brasileños que conciben un mundo científico centrado. Critiqué la idea de que estamos atrasados en el plano de las ciencias humanas. Quizá se podría admitir nuestro atraso en cuanto al objeto que la ciencia estudia: en nuestro caso, la democracia. Tal tesis no está muy errada. Países como Brasil no son ejemplos de civismo.

Con todo, nuestras deficiencias no bastan para comprobar las cualidades del modelo nordatlántico. Conviene apuntar sus deficiencias. Primero: no hay un modelo universal de sociedad democrática. El paradigma hoy vigente es el de la sociedad individualista y encaja mal en culturas de perfil distinto. Digo esto sin limitarme a relativizar la democracia occidental porque en ella reside su segunda insuficiencia, más allá de su etnocentrismo: su democracia falla en lo afectivo.

Aquí aparece la posible contribución de la segunda manera de ver la diferencia brasileña y que puede valer para otras zonas del Tercer Mundo. Todo el énfasis de Freyre o Da Matta, entre otros, está puesto en el calor afectivo. Freyre llegó a hablar del Brasil como una «democracia racial», término que en las últimas décadas causó indignación en los militantes negros. Con todo, fuera de toda idea idílica de relaciones fundadas en la esclavitud, daré un ejemplo para ver que tampoco tiene cabida la idea de la mera opresión del negro por el blanco.

En los Estados Unidos es negro cualquiera que tenga un poco de sangre negra. Personas que serían blancas según los parámetros latinoamericanos y especialmente brasileños (nuestro país perdió casi toda su fe en la limpieza de sangre a lo largo del siglo XX) allí son consideradas negras. El mulataje produce negros. En Brasil produce una tercera categoría, cuya denominación es discutida, porque los movimientos negros la critican, señalando que mulato viene de mula y, en consecuencia, reduce al negro al carácter de animal doméstico, para colmo estéril, infecundo. Hoy se le adjudican otros orígenes, más neutrales.

La visión norteamericana de la mezcla racial sostiene que sólo puede ser blanco quien lo es enteramente: todo lo impuro es negro. Hay negros puros, pero eso no importa, porque toda negritud es impura. La idea brasileña es la contraria: no valorizar la pureza. Hay blancos, hay negros y hay mulatos. Nadie es puro ni impuro. Por ello, aquí el peso de la raza es leve y el color de la piel se tizna de cultura. La pureza es una ficción que conduce a una hipertrofia de la biología y al fascismo. Ya escoger lo impuro significa optar por la cultura. No hay asociación más fecunda y más firme que ésta: cultura es impureza. Brasil es un país impuro por convicción. Tal vez por ello su cultura sea hoy tan sólida.

Si en el Atlántico Norte la democracia ha funcionado mejor que en otros países ha sido a costa de un desprecio del mundo desarrollado por la cuestión afectiva. Por otra parte es erróneo parangonar una democracia consolidada en un país capitalista desarrollado, con otra incipiente en otra sociedad. Discutirla en el Tercer Mundo no es buscar una democracia «relativa» adaptada a nuestras condiciones (una democracia con rebajas como en los «tigres asiáticos»). Lejos de ello, se trata de verificar si nuestro descentramiento permite pensar de manera más radical unas cuestiones mal resueltas por el mundo desarrollado.

El buen éxito del modelo europeo occidental y norteamericano de democracia se debe a la apertura Mandeville en cuanto a la relación entre los afectos privados y la vida pública. Según ella, la sociedad podría funcionar sin siquiera acción política. Para Maquiavelo la acción del príncipe, aunque amoral, era todavía política. Para Mandeville, ni siquiera esto es necesario. La búsqueda de fines privados y egoístas hace funcionar la sociedad sin que nadie necesite tener una visión pública. Esto produce un aparente abaratamiento de la vida social. Vivimos con los otros sin que nos haga falta amarlos.

Véanse los pasajes efectuados por Mandeville: del egoísmo al bien común; del mal al bien; de lo individual a lo colectivo; de lo psíquico a lo social y político; y aún más: de la economía a la política, del capitalismo al Estado. No es casual que tal proceso funcione tan bien, convirtiéndose en una de las principales herramientas de Occidente, exportadas al resto del mundo por medio de la anexión.

Pero si tal apertura tuvo buen éxito al eclosionar el encierro medieval, también costó cara. Costó un congelamiento de los afectos. Todo lo que es productivo en una sociedad así descrita pertenece al impulso individualista. Lo que en la modernidad nordatlántica engendra lo social reside en la competencia y no en la colaboración, en la concurrencia y no en la solidaridad.

Al dejarse de lado el proyecto de una sociedad del bien, se abarataron los investimentos afectivos y humanos necesarios para constituir una vida social que funcione. Pero, perversamente, se reforzó lo que es conflictivo en las relaciones entre personas. Demostrando que para que haya sociedad no hacen falta los conflictos, ni la exigencia de una inviable armonía, tal estrategia incrementó la productividad de los conflictos en el Estado democrático de derecho. Con todo, al volver productivos los conflictos, también los fortaleció, legitimó y multiplicó, sea en su forma explícita —la competencia capitalista— sea en su forma menos visible y más constante, la articulación entre el respeto y la gélida indiferencia hacia el otro.

El congelamiento de los afectos y el vínculo con el otro conforme a una relación de imparcialidad, lleva a tratarlo como a un desconocido que merece respeto. El respeto se relaciona, así, con la distancia, el apartamiento, el enfriamiento. En la vida social es frecuente alternar el afecto caluroso por el conocido, socio, pariente, amigo, aliado —y el afecto hostil por el desconocido, enemigo, miembro de otro clan o sociedad. El respeto por el desconocido llega a ser positivo si lo comparamos con la agresividad que podríamos sentir y demostrar ante él.

Pero no existen sólo esas dos posibilidades de trato con el desconocido —el calor de la hostilidad y el frío del respeto— con el otro en tanto otro (porque el aliado no es exactamente el otro sino un otro incorporado a nosotros). Muchas sociedades muestran hacia el desconocido una curiosidad generosa, acogedora.

Ahora, una señal importante del fracaso occidental como civilización es que el Atlántico Norte considera que las civilizaciones hospitalarias son atrasadas. El respeto caluroso por el desconocido suena a estupidez. Hawái o la India, por citar dos culturas que envuelven en flores al visitante, se ven como simples lugares exóticos para ir de vacaciones. Podrían tener peor fama, la de infantilismo irresponsable, lugar poco serio. Una receptividad cálida suena a inmadurez. Ante el otro, Occidente construye dispositivos de prevención y cuidado que, sin llegar a la hostilidad hobbesiana de la guerra de todos contra todos, apenas la atenúan.

La tecnología política moderna, nordatlántica, consiguió construir una sociedad basada en las pasiones que era menos necesario modificar. Ello abarató su construcción pero causó enormes problemas en el modo de lidiar con los afectos «positivos», como diría Spinoza: el amor y la amistad.

El afecto tiene un papel político. Hay, sin embargo, dos modos de funcionar en política. El primero es congelarse, asegurando una democracia de costo relativamente bajo a un individuo definido como egoísta, aun al precio de reducir su deseo u oportunidad de conocer al otro. Tal manera es insatisfactoria, como muestra el avance de la drogadicción en los Estados Unidos: es una sociedad que se muestra incapaz de ofrecer a sus individuos un proyecto positivo de vida. Es funcional, como lo es el capitalismo, en un sentido negativo, al liberar al individuo de los controles sociales que lo maniataban. Pero falla cuando se trata de capacitarlo para encontrar su camino.

Otra manera en que lo afectivo actúa políticamente tal vez sea la nuestra. Es compleja. Aquí lo afectivo, cuando se politiza, es generalmente autoritario. La política sudamericana abunda en «mandonismos» locales, populismos y caciquismos. La mayoría de las veces, cuando el afecto se caldea

o anima en política, desemboca en autoritarismo y aun en el totalitarismo, según ocurrió con Hitler y Mussolini. No es casual que el mayor defensor de la afectividad brasileña, el sociólogo Gilberto Freyre, se vinculase a la derecha. Ella sabe usar mejor la afectividad política que la izquierda, pero nada impide a los progresistas aprender a hacer política desde lo afectivo.

No todas las modulaciones de lo afectivo son autoritarias. Será necesario averiguar por qué tantos grupos sociales, dominados por un Estado y una idea de poder autoritarios, contienen relaciones interindividuales más cálidas. Tal vez el acaloramiento positivo de ciertos afectos pueda romper su complicidad con la heteronomía política y contribuir a una democratización que provenga de abajo, del calor horizontal entre iguales.

Esta es la cuestión decisiva: cómo salir de los dos modelos vigentes, el capitalista avanzado y el tradicional. Ambos descreen del potencial democrático de los afectos y por él podemos apostar. Una relectura democrática de los ensayistas que trataron sobre el Brasil, ante todo Freyre y Sergio Buarque de Holanda, debe tomar esta dirección.

La paradoja del modelo político vigente es, entonces: o bien tenemos una política de comprobado alcance afectivo, generalmente antidemocrático, o tenemos una democracia con una *downsizing* de los afectos. Se trata de una política de baja afectividad o enfiada y de corto alcance. Actúa en las mentes de manera negativa. Se mantiene a costa de las bajas ambiciones, despreciando el potencial transformador del mundo que atañe tanto a lo afectivo como a lo político, y que nadie lleva a cabo porque están separados y aún más: quebrados.

Quedan dos conclusiones. La primera es que nuestra parte del mundo necesita desarrollar el aspecto afectivo de la política, a fin de mantener la pasión como base, para construir una política de costumbres democráticas y no autoritarias; tal es nuestro desafío. La segunda es que ésta puede ser nuestra contribución al resto del mundo: podríamos cuestionar el modelo mandevilliano triunfante en el Atlántico Norte, que funciona en la gestión política del Estado y de la economía pero con un enorme costo afectivo, convirtiendo la sociedad en una casa inhóspita. ¿Será posible construir un modelo alternativo, democrático y afectuoso?

Traducción: B.M.