

# **El futuro no obedece**

*Ideas, promesas y errores de la imaginación histórica*

Por Diego Pérez

Montevideo, junio de 2026

## Resumen

Este ensayo sostiene que las grandes ideas no fracasan solamente por ser falsas, sino porque al entrar en la historia pierden pureza, se mezclan con intereses y producen consecuencias que sus autores no pudieron imaginar. Ideas como la libertad, la igualdad, la verdad o la emancipación no existen en estado puro: se encarnan en instituciones, costumbres, guerras, algoritmos y formas de vida.

A partir de Platón, Kant, Nietzsche, Marx, Hegel y la Revolución francesa, el texto examina una pregunta central: si pensadores de enorme potencia se equivocaron al imaginar el futuro de sus propias ideas, ¿en qué puede estar equivocándose nuestra época? La respuesta no busca una profecía nueva, sino una sospecha: quizá nuestro error mayor consista en creer que la tecnología, la información, la libertad individual y la autoafirmación producirán por sí mismas una vida más humana.

Los errores de estos grandes pensadores siguen siendo fecundos porque nacieron de problemas reales. Platón exageró la política de la verdad, pero vio el peligro de una democracia sin educación de las aspiraciones. Kant confió demasiado en la razón jurídica, pero comprendió que la paz necesita instituciones. Nietzsche no vio llegar un superhombre, pero diagnosticó la debilidad espiritual de una cultura saturada de comodidad. Marx convirtió una estructura histórica real —la desigualdad social— en una clave casi metafísica para leer el destino humano.

## 1. Introducción: las ideas y el porvenir que no obedecen

El futuro tiene una curiosa costumbre: llega siempre tarde a las ideas que lo anunciaron. No porque los pensadores hayan sido torpes, sino porque el futuro no obedece a los planos que la razón dibuja sobre la mesa. La historia toma las grandes ideas, las difunde, las traduce, las entrega a gobiernos, escuelas, partidos, encuestas y luego las devuelve irreconocibles.

Una idea nace con cierta limpieza conceptual y cuando entra en circulación, allí comienza su deterioro, que también es su vida.

Partimos de una premisa deliberadamente incómoda: cada época cree comprender el futuro mejor que la anterior, pero lo imagina con los materiales de su propio presente. Por eso la pregunta decisiva no es qué pensaron mal los filósofos del pasado, sino qué estamos pensando mal nosotros.

No interesa aquí organizar un tribunal de errores ilustres. Sería demasiado fácil afirmar que Platón no entendió la democracia liberal, que Kant confió de más en el derecho internacional, que Nietzsche no vio los peligros políticos de ciertas exaltaciones de fuerza o que Marx sobrestimó la misión histórica del proletariado.

La cuestión más seria es otra: si algunas de las inteligencias más poderosas de la historia se equivocaron al imaginar la vida futura de sus propias ideas, ¿en qué nos estamos equivocando hoy? ¿Qué evidencia actual será vista dentro de un siglo —o bastante antes— como un síntoma que no supimos leer? ¿Qué palabra repetida ahora —innovación, libertad, identidad,

tecnología, productividad, inteligencia artificial, etc— se convertirá mañana en el nombre de un malentendido?

Es probable que el error exista y que sea grande. No hay motivo para suponer que nuestra época, por haber acumulado información, sea menos supersticiosa que otras. Simplemente ha cambiado de supersticiones. Algunas antiguas miraban al cielo; las nuestras miran pantallas, curvas de crecimiento, modelos predictivos, sistemas de recomendación y promesas de optimización. No es evidente que eso sea un avance espiritual.

Incluso ciertos gestos de las élites tecnológicas parecen revelar una desconfianza íntima hacia el futuro que ellas mismas ayudan a construir. Wired informó en 2023 que el complejo hawaiano de Mark Zuckerberg incluiría, según documentos de planificación, un refugio subterráneo de unos 5.000 pies cuadrados, con suministros propios de energía y alimentos. The Guardian informó en 2022 que un proyecto de Peter Thiel en Nueva Zelanda fue descrito como una residencia de aspecto bunkerizado y rechazado por autoridades locales por su impacto paisajístico. También se ha informado sobre la compra de terrenos por parte de Peter Thiel cerca de Punta del Este (Uruguay), para construir una residencia privada con muy gruesos muros de hormigón y autosustentable. El símbolo es demasiado potente para ignorarlo. Mientras la retórica pública de Silicon Valley celebra el futuro, algunos de sus beneficiarios privados parecen reservarse una puerta de escape.

Las ideas no fracasan solo cuando son falsas; también pueden fracasar cuando se confía demasiado en su pureza. En abstracto parecen claras. La historia de la humanidad, entendida aquí como historia de ideas y de sus implementaciones, es la historia de ese desajuste.

## **2. Por qué estos autores**

La elección de Platón, Kant, Nietzsche y Marx junto con otros autores que aparecerán de modo puntual, no busca encerrar la filosofía en cuatro o más nombres, como si todo el pensamiento occidental pudiera ordenarse en una nómina breve. Se los toma como ejes porque representan tres tensiones que todavía nos gobiernan. Platón obliga a pensar la verdad y su relación con la vida organizada. Kant obliga a pensar la razón, el deber, la paz y las condiciones jurídicas de una humanidad civilizada. Nietzsche obliga a pensar la vida después del derrumbe de los fundamentos, la libertad sin tutela, el nihilismo y la creación de valores.

Marx y Nietzsche también se incluyen por un motivo contemporáneo: ambos siguen teniendo lectores devotos que a menudo los invocan más de lo que los leen. En el caso de Marx, parte de su recepción conserva con razón la potencia crítica de su análisis del capitalismo, pero evita mirar de frente las catástrofes políticas cometidas en nombre de esa promesa. En Nietzsche, la paradoja es distinta: se lo cita como pensador de la vida, la fuerza y el cuerpo en una cultura que parece celebrar el cuerpo con gimnasios, consumo, cerveza artesanal y estímulos permanentes, pero que muchas veces confunde vitalidad con excitación, rendimiento o exceso.

A esos se suman Hegel, la Revolución francesa y algunos diagnósticos contemporáneos porque el problema no es hacer una galería de filósofos, sino seguir el viaje de ciertas ideas fundamentales: verdad, libertad, igualdad, progreso, historia, trabajo, técnica y vida.

La filosofía rara vez predice el futuro en sentido estricto; más bien justifica, orienta o imagina. A veces propone una forma de vida; otras, diagnostica una enfermedad. El problema comienza cuando una época transforma esos diagnósticos en programas históricos o cuando supone que una idea abstracta puede llegar intacta a la vida concreta.

La Revolución francesa permite observar precisamente ese descenso de las ideas al mundo. Allí libertad e igualdad dejaron de ser solo principios de discusión filosófica y se volvieron programa político. Marx y Hegel permiten examinar la tentación de convertir la historia en sistema.

### **3. Platón: la verdad, la democracia y el peligro de la certeza**

Platón fue un crítico radical de la democracia ateniense. Su crítica nace de una experiencia histórica concreta: Atenas, la democracia directa, la guerra, la inestabilidad política y la condena de Sócrates. La democracia que Platón tenía delante no era una democracia moderna, con separación de poderes, derechos individuales, partidos y tribunales autónomos. Era una ciudad donde la asamblea popular podía decidir asuntos vitales con una mezcla de deliberación, pasión, honor, miedo y demagogia.

En la *República*, especialmente en el libro VIII, Platón describe una secuencia de formas políticas que se degradan: aristocracia, timocracia, oligarquía, democracia y tiranía. No se trata de sociología moderna, sino de una anatomía moral de los regímenes. Cada ciudad expresa un tipo de alma. La política no es solo institución; también es psicología colectiva. Una ciudad dominada por el deseo produce un régimen distinto de una ciudad dominada por el honor, la riqueza o la razón.

La democracia aparece allí como el régimen de la multiplicidad, de la libertad sin jerarquía, del permiso generalizado. La ciudad democrática parece atractiva porque ofrece variedad: cada cual vive como quiere, cambia de ocupación, de opinión, de deseo. Platón ve en esa amplitud no solo una virtud, sino un peligro. Donde todo deseo reclama igual dignidad, la vida pierde orden interior. Y cuando la libertad se vuelve ilimitada, puede engendrar su contrario: la tiranía. En *República* VIII, 562a-564a, desarrolla precisamente esa transición: el exceso de libertad abre paso al exceso de servidumbre.

Cualquier similitud con ciertos rasgos del presente habla de la claridad de análisis de Platón. Las democracias pueden producir demagogos. La opinión pública puede ser manipulada. La multitud puede confundir libertad con capricho. El deseo de no obedecer a nadie puede terminar en obediencia fanática al primero que promete protegernos del caos. La tiranía rara vez se presenta diciendo ‘vengo a destruir la libertad’; suele llegar más educada: ‘vengo a salvarlos del desorden’.

Pero Platón quedó prisionero de una esperanza peligrosa al imaginar que el remedio podía ser una ciudad ordenada por filósofos gobernantes. En *República* V, 473c-d, Sócrates afirma que no cesarán los males de las ciudades hasta que los filósofos gobiernen o los gobernantes hagan filosofía de verdad. En *República* VI, 488a-489a, aparece la imagen de la nave: los marineros disputan el timón sin saber navegar, mientras el verdadero piloto, que conoce el cielo y las estaciones, es tomado por inútil contemplador de estrellas.

La metáfora es brillante porque no se limita a decir que los políticos sean incompetentes y los filósofos personas más cultas. Platón sugiere algo más severo: una comunidad gobernada por opiniones cambiantes se parece a una nave en la que quienes disputan el timón confunden popularidad con saber conducir un barco. El piloto verdadero no gobierna porque hable mejor, sino porque sabe orientar el curso. El peligro, naturalmente, aparece cuando alguien cree poseer ese saber de manera definitiva y pretende convertirlo en poder sin control.

El problema no está en exigir conocimiento a quien gobierna. Sería absurdo defender lo contrario, aunque la historia política parezca a veces un experimento obstinado en colocar ignorantes en posiciones de mando. El problema está en creer que conocer el Bien —o creer conocerlo— autoriza automáticamente a mandar sobre los demás. La verdad filosófica puede orientar la vida organizada, pero no sustituye la deliberación, los límites institucionales ni el derecho a disentir. Platón temía el gobierno de la ignorancia, y con razón. Pero no vio suficientemente el peligro del gobierno de quienes se creen autorizados por una verdad superior. La ignorancia colectiva puede destruir un país; la certeza sobre una verdad absoluta también.

Aquí aparece una precisión importante sobre la verdad. Platón cree en la verdad; no en la verdad como opinión mayoritaria ni como construcción privada, sino como aquello que puede ser conocido mediante educación, ascenso intelectual y purificación del alma. Esa confianza está en las antípodas del clima actual, donde muchas veces se habla de ‘mi verdad’ o ‘tu verdad’ como si la verdad fuera una propiedad emocional. Pero una verdad no es simplemente una afirmación compartida. Tampoco es una afirmación impuesta. Es una afirmación que resiste demostración, examen, contraste, prueba, argumentación.

Si miles de personas sostienen que la Tierra es plana, esa creencia puede volverse socialmente compartida, pero no por eso se vuelve verdadera. En sentido inverso, una idea puede ser inicialmente defendida por pocos y terminar imponiéndose por la fuerza de la prueba. Con el heliocentrismo no hubo un héroe solitario que demostrara todo de una vez y convenciera a la humanidad al día siguiente: Copérnico, Kepler, Galileo y otros forman parte de una transformación científica lenta, conflictiva y resistida. Pero el ejemplo sirve para distinguir popularidad y verdad. La cantidad de creyentes no reemplaza la demostración.

Ahora bien, el propio Platón sabía que la filosofía podía ser peligrosa. En *República* VII, 537e-539d, advierte contra el uso prematuro de la dialéctica: los jóvenes que aprenden a discutir demasiado pronto pueden usar el razonamiento para relativizar toda norma, jugar con las refutaciones y terminar sin respeto por nada. Por eso la dialéctica debía llegar tarde,

después de una larga educación. Por lo que en la ciudad ideal habría filosofía, pero severamente regulada, reservada a quienes hubieran atravesado una formación moral e intelectual rigurosa. Platón temía tanto la mentira de la multitud como el juego irresponsable del razonador brillante.

Ese temor sigue siendo actual. Una cultura que llama ‘pensamiento crítico’ a la simple capacidad de desconfiar de todo puede terminar destruyendo la posibilidad misma de compartir criterios. La crítica es necesaria; la sospecha permanente puede volverse una enfermedad del juicio. No basta con negar autoridades si luego se acepta cualquier conspiración con buena música de fondo. La verdad no se impone por decreto, pero tampoco sobrevive si cada individuo se fabrica una a medida.

Sin embargo, sería injusto reducirlo al autor de una utopía autoritaria. Platón vio algo que nuestras democracias prefieren olvidar: no hay política sana sin educación de las aspiraciones. La democracia moderna suele confiar en procedimientos: elecciones, instituciones, derechos, garantías. Todo eso es indispensable. Pero ninguna arquitectura institucional sobrevive mucho tiempo si el ciudadano se convierte en puro consumidor de estímulos, indignaciones y promesas. Platón exageró el remedio, pero diagnosticó bien la enfermedad: la libertad sin formación interior puede degradarse en una dispersión de deseos: muchas opciones, poca dirección; muchos estímulos, escasa capacidad de ordenar la propia vida.

#### **4. Kant: la paz perpetua y el límite del optimismo racional**

Kant no sueña con una sociedad gobernada por sabios. Piensa desde la Ilustración, desde la confianza en la razón pública, el derecho, la autonomía moral y la posibilidad de un progreso histórico de la humanidad. Pero su optimismo no es ingenuo. Kant conocía demasiado bien la inclinación humana al egoísmo como para imaginar una humanidad angelical. Su filosofía política parte de una constatación sobria: los seres humanos necesitan derecho no porque sean buenos, sino porque no lo son lo suficiente.

En su libro *Idea para una historia universal en clave cosmopolita*, de 1784, Kant habla de la ‘insociable sociabilidad’ del ser humano. Necesitamos vivir con otros, pero al mismo tiempo chocamos con ellos por orgullo, competencia y deseo de dominio. La historia avanza, en parte, porque nuestros defectos nos obligan a crear instituciones. La civilización no nace solo de la virtud, sino también de la incomodidad mutua. Inventamos el derecho porque no soportamos del todo al otro, pero tampoco podemos prescindir de él.

En *La paz perpetua*, de 1795, Kant formula un proyecto político-jurídico para superar la guerra entre Estados. El segundo artículo definitivo establece que el derecho de gentes debe fundarse en una federación de Estados libres. Defiende más bien una liga jurídica entre Estados republicanos, capaz de contener la guerra sin suprimir por completo la soberanía de cada pueblo.

También introduce el derecho cosmopolita, ligado a la hospitalidad universal. No se trata de filantropía sentimental, sino de un principio jurídico mínimo: la Tierra es compartida y, por eso, el extranjero no puede ser tratado como si careciera de todo derecho a presentarse ante otros pueblos.

Kant parece anticipar instituciones internacionales posteriores, entre ellas, de manera general, la Sociedad de Naciones y la Organización de las Naciones Unidas.

¿En qué se equivocó Kant? No en haber defendido la paz mediante el derecho. Esa sigue siendo una de las aspiraciones más nobles de la modernidad. Se equivocó, o al menos fue demasiado optimista, al confiar en que la razón jurídica podría domesticar progresivamente la violencia política. Dos guerras mundiales, genocidios, totalitarismos, guerras frías y calientes, invasiones justificadas con vocabulario moral obligan a leerlo con respeto, pero sin inocencia.

Su proyecto supone que los Estados, por interés racional y presión histórica, acabarán encontrando más conveniente la paz jurídica que la guerra. Pero los Estados no son sujetos morales puros. Son máquinas complejas donde se mezclan seguridad, orgullo, recursos, miedo, memoria, propaganda, ambición y burocracia. La razón de Estado tiene una habilidad especial para disfrazarse de razón universal. Puede citar principios mientras protege intereses. Puede hablar de humanidad con una mano y firmar contratos de suministro militar con la otra.

La Ilustración kantiana sí participa de una confianza general en el progreso racional: el ser humano puede salir de su minoría de edad, atreverse a saber, someter la superstición y el despotismo al juicio público.

El error moderno no fue creer en la razón. El error consistió en creer que la razón, una vez liberada, caminaría naturalmente hacia el bien. La razón también calcula campos de concentración, optimiza sistemas de vigilancia, diseña armas, produce algoritmos que clasifican vidas y redacta informes sobre daños inevitables. La razón instrumental puede ser muy competente sin ser sabia.

La ciencia amplió el poder humano de una manera que Kant no podía prever plenamente. Curó enfermedades, prolongó la vida, comunicó continentes, automatizó decisiones, la economía y el deseo. Pero no resolvió la pregunta moral fundamental: ¿para qué queremos tanto poder? La ciencia puede decirnos cómo intervenir en el mundo; no puede, por sí sola, decirnos qué mundo merece ser construido.

Kant sigue siendo imprescindible porque recuerda que la política no puede depender solo de buenas intenciones. La paz necesita forma jurídica. La libertad necesita instituciones. La dignidad humana necesita normas que no dependan del humor del soberano, del mercado o de la tribu. Su sueño no fracasó porque fuera falso, sino porque era incompleto. La razón puede diseñar condiciones de paz, pero no puede garantizar que los seres humanos quieran habitarlas razonablemente.

## 5. Nietzsche: el hombre después de los fundamentos

Nietzsche no diseñó una ciudad organizada ni una federación de Estados. Su pregunta es más inquietante: ¿qué tipo de ser humano podrá soportar la caída de los fundamentos antiguos? En *Ecce Homo*, “*Por qué soy un destino*”, §1, escribe que en su obra sopla un viento fuerte entre los árboles y que caen frutos por todas partes: “verdades”. La imagen es decisiva: no se trata de conceptos tranquilos en una vitrina, sino de ídolos maduros que ya no pueden sostenerse cuando una época empieza a interrogarlos sin piedad.

En *La gaya ciencia*, aforismo 125, la muerte de Dios aparece como acontecimiento espiritual y cultural. No significa simplemente que algunas personas hayan dejado de creer en una divinidad. Significa que el horizonte de sentido que sostuvo durante siglos la moral, la verdad y la jerarquía de valores de Occidente ha perdido fuerza vinculante. Lo terrible no es que la idea de Dios muera, sino que los seres humanos sigan viviendo como si nada hubiera pasado, conservando sombras de lo sagrado en lugares nuevos: hábitos, sustitutos y reflejos de la antigua fe que sobreviven bajo nombres modernos. Ya no se adora necesariamente a Dios, pero se puede adorar la ciencia, la nación, el progreso, la identidad, el mercado o la opinión del influencer como si fueran absolutos.

En *Así habló Zaratustra*, prólogo, sección 3, aparece la fórmula célebre: ‘Yo os enseño el superhombre. El hombre es algo que debe ser superado’. El superhombre no es una figura biológica ni racial; es la figura de una humanidad capaz de crear valores después del derrumbe de los valores heredados.

¿Se equivocó Nietzsche? Sí, si se lee su obra como anuncio histórico de un nuevo tipo humano que emergería inevitablemente. Ese superhombre no llegó. Lo que llegó fue bastante menos elegante: masas administradas, consumidores excitados, propaganda, nacionalismos feroces, guerras industriales, totalitarismos, entretenimiento permanente y una libertad que muchas veces no libera, sino que agota.

A esa lista se suma ahora la inteligencia artificial. Nietzsche no podía prever una máquina capaz de imitar con éxito a los humanos. En 2025, Cameron Jones y Benjamin Bergen publicaron un estudio según el cual la Inteligencia Artificial superaba el test de Turing — prueba propuesta por Alan Turing para preguntar si una máquina puede resultar indistinguible de un ser humano ante un evaluador—. Pasar un test de imitación humana no equivale, sin más, a poseer inteligencia humana en sentido exacto. La IA puede simular tareas diversas, adaptarse socialmente y producir engaño conversacional; pero eso no demuestra experiencia, cuerpo, voluntad, sufrimiento, responsabilidad ni creación de valores.

Justamente por eso la inteligencia artificial interesa filosóficamente. Aunque una máquina nos supere en todo, no aparece por ello el superhombre nietzscheano. Aparece más bien una prótesis gigantesca de capacidades humanas, administrada por empresas. El peligro no es que la IA ‘sea’ el superhombre. El peligro es que el ser humano renuncie a superarse porque una máquina le facilita demasiadas operaciones intermedias.

Nietzsche ayuda a pensar esta deformación. En *Ecce Homo*, prólogo, sección 3, pregunta cuánta verdad puede soportar un espíritu y cuánta verdad se atreve a asumir. No pide acumulación infinita de conocimiento o verdad. Mide la fuerza por la capacidad de soportar verdad sin romperse, sin refugiarse de inmediato en consuelos. Si todo el conocimiento del mundo queda mediado por tres o cuatro grandes sistemas de inteligencia artificial, la cuestión no es solo económica o técnica. Una sociedad puede deformarse tanto por falta de verdad como por exceso de verdad concentrada en pocas manos.

Desde ahí se entiende mejor su sospecha sobre la lectura. En *Así habló Zaratustra*, en el capítulo “*De leer y escribir*”, Nietzsche afirma que cuando a todo el mundo se le permite aprender a leer, a la larga se arruinan no solo la escritura, sino también el pensamiento. La frase es aristocrática, incómoda y discutible; por eso mismo conviene leerla sin indignación automática. Nietzsche no está defendiendo la ignorancia popular. Está atacando al lector pasivo, al que consume palabras sin incorporarlas, sin memoria, sin cuerpo, sin transformación.

La paradoja contemporánea es distinta, pero no menos inquietante. La alfabetización moderna nació muchas veces con pocos textos compartidos; hoy, en cambio, hay millones de libros digitalizados. Sin embargo, se lee poco y con frecuencia se lee lo mismo: fragmentos, titulares, frases preparadas para circular. La abundancia no garantiza profundidad; a veces solo multiplica la superficie.

Ese diagnóstico resulta extrañamente actual. Hoy se escribe poco porque “la gente no lee”, y se lee poco porque todo debe escribirse breve. Luego se lamenta que nadie aprenda. El círculo es perfecto y bastante ridículo. Una cultura que reduce todo pensamiento a fragmento digerible no democratiza la inteligencia: democratiza el consumo distraído. El problema no es que todos puedan leer; eso es una conquista. El problema es que la lectura se vuelva una actividad sin duración interior.

Nietzsche soñó una humanidad capaz de afirmarse sin muletas metafísicas. Pero buena parte del mundo contemporáneo no produjo creadores de valores; produjo gestores de perfiles, creadores de apariencia, administradores de visibilidad. La muerte de la idea de Dios no desembocó en grandeza de cada uno, sin esperar nada de nadie, sino en una proliferación de pequeños dioses: identidad, éxito, cuerpo, juventud, dinero, autenticidad escenificada, imagen publicada en una red social donde todo parece destinado a un olvido veloz. El ser humano no dejó de arrodillarse; multiplicó objetos menores ante los cuales inclina la cabeza.

Aquí entra una idea que puede escandalizar si se formula mal: No hay libertad sin límite, resistencia o forma. La frase no debe entenderse como defensa de la dominación injusta. La libertad no necesita humillación, violencia ni tiranía. Pero sí necesita límite, resistencia, forma. Una libertad sin obstáculo no se experimenta como libertad, sino como dispersión. Para querer algo, hay que renunciar a otras cosas. Para crear una obra, hay que aceptar disciplina. Para pensar, hay que obedecer durante un tiempo a la dificultad de entender un concepto.

Por eso no hay contradicción entre decir que nos inclinamos ante pequeños dioses y afirmar luego que falta una resistencia formativa. Esos ídolos nuevos ejercen poder, pero no autoridad:

capturan la atención durante un instante, se cambian con la velocidad de un clic y rara vez ordenan una vida entera. Oprimen por dispersión, no por forma; mandan mucho, pero no sostienen nada. La antigua idea de Dios podía ser discutible, incluso opresiva, pero tenía densidad normativa; los ídolos actuales suelen durar lo que dura una tendencia o trending topic.

Nietzsche entendió esto mejor que muchos defensores superficiales de la libertad. La libertad no es hacer cualquier cosa en cualquier momento. Eso es capricho, y el capricho suele ser esclavitud del estímulo inmediato. Byung-Chul Han formula una crítica cercana cuando sostiene que la hiperactividad es una forma extrema de pasividad: mucho movimiento, poca acción libre. La libertad exigente implica darse forma, imponerse una ley propia, atravesar resistencias. En términos nietzscheanos, no se trata de liberarse de toda fuerza, sino de organizar las fuerzas en una dirección y de un modo afirmativo.

## **6. La Revolución francesa: libertad e igualdad cuando bajan a la calle**

La Revolución francesa fue uno de los grandes laboratorios modernos de implementación de ideas. Allí se mezclaron nuevas ideas, crisis fiscal, desigualdad social, resentimiento contra privilegios, hambre, ambición política y violencia. Sería injusto reducirla al Terror, pero sería infantil olvidarlo. La revolución proclamó derechos universales y mostró también que la universalidad puede volverse feroz cuando se siente traicionada por la realidad.

‘Libertad, igualdad, fraternidad’ no fue simplemente un lema; fue una reorganización de la imaginación política. Esas ideas fueron llevadas por primera vez, con una fuerza histórica inédita, al centro de un programa político universal. Antes, el orden social podía justificarse por nacimiento, tradición, religión o jerarquía natural. Después de la revolución, esas justificaciones quedaron heridas. Aun cuando las desigualdades persistieron, ya no podían presentarse con la misma inocencia. La modernidad política obligó al poder a justificarse ante principios.

La Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789 afirmó que los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos; que la finalidad de toda asociación política es conservar derechos naturales e imprescriptibles como libertad, propiedad, seguridad y resistencia a la opresión; y que la soberanía reside esencialmente en la nación. Esos artículos abren una gramática política sin la cual el mundo moderno sería moralmente incomprensible.

Pero las ideas no caminan solas; alguien las empuja. Y cuando las empuja la historia, suelen tropezar. La libertad revolucionaria se encontró con enemigos internos y externos. La igualdad se enfrentó a diferencias económicas persistentes. La fraternidad se contaminó de sospecha: quien no era hermano suficientemente entusiasta podía ser tratado como enemigo. La virtud pública, cuando se arma, deja de parecer virtud y empieza a parecer vigilancia.

El Terror fue una posibilidad interna de la política revolucionaria cuando esta se concibe como purificación total. Si el pueblo encarna la soberanía y la revolución encarna la justicia, entonces quien se opone a la revolución puede ser presentado no como adversario, sino como

enemigo de la humanidad. Allí comienza el peligro. La política deja de administrar conflictos y empieza a administrar salvaciones.

Esto no invalida los ideales, los vuelve más difíciles de llevar a la realidad. La libertad y la igualdad no son falsas porque hayan producido violencia; son peligrosas porque son ideas muy poderosas. Las ideas pequeñas dañan poco porque prometen poco. Las grandes pueden emancipar o destruir según cómo se encarnen. La libertad sin igualdad puede convertirse en dominio de los fuertes. La igualdad sin libertad puede volverse uniformidad obligatoria.

Desde la Revolución francesa vivimos dentro de una espera política permanente. Cada gobierno promete corregir el fracaso del anterior. Cada ideología denuncia que la idea verdadera aún no fue aplicada correctamente. Cada época cree estar más cerca de resolver la ecuación. Pero la ecuación permanece abierta: ¿cómo organizar la vida común de seres humanos que desean libertad, reclaman igualdad y al mismo tiempo compiten, temen, envidian, aman, obedecen, dominan y se equivocan? También cabe preguntarse cuánto modifica de manera profunda la vida del ciudadano común la alternancia de este o aquel gobierno, más allá de quienes obtienen cargos, favores o beneficios políticos directos.

Tal vez el error moderno no fue querer libertad e igualdad. El error fue pensar que podían realizarse como armonía final. No son una estación de llegada. Son tensiones permanentes. La libertad limita a la igualdad; la igualdad corrige a la libertad.

## **7. Marx y Hegel: la historia convertida en sistema**

Marx entra en esta discusión porque fue uno de los grandes imaginadores del futuro moderno. No solo interpretó el capitalismo industrial: creyó descubrir su lógica interna, su contradicción central y su destino histórico. En el *Manifiesto comunista*, Marx y Engels afirmaron que la historia de todas las sociedades hasta entonces existentes era la historia de la lucha de clases. Esa frase no es un adorno: condensa una forma de leer la historia como conflicto estructural.

Marx vio con enorme lucidez que el capitalismo no era simplemente un sistema económico, sino una fuerza histórica capaz de transformar vínculos, oficios, territorios y formas de vida.

Marx imaginó un futuro que no llegó como esperaba. El proletariado industrial no se convirtió universalmente en sujeto emancipador. Los obreros no fueron mejores personas por ocupar una posición explotada. La explotación puede generar conciencia, pero también miedo, resentimiento, obediencia, deseo de ascenso individual o adhesión a formas autoritarias de protección.

Marx tampoco previó plenamente la mutación del trabajo en las formas actuales. Su mundo era el de la fábrica, el obrero industrial, la jornada, la máquina, la concentración física de trabajadores, el conflicto visible entre capital y trabajo. Ese mundo no desapareció: millones siguen trabajando en fábricas, talleres, minas, campos, depósitos y cadenas logísticas. Pero buena parte de la identidad laboral contemporánea se desplazó hacia servicios, información,

gestión, plataformas, trabajos remotos, empleos flexibles, precariedades elegantes y emprendimientos por necesidad presentados como vocación.

En el mejor de los casos, muchos son hoy emprendedores. La palabra suena activa, casi heroica. Muchas veces lo es. Hay una dignidad real en quien crea su propio camino, ofrece un servicio, organiza su tiempo, aprende, se adapta, inventa. Pero también hay una trampa: el emprendedor puede ser un trabajador sin jefe visible, sin horario definido, sin protección suficiente y con la obligación de interpretar todo fracaso como defecto personal. Antes el patrón podía ser injusto; ahora el patrón puede instalarse dentro de la cabeza.

Byung-Chul Han ha criticado esta mutación como sociedad del rendimiento y autoexplotación: el sujeto se cree libre porque ya no tiene un amo externo, pero se explota a sí mismo con mayor eficacia. La crítica es aguda. Pero tampoco conviene caer en la nostalgia del antiguo jefe. Discutir con el jefe interior del emprendedor puede ser agotador; discutir con el capataz, el burócrata o el dueño de una fábrica tampoco era precisamente una fiesta de la autonomía. Si la modernidad tardía colocó al individuo ante el mandato de ‘sé tú mismo y hazte cargo de tu vida’, esa exigencia puede aplastar, pero también puede liberar de destinos antes fijados por cuna, patrón, Estado o gremio.

La ocupación fue durante siglos una columna del yo social: ‘es médico’, ‘es carpintero’, ‘es maestro’, ‘trabaja en tal empresa’. El trabajo no solo daba ingresos; daba relato. Cuando se vuelve inestable, fragmentario o abstracto, esa identidad pierde un pie. El individuo debe explicarse con mayor frecuencia. Ya no basta decir qué es; debe decir qué hace, qué intenta, qué dejó atrás, qué espera que funcione.

Hoy la propiedad de los medios de producción no desapareció; se volvió más compleja. Una plataforma como Facebook, Instagram, TikTok, Google o una infraestructura de inteligencia artificial puede no ser una fábrica en sentido clásico, pero organiza trabajo, extrae valor, clasifica personas, decide visibilidad, captura atención y modula conductas. El obrero ya no siempre entra por una puerta con reloj que marca su tarjeta de trabajo; muchas veces inicia sesión.

También hay que decir algo evidente sobre Marx y sus implementaciones históricas. Los regímenes que se presentaron como marxistas produjeron millones de muertes por represión, hambrunas, deportaciones, campos, purgas y políticas de ingeniería social.

Sería injusto decir que Marx imaginó exactamente esos sistemas. El comunismo que él pensó no fue lo que terminó plasmándose en Estados de partido único, burocracias represivas y economías administradas por coerción. Pero también sería ingenuo absolver por completo a las ideas de sus efectos históricos. Una idea no es culpable del mismo modo que un asesino, pero tampoco es inocente como una nube que pasa. Las ideas habilitan lenguajes, justifican sacrificios, ordenan enemigos, prometen finales. Cuando una teoría anuncia que la historia tiene una dirección necesaria, puede tentar a sus seguidores a sacrificar vidas concretas en nombre de una humanidad futura. El individuo real queda convertido en material de construcción de una promesa.

Aquí aparece Hegel, no como responsable mecánico de las tragedias posteriores, sino como punto decisivo de una tentación moderna: creer que la historia posee una racionalidad interna que la teoría puede descifrar. En Hegel, la historia no es una suma de hechos, sino el despliegue conflictivo de la libertad y de la razón en el tiempo. Esa intuición tiene grandeza: permite pensar que los acontecimientos no son mero ruido. Pero también encierra un peligro: cuando una filosofía cree haber descubierto la lógica profunda de la historia, puede terminar justificando sufrimientos concretos como momentos necesarios de un proceso superior.

Esa misma tentación ayuda a comprender una ceguera frecuente: condenar con severidad las dictaduras del adversario y disculpar las propias cuando parecen servir a la dirección histórica (izquierda-derecha, derecha-izquierda) que uno considera correcta. La violencia cambia de nombre según el relato que la protege: en el enemigo es barbarie; en el propio bando, necesidad, transición o daño colateral.

Kierkegaard vio ese peligro con una claridad admirable. En sus *Diarios*, en referencia a Hegel, observa que si hubiese presentado toda su Lógica como un experimento de pensamiento, habría sido quizá el mayor pensador; pero al presentarla como sistema, resultaba cómico. La ironía es exacta y trágica a la vez. Un sistema filosófico puede ser genial como ensayo de pensamiento; se vuelve peligroso cuando pretende sustituir la existencia. La historia puede tener estructuras, conflictos y tendencias; pero ningún sistema histórico sufre en lugar del individuo que pierde su casa, su libertad, su hijo o su vida. Cuando el sistema se coloca por encima de la persona, la persona queda convertida en medio. A la larga, todo sistema que olvida al individuo termina traicionando incluso la idea que decía defender.

## **8. El cansancio de la libertad contemporánea**

En buena parte del mundo occidental —no en todo el mundo— se vive una forma extraña de permisividad y, al mismo tiempo, de cansancio de la libertad. Byung-Chul Han ha descrito este clima como sociedad del rendimiento: ya no obedecemos siempre a un amo externo, sino a una exigencia interior de producir, mostrarnos, optimizarnos y estar disponibles. Pero mientras escribimos o leemos estas líneas, hay madres con niños pequeños atravesando el Tapón del Darién en busca de una vida mejor. No atraviesan una metáfora: atraviesan barro, miedo, hambre, cansancio, violencia y una incertidumbre que ninguna teoría de la libertad debería mencionar con ligereza.

Esas madres no buscan ‘realizarse’, ‘reinventarse’ ni ‘explorar su identidad’. Buscan salir de opresiones concretas. Para ellas, la libertad no es una consigna moderna ni una comodidad psicológica: es la posibilidad elemental de que sus hijos sobrevivan y tengan una vida mejor. El hecho de que la palabra libertad sirva tanto para esa escena como para elegir entre estilos de vida cómodos o hacer clic aquí o allá debería volvernos más prudentes.

Por eso conviene separar dos mundos que a veces usan la misma palabra para experiencias muy distintas. En un extremo, la libertad es huida, riesgo, frontera, cuerpo agotado, niño en brazos. En otro, la libertad se parece a elegir entre pantallas, trabajos flexibles, opiniones

públicas, estilos de vida y formas de cortarse el pelo. No se trata de despreciar los problemas del mundo desarrollado y sus seguidores locales: también allí hay angustia y pérdida de sentido. Pero sería obsceno hablar de libertad sin recordar que, mientras algunos se ahogan en posibilidades, otros todavía luchan por escapar de opresiones primarias.

El mundo civilizado de pantalla — la civilización a veces consiste en solo mirar tragedias en alta resolución— ha inventado una forma peculiar de libertad. Hay más permisos, más discursos de autonomía, más posibilidades de elección, más modelos de vida disponibles. Sin embargo, no es evidente que haya más fortaleza interior. Una parte de la población vive menos oprimida por instituciones visibles y más capturada por exigencias difusas. No manda el rey, no manda el sacerdote, no mandan los padres, no manda de forma tan clara el patrón. Mandan el rendimiento, la comparación, la visibilidad, la actualización constante, la obligación de tener opinión, la ansiedad de quedar fuera.

Es una libertad paradójica. Se nos dice que podemos ser lo que queramos, pero la frase, que parece generosa, puede volverse cruel. Primero, porque no es verdad para todos. Las condiciones materiales siguen pesando. Segundo, porque incluso cuando hay opciones reales, no todo deseo merece convertirse en identidad ni todo impulso merece recibir un proyecto. Una cultura que celebra todas las posibilidades puede dejar al individuo sin criterio para elegir entre ellas.

El ‘todo permitido’ no debe entenderse literalmente. No todo está permitido. Hay leyes, sanciones, cancelaciones, controles, mercados, códigos morales cambiantes. Pero sí existe una atmósfera en la que muchas antiguas prohibiciones perdieron legitimidad y fueron reemplazadas por una moral flexible en algunos aspectos y rígida en otros. La sexualidad, la religión, la familia, el trabajo, el cuerpo, la autoridad y la identidad se han vuelto campos de experimentación. Eso puede ser liberador y también puede ser desorientador.

La libertad contemporánea tiende a privatizar el sentido. Cada uno debe construir su vida, su marca, su relato, su equilibrio, su salud mental, su productividad, su forma de amar, su ética alimentaria, su relación con la tecnología, su posición política y su futuro profesional. El individuo se convierte en pequeño legislador de sí mismo, pero sin el descanso de una constitución estable. Vive en reforma permanente.

El drama de nuestra época es que ha debilitado muchas opresiones externas legítimamente rechazables, pero no siempre ha construido formas interiores de orientación. Ha derribado autoridades, algunas con razón, pero ha dejado en su lugar autoridades menos visibles. El algoritmo no parece un tirano porque no usa uniforme; sin embargo, organiza atención, deseo y conversación pública con eficacia admirable.

## **9. Los errores del futuro: en qué podemos estar equivocándonos hoy**

Si Platón exageró la política de la verdad; si Kant esperó demasiado de la razón jurídica; si Nietzsche imaginó una superación humana que no llegó; si Marx convirtió una estructura

social en sujeto histórico privilegiado; si Hegel confió demasiado en la inteligibilidad racional de la historia; entonces nosotros también estamos equivocados en algo. La dificultad consiste en que nuestros errores nos parecen evidencias.

Un error posible es creer que la tecnología es neutra. Romano Guardini, en *El ocaso de la Edad Moderna* y en sus reflexiones sobre el poder, vio que el incremento técnico del poder humano no iba acompañado necesariamente por una ética equivalente. La herramienta no decide fines, pero tampoco es inocente. Un martillo puede construir una casa o una prisión de inmigrantes; una plataforma puede conectar personas o capturar su atención para vender publicidad o manipular; una IA puede auxiliar el pensamiento o sustituir el esfuerzo que lo formaba. La técnica amplía capacidades, pero también reordena hábitos, dependencias y formas de obediencia.

También podemos estar equivocados en creer que la información produce criterio. Nunca hubo tanto acceso a datos, opiniones, libros, archivos, imágenes y explicaciones. Pero el criterio no nace de la acumulación. Saber buscar no equivale a saber juzgar. Una sociedad puede estar informada y ser crédula, conectada y tribal, expresiva e incapaz de escuchar.

Y no será un error creer que la identidad puede sostenerse sin comunidad y sin estabilidad. Hay en ello una conquista frente a destinos impuestos. Pero una identidad absolutamente autoconstruida puede volverse pesada. Si todo debe ser elegido, explicado y defendido, la identidad se convierte en tarea interminable.

Buena parte de la filosofía contemporánea y de la cultura intelectual se complace en criticar la sociedad presente. No es difícil. La sociedad presente ofrece material abundante; casi trabaja jornada completa como asistente del crítico. Pero señalar contradicciones no basta. Denunciar no es construir. Sospechar no es comprender. Una inteligencia que solo desmonta termina viviendo entre ruinas que no sabe habitar.

Estas advertencias no describen opiniones marginales; muchas ya circulan en libros, conferencias y columnas. Lo decisivo es que esas advertencias no organizan el sentido común operativo de la época. En la práctica seguimos obedeciendo a la velocidad, la productividad, la exposición, la adaptación permanente y una fe casi religiosa en la innovación. Sabemos criticar el sistema; luego actualizamos la aplicación y seguimos dentro.

## **10. Personas, ideas e inteligencia artificial**

Entender la historia humana como historia de ideas y de sus implementaciones evita reducirlo todo a individuos, partidos o grupos. Las personas importan: sin cuerpos no hay historia y cada una es portadora de una variante de las ideas que hemos venido mencionando. Hasta ahora, nadie había visto circular una idea sin mediaciones humanas. La inteligencia artificial introduce un matiz nuevo: ciertas ideas pueden recombinarse, escribirse, traducirse y persuadir con una mediación artificial cada vez más autónoma.

La IA puede transportar y amplificar formulaciones sin padecerlas. Una persona puede defender una idea y ser transformada por ella; un sistema puede reproducirla sin crearla, ordenarla sin entenderla, difundirla sin asumir responsabilidad. Esa separación entre producción de discurso y experiencia vivida puede convertirse en uno de los grandes problemas filosóficos del siglo.

Por eso la filosofía debería ser menos arquitectónica y más clínica: no solo preguntar qué idea es verdadera, sino qué le ocurre cuando entra en el cuerpo humano, social y ahora también técnico. ¿Qué justificaciones permite?

## 11. Un día sin bailar es un día perdido

La gran pregunta no es si el futuro será mejor o peor. Esa pregunta suele producir respuestas temperamentales: el optimista ve amaneceres; el pesimista ve ruinas; el realista, pide primero revisar las cuentas. La pregunta filosófica más importante es: ¿qué aspecto de nuestro presente estamos interpretando al revés?

Quizá creemos que la inteligencia artificial nos hará más creativos, cuando podría volvernos más dependientes de respuestas prefabricadas. Quizá creemos que el trabajo flexible nos hará dueños de nuestro tiempo, cuando podría disolver los límites que protegían la vida privada. Quizá creemos que la información global creará ciudadanía mundial, cuando puede crear tribus simultáneas encerradas en mitologías personalizadas.

¿Qué enseñaremos, sin querer, a quienes nos miren desde el futuro? Tal vez dirán que fuimos la primera humanidad que tuvo casi todo el conocimiento disponible y aun así confundió saber con respuesta rápida y breve. Dirán que proclamamos la libertad mientras entregábamos la atención a sistemas diseñados para capturarla. Dirán que hablamos de identidad sin advertir cuánto dependía el yo de condiciones frágiles: trabajo, comunidad, cuerpo, memoria, reconocimiento.

O quizá dirán algo más simple y más duro: que vimos el problema, pero era más cómodo comentarlo que cambiar de vida.

El futuro se encargará de corregirnos. Lo hará sin cortesía. Pero esa corrección futura no vuelve inútil el pensamiento presente. Al contrario. Pensar no sirve para acertar profecías como quien acierta resultados deportivos. Sirve para equivocarse mejor, con más conciencia de los límites, con menos idolatría, con más atención a lo humano que se pierde cuando una idea se vuelve demasiado segura de sí misma.

La filosofía no debe prometer el futuro. Debe impedir que el presente se crea absoluto. Esa tarea parece modesta, pero no lo es. Cada época necesita que alguien le recuerde que sus evidencias también son provincianas, que sus palabras sagradas también envejecerán, que sus soluciones también producirán monstruos inesperados.

En el presente pasamos buena parte del tiempo mirando pantallas. Puede haber allí trabajo, emoción, conocimiento y entretenimiento. Pero vida, en el sentido fuerte, muy poca. Nietzsche

acertó cuando asoció pensamiento, cuerpo, risa y baile contra el espíritu de todo lo rígido, dogmático o solemne. “Deberíamos considerar perdidos los días en que no hemos bailado al menos una vez”: la frase nos recuerda que una vida reducida a reacción, utilidad, miedo, rendimiento o vigilancia de uno mismo ya está perdiendo algo esencial.

El futuro no será como lo imaginamos. Esa es casi la única predicción segura, y por eso encierra una contradicción: si estamos tan seguros de comprender el presente, probablemente ya estamos incubando nuestro error.

## 12. Referencias bibliográficas y notas de verificación

Platón. *República*. Se citan especialmente los libros V, 473c-d, sobre los filósofos gobernantes; VI, 488a-489a, sobre la imagen de la nave; VII, 537e-539d, sobre el uso prematuro de la dialéctica; y VIII, 557a-564a, sobre la democracia y su posible deriva hacia la tiranía. Puede cotejarse con la edición griega y traducción inglesa de Paul Shorey disponible en Perseus/ToposText.

Kant, Immanuel. *Idea para una historia universal en clave cosmopolita* (1784). La referencia principal es la cuarta proposición, donde aparece la idea de la “insociable sociabilidad” humana; en la edición académica alemana corresponde a AA 8:20-22.

Kant, Immanuel. *La paz perpetua* (1795). Se consideran especialmente el segundo artículo definitivo, sobre la federación de Estados libres (AA 8:354), y el tercer artículo definitivo, sobre el derecho cosmopolita y la hospitalidad universal (AA 8:357-360).

Nietzsche, Friedrich. *La gaya ciencia*. Aforismo 125, “*El loco*”, para la formulación de la muerte de Dios como acontecimiento espiritual y cultural.

Nietzsche, Friedrich. *Así habló Zaratustra*. Se citan el prólogo, §3, sobre el superhombre; el prólogo, §§4-5, sobre el último hombre; la parte I, “*De leer y escribir*”, sobre lectura, escritura y pensamiento; y la parte III, “*De tablas viejas y nuevas*”, §23, para la frase sobre el día perdido en que no se ha bailado.

Nietzsche, Friedrich. *Ecce Homo*. Prólogo, §3, para la pregunta por cuánta verdad soporta u osa un espíritu; y “*Por qué soy un destino*”, §1, para la imagen del viento fuerte y las verdades que caen como frutos maduros.

Marx, Karl, y Engels, Friedrich. *Manifiesto del Partido Comunista* (1848). Se utiliza sobre todo el capítulo I, “*Burgueses y proletarios*”, para la tesis de la lucha de clases y la descripción del capitalismo como fuerza histórica de transformación social.

Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano (1789). Se tienen presentes especialmente los artículos 1, 2, 3 y 4, sobre igualdad jurídica, derechos naturales, soberanía nacional y libertad.

Carta de las Naciones Unidas (1945). Capítulo I, artículos 1 y 2, sobre los propósitos y principios de la organización internacional.

Kierkegaard, Søren. *Diarios*. La observación sobre Hegel y su Lógica como “experimento de pensamiento” suele ubicarse en los Journals, IV A 164 (1843). Para una verificación académica conviene consultar Søren Kierkegaard’s *Journals and Papers*, edición y traducción de Howard V. Hong y Edna H. Hong.

Han, Byung-Chul. *La sociedad del cansancio y Psicopolítica*. Se emplean como apoyo conceptual las nociones de sociedad del rendimiento, sujeto de rendimiento, autoexplotación, positividad, hiperactividad y agotamiento.

Guardini, Romano. *El ocaso de la Edad Moderna y El poder*. Se recoge su advertencia sobre el crecimiento del poder técnico sin un crecimiento equivalente de responsabilidad ética.

Jones, Cameron R., y Bergen, Benjamin K. “*Large Language Models Pass the Turing Test*” (2025). El estudio examina modelos concretos —entre ellos GPT-4.5 y LLaMA-3.1-405B— en pruebas de Turing de tres participantes. Se lo cita con la cautela de que superar una prueba de imitación conversacional no equivale, por sí solo, a poseer inteligencia humana plena.

Wired. “*Inside Mark Zuckerberg’s Top-Secret Hawaii Compound*”, 14 de diciembre de 2023. La nota informa sobre el complejo Koolau Ranch en Hawái y menciona un refugio subterráneo de aproximadamente 5.000 pies cuadrados, con suministros propios de energía y alimentos.

The Guardian. “*Peter Thiel refused consent for sprawling lodge in New Zealand*”, 18 de agosto de 2022. La nota informa sobre el rechazo de autoridades locales a un proyecto residencial de Peter Thiel en Nueva Zelanda, descrito como una construcción de aspecto bunkerizado por su impacto paisajístico.

Forbes Uruguay e Infobae, mayo de 2026. Se utilizan como referencias periodísticas sobre la compra de terrenos por parte de Peter Thiel en Fasano, Maldonado, y sobre el proyecto de una residencia privada de alta seguridad y autonomía operativa.

## **Sobre el autor**

Diego Pérez es programador y analista de datos, con más de veinticinco años de experiencia en formación online. Su trabajo se centra en la enseñanza, la ciencia de datos y la inteligencia artificial aplicada.

## **Nota sobre el proceso de escritura**

Este ensayo fue concebido, dirigido, revisado y aprobado por el autor. Se utilizaron herramientas de inteligencia artificial como apoyo para ordenar el texto, revisar redacción y verificar referencias. Las ideas centrales, el enfoque, las decisiones de contenido y la responsabilidad final pertenecen exclusivamente al autor.

© Diego Pérez, 2026. Todos los derechos reservados.

Montevideo, junio de 2026.