



## Actualidad de la izquierda

Diego Tatián

Una muy antigua asociación de la izquierda a lo que se desvía, es sórdido o adverso, a lo conflictivo, a lo femenino; y de la derecha a lo que es justo, recto y masculino se verifica en muchas culturas y se conserva en la etimología. Izquierda proviene de la palabra latina *sinister* (que significa izquierdo pero también desfavorable y siniestro), en tanto que derecha equivale a diestra, hábil, fuerte. Esta asociación de la izquierda a lo siniestro y de la derecha a lo diestro no solamente la encontramos entre griegos y romanos sino también en oriente.

En política, la distinción derecha / izquierda tiene un origen casual: los jacobinos se ubicaron a la izquierda en la Asamblea Nacional formada en 1789 y el conservadurismo parlamentario a la derecha. A partir de esa disposición espacial, los términos se convirtieron rápidamente en definiciones políticas, en una organización de valores, en espacios de inscripción social, y dividió en dos hemisferios bien diferenciados el universo ideológico durante dos siglos. E incluso fue empleada pocos años después por Kant en *El conflicto de las facultades* (1798), donde escribió que “la filosofía -cuyo trabajo sólo debía rendir cuenta al tribunal de la Razón- ocupa el ala izquierda en el parlamento de la ciencia” -en tanto que la teología, la medicina y el derecho, en cuanto saberes no autónomos sino subordinados al poder político, ocupan la derecha científica.

Sin embargo, más allá de este azar espacial que dio origen a la distinción política, es posible que también en este sentido las palabras derecha e izquierda conserven algo de su antigua significación imaginaria.

Toda acción política se orienta a la conservación (de aquello a lo que se adjudica un valor y está amenazado de pérdida) o a la transformación de una situación a la que se considera injusta o arbitraria o una mera imposición de los más fuertes. Por lo general se presume que la actitud conservadora es propia de la derecha, en tanto que la actitud progresista o la voluntad de transformación sería lo que define a la izquierda -a su vez, en la historia del movimiento obrero esa adscripción a la política como acción orientada al cambio social adoptó dos formas o dos vías fundamentales: la reformista y la revolucionaria.

Es posible que una definición inmediata vincule a la derecha con la tradición, la autoridad, la jerarquía, la religión, el mito, el nacionalismo, la afirmación de una naturaleza de las cosas inmodificable, la obediencia, el mérito, la seguridad, el orden, la propiedad; en tanto que la izquierda se concebiría como una cultura que toma su inspiración no de la tradición sino del futuro, de una perspectiva utópica, de la igualdad y la libertad de los hombres y mujeres de todas las razas, de la abolición de las diferencias: entre ricos y pobres, entre los que mandan y los que obedecen, entre quienes ostentan un linaje y quienes no, entre quienes han accedido a la cultura letrada y quienes parecen estar condenados a la pura oralidad y a la instrumentalización de su cuerpo para mantener y reproducir la vida. Es decir, la izquierda estaría definida por una sensibilidad ante la cuestión social en cualquiera de sus formas, y por la mostración del carácter contingente, es decir ni universal ni natural ni necesario, de todo orden político.

En mi opinión resulta obvio que una clasificación semejante, si bien no completamente arbitraria, en nada contribuye hoy a la comprensión de una complejidad existente en las cosas ni a una lucidez de las tareas por delante. En primer término habría que plantear la pluralidad en cada uno de los conceptos y hablar de “derechas” e “izquierdas”. No sólo la izquierda puede ser revolucionaria o reformista, sino también parlamentaria o extraparlamentaria; nacional o internacionalista; utópica o realista, moderada o radical, pacífica o violenta; al igual que la derecha puede ser laica o católica; liberal o antiliberal; autoritaria o individualista; moderada o extremista, capitalista o anticapitalista.

Y sobre todo hay una derecha “progresista”, tecnocrática, que no se orienta a conservar sino a transformar, que liquida el pasado en nombre de un futuro más eficiente, que reduce la acción pública al reino de la necesidad y de la economía, y que incorpora la cuestión social como oportunidad de negocios. Una derecha que no acepta ser llamada de tal modo y que sanciona el fin de las ideologías, de la dicotomía misma entre derecha e izquierda en nombre de una neutralidad que opera la reducción de toda política a gestión, concibe la transformación social como administración de empresas y solo admite la eficiencia como criterio de validación de sus acciones.

Es propio de la derecha rehusar esa designación, y afirmar el anacronismo de la distinción, en tanto que la izquierda se asume como tal, afirma su persistencia y su tarea. Un trabajo cuyo propósito sea la reflexión acerca de la actualidad de la izquierda, deberá comenzar por asumir una verdad de hecho que no puede minimizarse ni relativizarse bajo ningún aspecto. Esa verdad son los millones de muertos que, a lo largo del siglo XX, produjo la malograda construcción del comunismo (tal vez una cosa por la otra): en la Unión Soviética, en China, en Camboya, en Vietnam, en África, en Corea... Millones de seres humanos perseguidos, torturados, encarcelados, condenados a sanatorios mentales, deportados y asesinados en nombre del comunismo.<sup>1</sup> Se impone aquí una responsabilidad del pensamiento que no admite ninguna operación justificatoria, por ejemplo la que invoca una presunta necesidad histórica, o una comparación con los muertos del capitalismo y del fascismo. La destrucción de millones de vidas por el capitalismo o el fascismo no vuelve menos atroces los crímenes en nombre del comunismo.

La izquierda como tarea, su actualidad como necesidad de una crítica de lo establecido, no se desentiende de la historia de la que fue parte; toma de ella su punto de partida y hace de ella su memoria y su trabajo. Ese trabajo no es sólo la reinención de una fuerza de disputa de los significados sociales y de transformación, sino también un trabajo con esa herencia de (la) muerte. En tanto una sensibilidad y una capacidad de juzgar, la izquierda sobrevive a los colapsos de la historia, en la medida en que es capaz de producir nuevos avatares emancipatorios en conflicto con la clausura de la significación. Pero esos avatares no lo son de ninguna verdad de razón, ni se comprenden en virtud de un platonismo que garantizaría su resurgimiento y el resurgimiento de la idea comunista en la imaginación humana; en términos de Badiou, el platonismo permitiría afirmar que “siempre será cuestión de comunismo... Concepto filosófico, por tanto eterno, de la subjetividad rebelde... ‘comunismo’, al haber nombrado esta eternidad, no puede servir adecuadamente para nombrar una muerte”.<sup>2</sup> Comunismo designaría pues “la subjetividad

<sup>1</sup>20 millones en la Unión Soviética; 65 millones en la República Popular China; 1 millón en Vietnam; 2 millones en Corea del Norte; 2 millones en Camboya; 1 millón en Europa oriental; 150.000 en Latinoamérica; 1,7 millones en África; 1,5 millones en Afganistán. Estas cifras constan en *El libro negro del comunismo* por lo que deben ser tomadas con precaución; como quiera que sea, la cantidad no hace al fondo de la cuestión.

<sup>2</sup> Alain Badiou, *De un desastre oscuro*, Amorrortu, Buenos Aires, 2006, pp. 18-19.

transtemporal de la emancipación” por la que “todo acontecimiento histórico es comunista”. Y el Estado criminal estalinista -o cualquier otro-, probablemente “atestigua, no la muerte del comunismo, sino los terribles efectos de su *falta*”.<sup>3</sup>

Contra esta inspiración platónica -que sustituye el sentido de la historia por una eternidad suprasensible; que no se detiene en “desastres” por ni siquiera rozar la Idea comunista y porque cualquiera sea el caso se explicarán siempre como un desvío de su contenido de verdad- la tarea emancipatoria se halla más bien afectada de una contingencia radical, inmersa en una historia que está siempre abierta, que carece de sentido y que es inmanente a la imaginación humana.

Me propongo a continuación sugerir un conjunto de tesis provisionales en torno a las cuales es posible la actualidad de una izquierda abierta a las grandes disputas del mundo actual, capaz de recobrar su antigua inspiración crítica y de revisar sus propios recorridos en una encrucijada de invención y memoria.

### Uno. Derechos del hombre

En las últimas décadas ha sido posible corroborar en el pensamiento de izquierda un giro o un trayecto que va de la emancipación al duelo; de una potencia afirmativa común al testimonio de lo impresentable; del horizonte trazado por el reino de la libertad al genocidio como eterno presente; de los no nacidos a los muertos; en suma, de una cultura de la revolución a una cultura de la memoria. El acontecimiento radical de la historia -escribe Rancière- no está desde entonces en el futuro por venir, sino en el horror ya sucedido; la política y el arte ceden su lugar a la ética.<sup>4</sup> Como antes por el absoluto revolucionario, la imaginación democrática corre el riesgo de paralizarse por el imperativo de memoria que el ángel benjaminiano antepone a todo progresismo para detenerse en las ruinas acumuladas de la historia.

Una importante dimensión de esto que llamamos aquí “giro de la revolución a la memoria” fue la irrupción de los derechos humanos como referencia organizadora de la conciencia colectiva -o al menos de una buena parte de ella. La experiencia del totalitarismo y el terrorismo de Estado en diferentes partes del mundo, condujeron a revisar la crítica de los derechos humanos que encuentra su formulación canónica en *La cuestión judía*, donde Marx entiende los derechos del hombre como “derechos del miembro de la sociedad burguesa, del hombre separado del hombre y de la colectividad”. En un ensayo ya clásico escrito en 1979 a partir de las luchas llevadas adelante por los disidentes de las “democracias populares” del este, Claude Lefort -autor decisivo en el giro post-revolucionario de la política emancipatoria- había sustraído el concepto de derechos humanos de esta crítica y lo había recuperado para la cultura de izquierda con el propósito de “poner en evidencia la dimensión simbólica de los derechos del hombre, demostrando que acabó por ser constitutiva de la sociedad política”.<sup>5</sup> El reconocimiento de las libertades y la protección de los derechos desplazan cualquier tentación del Todo y de lo Uno, en favor de una sociedad civil a la que es inherente una multiplicidad sin síntesis, indeterminada, imposible de reducir a una totalidad autotransparente.

El giro hacia los derechos humanos de la izquierda argentina es lo decisivo de la

---

<sup>3</sup> *Ibíd.*, p. 32.

<sup>4</sup> Ver Jacques Rancière, *El giro ético de la estética y la política*, Palinodia, Santiago de Chile, 2005.

<sup>5</sup> Claude Lefort, “Derechos del hombre y política”, en *La invención democrática*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1990, p. 26.

cultura política nacida bajo la experiencia del Terror ejercido desde el Estado; en el movimiento de derechos humanos a que dio lugar -y que, tanto por su extensión como por su persistencia en el tiempo y por sus conquistas es uno de los más importantes del mundo- se inscribe el significado central de la memoria, una de cuyas tareas -aunque no la única- ha sido la de impedir que el negacionismo prospere. Esta cultura de los derechos humanos ha tenido en la Argentina un recorrido que condujo de su reivindicación litigiosa -cuya irrupción irrepresentable hizo un hueco en la situación política preexistente- hasta la obtención de un consenso que tiene en la actualidad estatuto de política de Estado.

Hoy sabemos que la expresión “derechos humanos” establece un significante bajo cuya invocación es posible llevar a cabo bioguerras, promover masacres y limpiezas étnicas, naturalizar campos de concentración en los que se hallan suspendidos todos los derechos y las más elementales garantías jurídicas. La usurpación de los derechos humanos para asesinar en su nombre (una articulación de genocidio y humanitarismo de extrema eficacia militar, política y retórica; los mismos aviones arrojan bombas y cajas con alimentos y medicinas en las mismas poblaciones, que no sabrán cuándo sucederá una cosa y cuándo la otra), revela la necesidad de disputar el concepto y reinscribir el litigio en su interior.

En uno de sus últimos textos Jean-François Lyotard escribía: “...como la política que ‘nosotros’ heredamos de los pensamientos y de las acciones revolucionarias están actualmente sin uso..., la cuestión que se plantea aquí es simplemente ésta: ¿qué otra cosa queda como ‘política’ más que la resistencia a esta inhumanidad [de la ideología, del desarrollo sin meta...]? ¿Y qué otra cosa queda, para resistir, más que la deuda que toda alma contraído con la indeterminación miserable de la que nació y no deja de nacer, es decir, con el otro inhumano?”<sup>6</sup> El trabajo de la filosofía, de la escritura, del arte, se orienta -como “resistencia”- a testimoniar y preservar esta inhumanidad (algo “privado de habla, incapaz de mantenerse erguido, vacilante sobre los objetos de su interés, inepto para el cálculo de sus beneficios, insensible a la razón común...”) y plantear lo que Lyotard llama un “conflicto de las inhumanidades”. Si lo propio del hombre es estar habitado por lo inhumano -que en rigor no es algo “propio” sino más bien im-propio, *in-fans*, carencia de habla-, la violación de los derechos del hombre (la deshumanización social, económica, antropotécnica, biopolítica...) lo es tanto respecto de la humanidad del hombre como de lo inhumano que hay en él.

Los derechos inhumanos, derechos de lo inhumano (Lyotard habla estrictamente de “derechos del Otro” -lo Otro absoluto, inapropiable, constitutivo<sup>7</sup>), desconocidos o destruidos por las derivas revolucionarias tanto como en las sociedades de la administración total, abren aquí un interrogante y una dimensión singular en las luchas

<sup>6</sup> Jean-François Lyotard, *Lo inhumano. Conversaciones sobre el tiempo*, Manantial, Buenos Aires, 1998, p. 14).

<sup>7</sup> En igual sentido se desarrolla la investigación del filósofo español Alberto Moreiras sobre “el no sujeto de lo político”, donde el conflicto lyotardiano de las inhumanidades se formula como conflicto entre la inhumanidad y el no sujeto, y donde se procura “encontrar la posibilidad misma de formaciones de pensamiento que puedan guiar una reflexión sobre lo político no enterrada en el subjetivismo. Ese subjetivismo está sólo a un paso del identitarismo...”. El “no sujeto” presente en la vida humana no es planteado aquí como una meta a lograr sino como “una instancia a tomar en cuenta” para el abandono de la perspectiva sacrificial que obtura la institución de políticas no excluyentes: “En cuanto dimensión de lo humano, el no sujeto es lo sacrificial mismo, lo siempre de antemano sacrificable como conjura de lo que oscuramente amenaza. Lo que amenaza es lo inhumano. Pero el no sujeto no amenaza: sólo está, y no excepcionalmente sino siempre y por todas partes...” (Alberto Moreiras, *Línea de sombra. El no sujeto de lo político*, Palinodia, Santiago de Chile, 2006, pp. 11-15).

por defensa de los derechos humanos cuya urgencia es creciente, en proporción al carácter creciente del “estado de excepción” que establece las condiciones para su violación irrestricta.

En la Argentina, el movimiento de derechos humanos ha logrado construir una potencia política que va más allá del duelo y la demanda, que disputa no sólo el pasado sino también el presente y el futuro. Quien acompaña a los organismos de DD.HH hasta el final en la marcha del 24 de marzo y presencia la lectura del documento de escritura colectiva, advierte que se trata de un texto que no se reduce a una conmemoración, sino que año tras año se carga de significados nuevos: la defensa del agua y del ambiente; la solidaridad con los movimientos campesinos e indígenas; la defensa de la Universidad pública y de las instituciones del Estado contra su privatización; de los derechos de las minorías sexuales; de la desmonopolización de la palabra pública y así muchas otras cosas.

Una izquierda afirmativa no admite la memoria como “horizonte insuperable de nuestro tiempo”. Tampoco se permite la nostalgia ni la repetición. Pero se abre a una composición con viejas memorias comunitarias, entra en interlocución con tradiciones culturales derrotadas, evoca nombres perdidos y escruta el potencial crítico de lo anacrónico. Asume la política como encrucijada de invención y diálogo con muertos. Sin ese diálogo, sin una memoria urbana de antiguas luchas sociales (que muchas veces es una memoria involuntaria), no podría abrirse paso resistencia ninguna; sin una memoria de antiguas luchas obreras no sería posible una huelga; sin una memoria de acontecimientos estudiantiles de otros tiempos, sería muy difícil imaginar nuevas irrupciones de estudiantes en defensa de lo público. Esa memoria, no siempre consciente, y ese diálogo, no siempre explícito, alojan novedades capaces de abrir la historia y manifestar lo que nunca tuvo lugar, lo potencial, lo que no ha sucedido aún. La invención es la herencia de los antiguos idearios libertarios. Por ello la izquierda, además de transformadora, deberá ser conservacionista.

## **Dos. Mantener abierta la cuestión democrática**

La izquierda como no indiferencia frente a los desmanes que la prepotencia de los poderosos ocasiona en la vida de los hombres (en su humanidad y en su “inhumanidad”) y posibilidad de producir una experiencia democrática no explorada ni realizada en las “democracias reales”, persiste como capacidad de juzgar y otorga sentido al resurgimiento incesante de la praxis. Ni derivación de una presunta naturaleza en que se hallaría prescripta la Buena Sociedad, ni construcción política que se burla o se lamenta de lo que los seres humanos son para sólo considerar lo que deberían ser. Antes bien, la democracia en tanto invención es una creatura histórica no necesaria ni predeterminada que nace, cuando nace, del solo deseo común de los hombres por la igualdad y la libertad civil. La “invención democrática” se presenta siempre abierta, indeterminada, incompleta, irrealizable (“irrepresentable”, “inoperante”, “impolítica”) y si persevera es a fuerza de no dejar en ningún momento de instituirse a sí misma, de liberar y producir ininterrumpidamente derechos -(in)humanos, políticos, sociales, económicos- imprevistos por las formas instituidas y por la ley. No se trata de idealismo, ni de esteticismo sino de una reformulación de su aventura. Tributaria de Maquiavelo, de Spinoza, de Hegel, de Marx, la izquierda ha tenido y tiene por espíritu una pasión por lo real, un realismo y un amor del mundo –que jamás se confunde con una glorificación de lo existente. No prescribe en ningún caso un desinterés por la suerte de los hombres con los que comparte

el tiempo, ni una ruptura desencantada con la realidad –ni justifica jamás, sean cuales fueran las circunstancias, una renuncia de la acción. Esa persistencia en lo que es, se configura en tanto serenidad libertaria que considera la historia como una oportunidad para el pensamiento y como tarea de librar emancipaciones.

Ante todo, una perspectiva emancipatoria no considera como víctimas a quienes se encuentran en una situación desfavorable o adversa; no los considera como objetos de ayuda (asistencia, solidaridad, caridad...) sino como sujetos políticos dotados de una capacidad de revertir las adversidades. No hay víctimas; hay hombres y mujeres que, estén donde estén y sean quienes sean, tienen siempre la posibilidad de transformar sus vidas y de emanciparlas, de no aceptar la situación en la que se hallan como si se tratara de un destino. Al sistema de poderes establecido le interesa que las personas se perciban a sí mismas como víctimas en lugar de constituirse como sujetos políticos capaces de muchísimas cosas. Una víctima no es nunca peligrosa ni genera transformaciones ni abre nuevos espacios ni inventa nada; sólo comporta resignación, lamento improductivo y autocompasión. La “solidaridad” (volveré sobre esta palabra) habla de “víctimas”. La política considera que no hay “víctimas” sino situaciones que revertir, luchas que concretar, conocimientos que adquirir, supersticiones que poner en evidencia, alternativas que inventar.

El tiempo de la revolución parece haber cedido su lugar a una “era de emancipaciones”, en las que se corrobora una recuperación del derecho en sentido antiguo del término como ejercicio inmediato y afirmativo de la potencia y la libertad. Lo que suele llamarse “estado de derecho” no es otra cosa que “vigencia de la ley”. Pero el derecho –que tiende afirmativamente a su expansión– es a la ley –que lo limita–, lo que la presentación es a la representación. En este sentido se abre paso lo que Claude Lefort llamaba “democracia salvaje”, esto es una democracia radicalmente indeterminada, incontrolable, irreductible a la mera forma –por lo demás imprescindible–, donde lo instituido es afectado en continuación por la sociedad civil y donde la ley se encuentra jaqueada por los derechos.

Concebida como conflicto entre el derecho y la ley, la democracia es esa forma de vida imprevisible –cuyo centro está “vacío”– que multiplica la incorporación de conquistas sociales a la esfera ciudadana, a la vez que permite la irrupción de presencias sin nombre. Esta manifestación de lo –hasta entonces– invisible, introduce en la vida pública una multiplicidad de litigios que desmantelan la tranquilidad de lo adquirido tanto como el anhelo de la “buena sociedad” –cuya creación o cuya restitución resolvería definitivamente los conflictos humanos.

La irrupción de un deseo de política capaz de sobreponerse al resentimiento (sin que esto signifique abandonar la capacidad de indignación ni las mil batallas sociales que es preciso librar) es siempre imprevisible –y, por eso mismo, siempre posible. La historia no se dirige inexorablemente hacia una sociedad más justa. Es preciso abandonar la idea de que la historia y las sociedades van hacia alguna parte. No hay una marcha de la humanidad hacia la emancipación inexorable y por ello el porvenir es otra vez objeto de disputa, como también lo son el presente y el pasado. Lo que hay es un mundo habitado mujeres y hombres con potencia generativa de nuevas situaciones y de acontecimientos, sin ninguna garantía de que esos acontecimientos prosperen –más aún, sólo lo hacen en unas pocas ocasiones.

Afirmativa es una izquierda capaz sustraerse de la mera crítica, que produce conceptos nuevos, prácticas autónomas y, cualquiera sea la adversidad en la que se halle, logra revertir la parálisis de la acción.

### Tres. Contra la monolengua mediática, una plurilingua

El sentido de la palabra democracia y la democracia como práctica efectiva se juega en la defensa de la plurilingua, connatural a la adopción de formas de vida política que respetan la diversidad propia de cualquier colectivo humano; se juega en la capacidad de resistir la imposición de una lengua única -o binaria-, que busca prosperar mediante la reducción de los significados sociales a una mínima expresión de pensamiento e imaginación -que busca prosperar mediante la reducción del habla a los *media*.

La lengua argentina no ha salido indemne de la Esma, La Perla y los vuelos de la muerte; una espectralidad la acompaña desde entonces. Pues desde entonces, en la lengua, en la intimidad de la lengua aún por explorar, hay una gravedad. Hay un anhelo de verdad, o el anhelo de una palabra que alcance, si no a decir, al menos a entrar en sintonía con algo que ha dejado su marca en los cuerpos y en las almas.

Debido a una radical indeterminación por la que se halla afectada, en cierto sentido toda política, también la política contemporánea, se inscribe en el mito. A Hannah Arendt le gustaba una frase de Isaak Dinesen, que cita más de una vez: "Todas las penas pueden ser soportadas, a condición de que las pongamos en un relato [o que hagamos con ellos una historia]". La vida humana resultaría insoportable, e inimaginable, sin un relato que le confiera significado. Pero ese relato nunca logra su autoclausura definitiva y total sino que es permanentemente conmovido, tanto por un litigio que se libra en el lenguaje mismo, a veces sin nuestra participación (un litigio entre lo dicho y lo no dicho; entre lo dicho y lo por decir, y una disputa por los significados), como por la historia, la experiencia, la irrupción imprevista de lo que no tiene nombre, lo que excede una determinada situación.

La interrogación por la lengua corrobora una persistente tendencia en los seres humanos de reducir el mundo a lo que cada uno es. Querer escuchar lo que ya hemos escuchado, ver lo que ya hemos visto, encontrar lo que ya conocíamos y no hallar nada más. La estructura de la repetición como trabajo del instinto de muerte que la lengua política aloja, no sólo arrastra a la tranquilidad de escuchar siempre lo mismo sino que impulsa también a decir siempre lo mismo, a decir lo que ya hemos dicho. El instinto de muerte como estructura de la repetición y deseo de lo siempre igual encubre la fragilidad última del lenguaje, siempre animado por la finitud.

Pero esa investigación también da cuenta de una disposición -mucho más rara- a lo inaudito y un deseo de lo irreductible a lo que ya se sabe. También una atención a lo innominado de la experiencia, una apertura al no-saber. Porque hay una cierta experiencia colectiva de la lengua (siempre fragmentaria) que nos hace finalmente sentir que ya no queremos escuchar lo que hemos escuchado, que queremos y podemos escuchar otra cosa. Esa experiencia presupone una disposición al reconocimiento.

La palabra "reconocimiento" admite variadas acepciones en el diccionario. Su antónimo no es solo el desconocimiento, sino también el desdén, el desprecio, la minusvaloración, el negacionismo en cualquiera de sus formas. Una lengua marcada por y abierta al reconocimiento puede y debe ser contigua al realismo más estricto. No se confunde con una cortesía que desvanece las diferencias reales ni se inscribe en un anhelo de consenso a cualquier precio. Pero tampoco pierde de vista lo común, la paradójica línea de comunidad que atraviesa a quienes hablan de distinto modo acerca de las mismas cosas.

La consolidación de un lenguaje abierto al reconocimiento no necesariamente abjura de la polémica (género de lenguaje que se designa con la palabra "guerra" y que en la

tradición argentina corrobora nombres como Sarmiento, Alberdi, Deodoro Roca, Lisandro de la Torre, Martínez Estrada, Borges, Walsh, Correas...). Abjura más bien de la muerte sea como repetición autocomplaciente, sea como amenaza de aniquilamiento; abjura de la "tolerancia" en tanto pasión triste, indiferencia, registro del otro como una desgracia que debemos padecer y soportar; del otro cuya existencia debemos "tolerar" por ser este un mal menor que la guerra, pero preferiríamos que no hubiera existido y, ya que este es el caso, tratar de no cruzarnos con él.

Si una lengua del reconocimiento es posible, lo es porque el desacuerdo, el malentendido y el incordio no están simplemente en el abismo sin fondo de una dicotomía irreductible entre amigo y enemigo. Una lengua abierta al reconocimiento es, en primer lugar, una lucidez de la inevitable finitud del lenguaje, la mortalidad en el origen del habla, de la comprensión, la significación y la producción de sentido. Ese primer reconocimiento -el de la finitud de los hablantes en cuanto hablantes- es el que permite todos los demás. Al contrario, una pura ficción de infinitud, de totalidad y clausura del significado, liberan una prepotencia de absoluto y un uso tanático y aniquilador de las palabras -sea en la variedad extrema de la condena a muerte o del deseo de muerte, sea en las formas menos reconocibles del idiotismo (tomada esta palabra en su resonancia griega), el envilecimiento, la infamia o la injuria carente de arte.

La desmonopolización de la palabra pública que la Argentina ha comenzado a producir a través del instrumento que confiere la ley redundante en más extensas condiciones para la igualdad de palabra y para la libertad de expresión, a la vez que -y creo esto es lo más importante- para la irrupción de lo nuevo, de palabras que hasta ahora no habíamos escuchado. Pero además, en caso de concretarse y en caso de no recaer en otras monopolizaciones, permitirá que el lenguaje se sustraiga de la guerra, y de la permanente obligación de desenmascarar las palabras de otros. Esa educación colectiva de la lengua, en la lengua, permitirá también desmontar el dispositivo reaccionario y represivo que exige una unilateral transparencia de cualquier emisión en modo tal que todo debe ser entendido por todos, y por todos de la misma manera.

La indisciplina de las lenguas aloja asimismo la pregunta por el lugar de la poesía en la conversación de los argentinos. En épocas de particular intensidad política pareciera que los escritores pierden un cierto protagonismo (el protagonismo que tuvieron por ejemplo en los 90), y en cambio ese protagonismo es adoptado por los llamados intelectuales. El Frente Amplio Progresista, tanto como el Frente de Izquierda y los Trabajadores y -desde bastante antes- el actual gobierno han recibido el apoyo comprometido y explícito de importantes grupos de intelectuales a través de declaraciones públicas en los medios de comunicación, e intervenciones de distinto tipo. Pero más allá de una "batalla cultural" por construir hegemonía y un "combate" por el sentido, es posible -y a mi entender necesario- relevar la existencia y a la vez afirmar la necesidad de una poética de la lengua pública (silencios, interrupciones, irrupciones, sentidos que son revelados por fuera del argumento y del concepto, gestualidades colectivas irreductibles a un desciframiento inmediato). Algo que no se reduce a una función puramente comunicativa, ni a una pragmática y ni siquiera a una semántica. Creo que allí debemos inscribir los sedimentos de experiencia común que expresan frases como "que se vayan todos", "aparición con vida", "nunca más" o "no matar". Entiendo que de ese orden es también la palabra "asco", pronunciada por un músico popular argentino en un momento muy particular de la ciudad de Buenos Aires.

Cuando hablamos de una poética en el centro de la lengua política, debemos

advertir que esa poética es casi siempre involuntaria, e irrumpe a máxima distancia de cualquier idealismo, es decir se piensa en una perspectiva de realismo sin más, que toma sus recaudos tanto frente al idealismo como frente al cinismo. El cinismo no es un remedio del idealismo político sino su complemento, su igual. Una potencia maquiaveliana (no maquiavélica) de pensar lo público y de intervenir en su ámbito equidista del moralismo y del cinismo. Esa potencia deberá ser también potencia de la lengua.

#### **Cuatro. Producir declaraciones de igualdad**

La igualdad reviste un inmediato sentido ontológico; ante todo, sobre todo, concierne a la existencia. Todas las criaturas que existen, existen. Cualesquiera sean las marcas y particularidades que llevan inscriptas; antes de las diferencias que abren el juego de las exclusiones y los reconocimientos, todos los seres comparten la in-diferencia de existir –y el destino de dejar de hacerlo, morir. Lo que no equivale exactamente a decir que los seres humanos son iguales *por naturaleza* –idea, ésta última, que designa el corazón de la querrela entre Antiguos y Modernos en filosofía política. Igualdad de existir, en todo caso, se articula a una proposición –escrita en el siglo XVII- ligeramente distinta: “la naturaleza es una y la misma para todos” –que, insisto una vez más, no significa “iguales por naturaleza”.

Estos dos presupuestos –los seres son iguales en la existencia; la naturaleza es la misma para todos- establecen el contenido filosófico sobre el cual producir *declaraciones de igualdad* (cívica, económica, jurídica, racial, social...), manifestada siempre en términos de derechos que irrumpen de manera imprevista, y se ejercen en el desamparo hasta obtener –cuando logran hacerlo- el reconocimiento en la ley. Podemos considerar como elemental manifiesto filosófico de la igualdad una muy conocida línea de Descartes según la cual “la razón es la cosa mejor repartida del mundo”. Como algunos filósofos actuales sostienen, toda aventura intelectual o política de orientación emancipatoria presupone esta igualdad de las inteligencias y comienza con su declaración –de no ser así, más allá de las intenciones y sean estas las que fueren, perpetúa la desigualdad que arrastra desde su origen.

Empleo aquí la palabra democracia para designar la decisión común de mantener abierta la pregunta que interroga por lo que los cuerpos y las inteligencias pueden –ser y hacer-, y de establecer una institucionalidad hospitalaria con la fuerza de actuar, pensar y producir significado con la que cuentan los seres humanos –que *son* los seres humanos. En este sentido, democracia es una forma de sociedad que activa declaraciones de igualdad, y un régimen político que concreta esas declaraciones en instituciones sensibles a la novedad humana –que de otro modo permanecería clandestina, despolitizada o violenta.

Como el de comunidad, como el de individuo, como el de libertad y el de democracia, el concepto de igualdad entre los hombres no es algo que pueda deducirse de la naturaleza, ni demostrarse lógicamente, ni probarse por la ciencia; es un invento de la imaginación radical que pudo no haber tenido lugar; un principio, o más bien, como dicen Badiou ó Rancière, una declaración –no un efecto, ni un objetivo a ser alcanzado por medio de un programa. El verbo transitivo declarar no admite un empleo irrestricto y en relación a cualquier cosa, sino que remite a objetos directos muy específicos: es posible declarar la guerra, el amor, la independencia, los derechos del hombre (pero no, por ejemplo, la verdad, la paz, la servidumbre o la democracia). Declarar la incondicional igualdad de las personas no significa, por consiguiente, corroborar algo dado diferente a la

declaración misma (más bien, como escribió el antropólogo Louis Dumont, la igualdad es excepcional; lo dado -la regla- es la jerarquía), ni proponerse llegar a ella en un futuro que condenaría finalmente a las desigualdades a ser cosa del pasado, sino por el contrario afirmar un principio sin fundamento más allá de sí mismo, capaz de producir efectos en los vínculos, las instituciones, la educación, la economía o el derecho.

El espectro de un futuro promisorio como asilo de las igualdades que aún nos faltan, la representación del pasado en tanto cúmulo de desigualdades que por fortuna hemos dejado atrás, y el presente concebido como tránsito de una condición a la otra, establecen la exacta temporalidad de la perpetuación. Siempre que una sociedad se enfrenta a la posibilidad de producir una igualdad nueva, quienes se resisten a que ello suceda esgrimen, entre otros, un argumento temporal: "aún no es momento" (revísense por ejemplo los documentos del debate con motivo de la sanción del voto femenino en 1949; también el reciente debate parlamentario y periodístico sobre el matrimonio igualitario). O bien que hay otros temas "prioritarios". Resulta conmovedor el recurso a los pobres y la explotación ideológica de la desgracia económica por las derechas de toda laya -sean confesionales o puramente capitalistas- a la hora de conjurar la igualdad allí y donde irrumpe. A menos que esa igualdad sea la económica que reclaman esos mismos pobres convertidos en potencia política y no reducidos a objeto de compasión y caridad. En tal caso, el argumento de la "prioridad" se volverá retórica de la "concordia" y la paz social.

El tiempo de la igualdad es el presente, no el porvenir. Su manifestación es ubicua, plural y rizomática, no una jerarquía de prioridades. Además, en su sentido más elemental -el que anima, por ejemplo, la *Declaración de los derechos del hombre*- la igualdad es anterior e independiente de toda lógica del mérito. En tanto declaración, la igualdad de las personas no subordina su valencia a ningún meritocratismo -por lo demás tal vez inevitable en ciertos aspectos de la vida humana-, pues concierne a lo que los seres humanos son (a que los seres humanos *son*) y no a lo que hacen. No hay mérito ninguno en tener mérito. En su forma más exacta, esta idea quizás encuentra su manifiesto conciso en la frase "de cada uno según su capacidad, a cada uno según su necesidad", con la que Marx definió alguna vez el comunismo. Hay en ella una radical ruptura de la lógica que la mercancía (palabra que comparte raíz con "mérito") establece en las relaciones sociales y los vínculos. Más allá -o más acá- del agujero que esta frase marxiana hace en los lenguajes con los que habitamos pensarnos, la igualdad no se pide ni se merece; se toma conciencia de ella, se activa y se ejerce.

Cualquiera es capaz de pensar, de emanciparse, de sentir el exceso no funcional de la lengua, de practicar la escritura literaria, de recuperar la libertad sexual de toda confiscación o condena de silencio. Cualquiera es capaz de filosofar. El pronombre indefinido "cualquiera", relevado por Rancière en toda su potencia emancipadora, establece una apertura indeterminada que se sustrae a la alternativa todos / algunos, o muchos / pocos. Igualdad significa asimismo que cualquiera es sujeto capaz de imaginar -entre otras muchas cosas- particiones de la riqueza diferentes a las inmediatamente dadas, y actuar para su puesta en obra; en este sentido, lo otro de la representación del individuo como mero objeto merecedor de una redistribución más conveniente decidida en otra parte y sin su intervención. Igualdad no es en primer lugar una más justa redistribución de bienes sino un reconocimiento más intenso y más extenso de las personas como fuerzas productivas de pensamiento (palabra con la que incluyo aquí las acciones políticas) acerca de lo justo, y acerca de muchas otras cosas.

Inagotable y siempre colmada de novedades, igualdad es una palabra que resiste al sentimentalismo de la buena conciencia, y se desmarca de la función despolitizada que cumple en el actual capitalismo tecnomediático la noción de “solidaridad”. En efecto, solidaridad jamás produce igualdad; parte de la desigualdad, a la que considera natural, para no afectarla en ningún momento, para incrementarla y perpetuarla. Las “campañas solidarias” de empresas mediáticas, hipermercados o tarjetas de crédito han usurpado la palabra de la tradición noble a la que pertenecía para estropearla y volverla inutilizable. En el uso que hoy la inviste, “solidaridad” es una función más del Capital -como la *caritas* lo era de la ideología clerical-, al igual que el léxico de la “responsabilidad social” empresaria, presuntamente promotora de un capitalismo con rostro humano. Contra la ideología de la solidaridad, un pensamiento de la igualdad resiste el estropicio de la política y de la pregunta por la vida justa que lleva implícita la visión moral de los hechos colectivos. Un pensamiento de la igualdad y una práctica de sus implícitos opta por otros términos: la articulación, la composición, o el “encuentro aleatorio” del que hablaba Althusser en sus extraños escritos de los años ochenta. 1

La institución de la igualdad comienza por una declaración que desmantela los ordenes jerárquicos autolegitimados como naturaleza de las cosas; en ese sentido, estrictamente toda igualdad es an-árquica y deja vacío el lugar del poder -a partir de entonces apenas un lugar de tránsito, ocupado siempre de manera alternada y provisional. Igualdad es ante todo irrupción de un régimen de signos que sustrae la vida visible de la jerarquía, la dominación, el desdén, el desconocimiento, la indiferencia o el destino en tanto efectos de la desigualdad.

Igual no quiere decir lo mismo. Como idea filosófica, según se busca proponer aquí, la igualdad se opone al privilegio, no a la excepción; a la desigualdad, no a la diferencia; a la indiferencia, no a la inconmensurabilidad; a la pura identidad cuantitativa que torna equivalentes e intercambiables a los seres, no a las singularidades irrepresentables -en el doble sentido del término. Es el alma de la democracia en tanto juego libre de singularidades irreductibles, abiertas a -y capaces de- componerse en insólitas comunidades de diferentes (de “sin comunidad”), conforme una lógica de la potencia inmanente a esa pluralidad en expansión -alternativa a la trascendencia del Poder-, definida como ininterrumpida institución de sus propias formas, y por tanto afirmativamente -lo que según entiendo quiere decir que no requiere de la impotencia de otros para su ejercicio e incremento sino, por el contrario, más se extiende cuanto más común. Así concebida, en tanto teoría y práctica de una igualdad libertaria, quizá democracia sea el equivalente de un “comunismo de los singulares” -según la expresión, acuñada y dejada sin explicitar, por el último Sartre.

La igualdad permite que haya otros. La igualdad es el reino de los raros. El anhelo de igualdad es la actualidad de la izquierda, y su inspiración más antigua.