

AMOR / POST-AMOR

D I O S

VERDAD / POST-VERDAD

DEMOCRACIA

Es un día laboral, es de noche, es invierno: ¿quién asistirá a una clase de filosofía?

Contra el sentido común, los oyentes colmaron teatros y auditorios al aire libre para escuchar a Darío Sztajnszrajber hablar de temas eternos, como el amor, o contemporáneos, como la posverdad, desde una perspectiva filosófica. El autor de *Filosofía en 11 frases* (el título más vendido en la Argentina de 2018) retoma ahora la tradición de clases públicas que luego se convierten en libros y elige seis para dar forma al primer tomo de esta *Filosofía a martillazos*, un texto que conserva la frescura del tono coloquial de sus exposiciones, incluidos sus diálogos con el público amplio que fue a escucharlo.

Esta introducción a grandes temas y grandes autores —de Platón a Jacques Derrida, de Friedrich Nietzsche a Karl Marx, de san Pablo a Roberto Esposito— lleva al lector no especializado en filosofía, animadamente, con toques de humor y los desvíos propios de las conversaciones, hacia las complejidades de un saber que se brinda así a pensar la vida cotidiana. Una travesía fascinante por cuestiones claves que es, a la vez, una introducción y un examen profundo.

ISBN 978-950-12-9828-4



eBook
DISPONIBLE

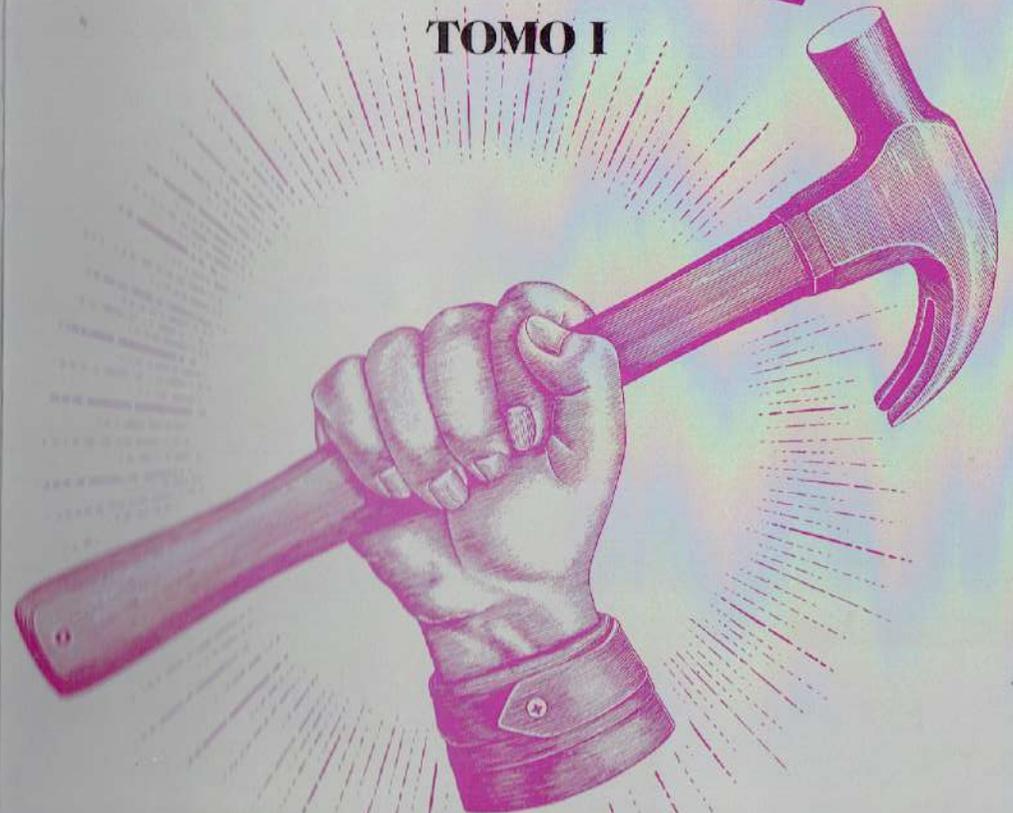
FILOSOFÍA A MARTILLAZOS

DARÍO SZTAJNSZRAJBER

LAS CLASES DE DARÍO SZTAJNSZRAJBER

FILOSOFÍA A MARTILLAZOS

TOMO I



CLASE 6: LA DEMOCRACIA

Dos cuestiones coyunturales, para empezar esta clase de filosofía, o para ingresar en esto que ya conocemos como la introducción de la introducción. Vivimos en este país treinta y cinco años de democracia ininterrumpida. Y es un dato. Ha habido gobiernos de distinto tenor, con distintos modelos y proyectos de país. Ha pasado de todo. Pero lo que no ha habido —por ahora, por suerte, y esperemos que nunca más— es la interrupción de la institucionalidad democrática, sobre todo en función de lo que han sido en la historia de Latinoamérica los golpes de Estado, promovidos por la esfera militar, pero en la mayoría de los casos con un fuerte consenso civil. Ningún golpe de Estado se hubiese dado si no hubiese tenido su complicidad civil, su soporte civil, o como mínimo su anuencia.

Y, digo, no es poco estos treinta y cinco años porque la cosa está... (¿cómo se decía hace algunos años?)... *crispada*. Vieron que hay palabras que ya no se usan, ¿no? En su momento, en la Argentina todo el mundo estaba *crispado*, y ahora todo el mundo está *entusiasmado*. Lo estaba, por lo menos; no sé si tanto ya. Pero hay una crispación que en general se visualiza como negativa, aunque hoy yo de algún modo la voy a defender: para mí, no hay democracia si no hay conflicto. Una democracia, si no hay conflicto, está más cerca de lo que se conoce como una democracia formal, esto es, una democracia que no se realiza, que se queda en las formas, que se burocratiza y pierde de vista su objetivo. Se presenta como democracia pero encubre, detrás de su apariencia, actitudes opuestas.

Entonces, cuando cuestionamos la formalidad de la democracia hay que animarse y arriesgarse también a pensar algunas categorías que, en

general, no son bien vistas, o no son políticamente correctas. Sobre todo en estos años en los que cundió muy fuerte la idea de que esa forma de llamar al conflicto en nuestro país —la *grieta*— pasó a ser un concepto negativo. De alguna manera se supone que el gobierno hoy en el poder, la alianza hoy en el gobierno, entre otras cosas, lo que prometió como eslogan de campaña fue justamente hacer de este país un país sin grieta. Como si fuese tan fácil suturar no ya conflictos históricos, sino como si fuese tan fácil suturar aquello que originariamente proviene fragmentado.

Podemos hacer toda una fenomenología de la grieta y distinguir sus diferentes formas, pero necesitamos partir de un lugar: la diferencia provoca conflicto. Cuanto más tiendo a la disolución del conflicto, más se desdibujan las diferencias; y mientras más aspiro a potenciar lo distintivo de las partes, más se agudiza el conflicto. He aquí la paradoja de la grieta. De cualquier grieta. No de la grieta que se nos presenta como grieta que, ni bien la desplegas un poco, de grieta no tiene casi nada: sobre todo cuando visualizás comportamientos similares de ambos lados. La paradoja de la grieta es una forma también de narrarnos en nuestro propio origen. Más sí, como pensaba Nietzsche, no somos más que un campo de batalla entre los diferentes fragmentos que nos constituyen.

Todo es conflicto porque todo es con el otro; inclusive con los otros que también nosotros somos. Todo es conflicto pero le rehuimos, a tal punto que filosóficamente no hemos hecho otra cosa que buscarnos y redescubrirnos como unidad, como si deviniéramos de una unidad originaria que en algún momento se hizo trizas. Reconocernos como conflicto: con el mundo, con el otro, con nuestras limitaciones, con nosotros mismos. Reconocernos y no para diseñar un evangelio de corrección y adulación de la unidad. Le temo muchísimo más a la unidad que al conflicto, al pensamiento único que a la grieta. La democracia se hace con el otro, pero con ese otro que de tan otro se me escapa, me molesta, me perturba, me desafía. A mí últimamente no me hacen tanto ruido las grietas como la supuesta paz social a la que se llega disolviendo las partes en conflicto. ¿Qué otra cosa es la democracia, si no esas diferencias en conflicto, o en pugna, donde, justamente, cada una de las partes puede desplegar su singularidad, y la singularidad de uno va a chocar permanentemente con la singularidad del otro?

Habría una primera pregunta filosófica política, ahí, acerca de lo que es más importante en términos de realidad social: si pensar una sociedad en la que se puedan desplegar las diferencias —aunque en ese despliegue se genere un conflicto permanente— o, del otro lado, esta especie de intento de búsqueda de un común, de unidad, o mejor dicho, de ponderar lo

común a lo diferente. Tal vez en este esquema, demasiado abstracto todavía, podríamos, a costa de simplificar mucho, plantear esta divergencia: ¿qué ponderamos a la hora de pensar el orden social? ¿Necesariamente para que haya orden tiene que haber algún tipo de unidad? O rompiendo el plano, tal vez podamos preguntarnos: ¿no habrá alguna vez que detenernos a pensar de qué hablamos cuando hablamos de orden?

Pensemos la unidad. Se prioriza lo común. Veámoslo en lo chiquito, en lo familiar. ¿Qué significa unidad? Ponele, una familia. Cinco integrantes: ponele, papá, mamá, tres hijos. Familia cuasi tradicional (sobra uno). Hay cinco personas. ¿Hay conflicto o no hay conflicto? Por ejemplo, dónde nos vamos de vacaciones: ¿quién decide? Si es una familia democrática, ¿cómo se decide? ¿Cómo se resuelven democráticamente las diferencias? Probablemente haya una hegemonía adultocéntrica donde prime que el adulto, en su carácter de autoridad pero sobre todo de soporte material del hogar, decide. Obvio, diría cualquiera de ustedes. La diferencia de edad marca una asimetría. ¿Por qué? Ya volveremos sobre ello, pero a priori está claro que en búsqueda de lo común, hay un común más importante que otros. Podemos encontrar todos los argumentos que quieran a favor de que el que decide las vacaciones es el adulto, pero ya no hay *común*, o por lo menos no lo hay en ese ideal del consenso absoluto. O peor: se presenta la decisión como una decisión familiar. Les anticipo algo que ya dijimos: un gran problema de la formalidad de la democracia es que siempre encuentra los argumentos racionales pertinentes a la hora de dejar afuera a alguien de su propio alcance. O sea: no fue una decisión familiar, aunque todos lo hayamos pasado bárbaro...

O veamos decisiones más chicas si se quiere, como: ¿qué comemos, qué cenamos hoy? En algún punto, lo que uno ve ahí es cómo se van desplegando las relaciones de poder. En lo chiquito, en una familia; imaginense en una sociedad. Una especie de espejo micro-macro. De nuevo, cuando hablamos de unidad, ¿de qué hablamos? ¿Realmente creemos en la posibilidad de un consenso entre todos los integrantes? Alguno de nosotros, de los que estamos acá, ¿ha logrado en su hogar alguna vez un consenso libre y absoluto para decidir qué se cena? ¿O siempre hay uno que dice basta, se pudre de la situación y se va a la mierda? “¡Cocinen lo que se les cante!”. Otro que dice: “Hoy se come esto”. Otro que dice: “Si querés comer otra cosa, cociná vos”... En algún sentido, lo que cada noche se cena es fruto de un conflicto. No en un sentido de que quiero reventar al otro, sino de que hay intereses, gustos, deseos y singularidades con propósitos muy distintos. Uno está terminando de ver una serie y justo llega la hora de la cena.

¿Qué es más importante: la comida o la serie? ¿La comida que se enfría, o también llamada la representación de alguno de los integrantes de la familia acerca de la mesa ideal para la cena ideal de una familia ideal, o el final de una serie que no puedo terminar de ver hace meses y que muero por ver cómo termina? Y que, loco, no rompan las bolas, son cinco minutos de diferencia. O ponele que otro está terminando un trabajo, y está inspirado. U otro que está harto las pelotas de la vida.

—Y... pero hay que cenar.

—Justo hoy que tengo una angustia existencial...

(Más si tenés todos los días una angustia existencial y nunca te hacés cargo de la cena, ¿no?)

Tenemos un problema. Hay cinco integrantes, una casa, una cena, algo así como una familia. De nuevo, ¿qué ponderamos? ¿Lo común o lo diferente? ¿Se puede pensar un orden que no solo no atente contra las diferencias sino que las potencie? ¿Qué sería desde este esquema una familia democrática? ¿Qué sería lo democrático en este ejemplo de la cena?: ¿que cada uno coma cuando se le canten las pelotas? Pero en ese caso, ¿qué sucede con aquel que entiende a la familia como una unidad? ¿Alguien siempre pierde?

Volvamos a la opción por la unidad. Hay dos posibilidades. O se logra una especie de consenso idílico, donde todas las partes pueden convenir en lo que todos quieren, ceden, conceden y aceptan, en función, digamos, de alcanzar una proporcionalidad equitativa del deseo de cada uno —¡ja!—; o hay poder. Alguien se lleva siempre la mejor tajada. Alguien termina imponiéndose sobre el resto. Alguien termina decidiendo porque ese hogar en particular es un hogar, no sé, con fuerte propensión patriarcal. O al revés, con fuerte propensión feminista. O sin propensión y entonces diferentes actores en diferentes momentos terminan haciendo pasar como consenso lo que es su decisión.

Es muy difícil pensar una democracia en términos de la satisfacción del deseo de todas las partes. Es muy difícil pensar una democracia en términos de satisfacción del deseo. Lo paradójico es que, en términos ideales, ese sería el objetivo de la democracia. Recuerdo un viejo texto de Marx, del final de su obra, que es la *Crítica del programa de Gotha*, que tiene esa frase que en un programa de *Mentira la Verdad* la hicimos rap: “A cada cual, según sus necesidades, y a cada cual de acuerdo a sus posibilidades”, o algo así. “De cada cual, según sus capacidades; a cada cual según sus necesidades”. O sea: que cada cual tenga lo que quiere, o vea satisfecha su necesidad, pero que al mismo tiempo tenga todas las condiciones para poder desplegar

su capacidad. “Capacidad”, dice Marx: vocación. Gran debate, ya que la Modernidad, en su privatización del deseo, entiende también la vocación en términos individualistas. Pero Marx dice “capacidad”, o sea, aquello para lo que uno está capacitado y que, románticamente, debería coincidir con la vocación. Quiero decir: no para lo que uno cree que está capacitado, ya que ahí la ilusión de la armonía se hace pedazos.

Traigo esta frase ya que sería, me parece, una formulación de lo que se supone que es una democracia ideal. Una democracia ideal donde cada uno pueda de algún modo —viene la palabra clave, que no vamos a encontrar en el vocabulario de la política— *realizarse*. Al no estar pendientes de la satisfacción de nuestras necesidades, podemos desplegarlos a nosotros mismos, o sea realizarnos. ¿Pero qué significa “realizarse”? ¿Y por qué hacer de la vocación un acontecimiento político? ¿Será porque nos quieren hacer creer que la realización es una cuestión individual nada más? ¿Que uno se realiza porque uno es dueño de sí mismo, hace lo que quiere, y entonces va y se realiza? ¿Será porque pensamos en un tipo de felicidad individual, donde meritocráticamente depende de cada uno la posibilidad de su propia realización? ¿Y no es tomar partido por el individualismo también un hecho político?

¿Tenés las mismas posibilidades de realización si vas a la escuela pública? ¿Hay condiciones equitativas, esto es, democráticas, para que cualquiera pueda emprender el camino de su propia realización en un orden social como el de nuestro país, por ejemplo? Entonces, ¿cómo no va a ser la realización una cuestión social? ¿Cómo no va a ser la felicidad un hecho social? Incluso el que cree que puede ser feliz a espaldas de la infelicidad del resto está tomando partido por un hecho social. Se llama “cagarse en el prójimo”, básicamente, pero es un hecho social. Es una relación social cagarse en el otro, ¿no? Lo es porque hay un otro. Aunque lo niegues, lo ningunees, lo disfraces, lo animalices, lo enfermes, lo construyas como el peor mal posible, hay un otro.

No sé si estoy transpirando por el café con leche, por la luz, o me estoy muriendo... Había un director técnico de mi club Estudiantes de La Plata, el Profe Córdoba, no sé si alguien lo recuerda... Un personaje. Él decía que cada vez que dirigía al equipo bajaba entre dos y tres kilos de transpiración. Importantísimo dato que comparto con ustedes.

Bueno, la otra cuestión... Abro una cosita acá, con los treinta y cinco años de democracia. Y abro un paréntesis que va a atravesar toda la charla, toda la clase de hoy. Cuando hablamos de democracia hablamos siempre de una tensión. Derrida puro. Vamos con Derrida. Esta clase está

patrocinada por Jacques Derrida que, como ustedes saben, no es *sensu stricto* un pensador de la política. Bueno, por eso vamos con Derrida: porque estamos cada vez más convencidos de que, para pensar filosóficamente a fondo cualquier fenómeno, debemos escaparles lo más posible a los dispositivos de análisis instituidos. Lo más posible. Que no significa “todo” lo posible. Derrida habla mucho en su última obra de la democracia, pero no es un pensador de la política en términos tradicionales. Por eso lo elegimos: para salir de las lecturas tradicionales e intentar entender la política desde su discontinuidad. A lo filosófico: generando un extrañamiento con la pregunta.

Por eso, hemos decidido dar una clase de democracia no como se la suele dar en el ámbito tradicional de la ciencia política sino desde la filosofía y, sobre todo, no desde la filosofía política clásica sino desde un tipo de filosofía hoy en boga, conocida como *filosofía impolítica*. Impolítica. Hay un pensador italiano que se llama Roberto Esposito. De él tengo aquí un libro que es una biblia de la *pospolítica*. Si alguien quiere entender por dónde pasa la *pospolítica*, y por dónde pasa repensar estos temas a la luz de nuevos paradigmas: Roberto Esposito, Fondo de Cultura Económica, *Diez pensamientos acerca de la política*. Aquí va tratando cuestiones propias de la política en su dimensión filosófica: la política, la democracia, la responsabilidad, el mal, el orden, la violencia.

Y Esposito es quien reformula el concepto de *impolítica*. ¿Qué es la impolítica? Nada, es un juego de palabras típico de la filosofía, a veces al pedo, pero que busca salir de los lugares más obvios. La filosofía está todo el tiempo haciendo el intento de desobviar. A veces se va a la mierda, porque busca ser tan provocativa e irreverente contra el sentido común que termina dibujando demasiado. Impolítica, para no caer en el *post* de *pospolítica* con todas sus derivaciones problemáticas.

Esposito dice que hay pensadores de la historia de la filosofía cuyo tema central no es la política y, sin embargo, son los que más nos han ayudado a entenderla. Deconstruir la política es sobre todo poner en cuestión sus categorías sacras. Hay como una endogamia conceptual de la política que inhibe la posibilidad de distender sus pilares constitutivos, pero en ese acto la imposibilita. Quiero decir: solo sacando los pies del plato de lo que se considera legítimamente el vocabulario de la política vas a poder comprender cómo es que se elaboró ese diccionario. Si vos vas en busca de entender la política leyendo a los pensadores de la filosofía política no vas a entender un pomo, porque estás como enclaustrado en un paradigma que no puede salirse de sí mismo. O sea, vas a entender lo ya entendido: no hay un

discontinuo. Te vas a quedar en una política masturbatoria, ensimismada en algunas categorías que no puede soltar.

Pero para eso hay que romper el paradigma, romper el esquema y, extemporáneamente, salirse de lo que se supone que es el lenguaje de la política. Por eso *impolítica*, porque quiere entender mejor la política, entenderla sin las limitaciones en las que hoy se ve encorsetada. La impolítica es como decir que hablo de la política pero no desde donde se me dice que hay que hablar de la política: entonces entiendo la política porque saqué la pata, una, y la otra quedó ahí, pululando en la frontera. Hacer filosofía es una práctica de frontera. Y hay algo de la frontera que no se entiende. Impolítica lejos está de la antipolítica. De hecho, en el libro *Categorías de la impolítica* (Ediciones Katz), Esposito hasta concluye que toda la denominada política moderna termina siendo una variante de antipolítica. ¿Saben por qué? Porque para Esposito la política es conflicto, pero la política moderna prioriza siempre el orden, la armonía. Claro, postular que la política es conflicto o que todo es poder y no hay poderes buenos y malos, o que la democracia no puede ser defendida sobre bases esencialistas (del tipo: la democracia es el sistema político que corresponde a la naturaleza humana), son todas formas de romper con lo políticamente correcto. (¿No será en el fondo ese el gran tema de la política, su concurrente domesticación al mundo de lo correcto?)

En este libro Esposito nos presenta muchos pensadores y pensadoras que, por fuera del canon de expertos, nos provocan a pensar lo político desde otro lugar: Arendt, Canetti, Weil y, obviamente, Nietzsche.

—Pero Nietzsche no escribió ningún libro sobre la política.

—Justamente por eso.

Así, algo de lo encriptado de la política irrumpe. Es como que le despejamos un camino taponado por las mismas categorías que supuestamente la ayudaban a comprenderse, pero que al final no hacían más que reproducirla en sus lugares fijos. Es más: diría que yendo por aquí hasta nos resulta improductivo el análisis para entender fenómenos propios de la coyuntura inmediata. Pero así, y justamente porque Nietzsche no habla directamente de la política, puedo, si voy a Nietzsche, entender más de lo que hasta ahora creía que eran los límites propios de la política. Por ejemplo, un pensador que ontológicamente establece el principio de “voluntad de poder” en la constitución de toda entidad, imagínense si no va a ser un pensador político. Claro que para eso hay que deconstruir que el tema de la política no es el bien sino el poder, y que el poder incluso hace del bien una excusa para su propia expansión. ¿Cómo pensar la democracia impolíticamente?

Una última cuestión con el nombre, con el prefijo, el “in”. Y vuelvo para ello a la contraposición con la antipolítica. El prefijo “in” o “im” no pretende negar al concepto que antecede, o por lo menos no pretende ponerse en contra, algo más propio del “anti”. En realidad, resulta todo lo contrario. Diría, ¿cómo salvar a lo político de su propio extravío? Y ni siquiera salvarlo desde un lugar superior, sino ¿cómo volverse con lo político sobre sus pasos para entender el proceso que lo ha llevado hasta aquí? O sea, ¿cómo deconstruir la política? ¿Cómo deconstruir la democracia? Lo impolítico lleva a la política hasta la radicalidad de sus límites para que se vea en un espejo y visualice sus traiciones, sus concesiones, sus ocultamientos. El problema es que desde adentro del lenguaje instituido de la política sería imposible hacerlo: te acusarían de traidor, entreguista, estetizante, posmoderno, etcétera.

Vayamos entonces por aquí y separemos para ello dos instancias. Cuando hablamos de democracia hablamos al mismo tiempo de dos categorías en tensión. Una, fácil, la democracia institucional. ¿Qué es la democracia? Un sistema político que tiene sus formas, sus normas, su clasificación, pero que en términos generales se presenta como manifestación de la soberanía general, o sea que en una democracia el sistema político debería estar organizado de tal modo que todos y cada uno de los habitantes de ese país, o lo que sea, posean igualdad de derechos (como mínimo). Democracia parlamentaria, democracia presidencial, por ejemplo. Sistemas de organización política vistos desde sus rasgos institucionales. Hay democracia institucional en Argentina, Chile, Estados Unidos y Brasil y sin embargo no están institucionalizadas del mismo modo. Hay sociedades con voto obligatorio, otras con voto optativo. Wikipedia básico: la democracia como sistema político y sus formas. Quiero decir: hay un primer abordaje posible sobre la democracia que es analizarla como sistema político institucional y a partir de ahí abrir un sinfín de cuestiones.

Ahora, por otro lado, irrumpe ese otro gran pensador impolítico que es Derrida, que nos acerca otro planteo posible sobre la democracia, impolíticamente por fuera de los problemas intrínsecos a su lógica institucional. Derrida nos propone hacer una filosofía de la democracia. Derrida, de quien tampoco tenemos un libro sobre la política, y sin embargo toda su lectura sobre la política miren dónde está: en su libro —que yo más amo— *Políticas de la amistad*.

—Ah, pero dice “políticas”.

—Sí, pero de la amistad.

—¿De qué habla Derrida?

—De quiénes son mis amigos y quiénes son mis enemigos.

—Eso no es política.

—¡Ja! Esa es la naturaleza propia de lo político.

Creo que es el momento de empezar a separar a la política de lo político. La primera, la política, como el conjunto de prácticas, narrativas e instituciones donde se supone que se juega lo político. ¿Qué sería lo político? Los modos del encuentro con el otro: poder, diferencia, comunión. Como si les dijera que una cosa es lo político, en tanto relaciones de poder, y por ende todo encuentro con la otredad, y otra cosa es la articulación de ese encuentro en diferentes formatos, dispositivos, o sea instituciones. Esa articulación pocas veces resulta representativa y muchas veces suele enflaquecer, vaciar, reducir la diversidad del campo de lo político. O sea, la política, que debería encauzar a lo político, en general suele encorsetarlo, deflacionarlo, traicionarlo.

Separemos por ello, por un lado, a la democracia como política institucional de la democracia como apertura, como hospitalidad, democracia como deconstrucción, como una voluntad de apertura permanente, como la búsqueda infinita de la justicia, como ampliación interminable de derechos. (De aquellos derechos que se gestan en la democracia institucional, pero que siempre resultan incompletos.) Si hay que resumirlo en un concepto, diríamos: la democracia como la vocación irrecusable por el otro. ¿Qué es ser democrático? Priorizar al otro. Lo otro. La otredad. Lo que no cuaja. Lo que queda afuera. Lo que padece. Lo que está excluido. Lo marginal.

Aquí hay una tensión. La misma tensión con que Derrida caracteriza la relación entre el derecho y la justicia. El derecho nunca agota la justicia, porque todo sistema de derecho no puede no estar preso de las determinaciones propias de lo humano, mientras que la justicia es infinita. Quiero decir: siempre un sistema de derecho va a interpretar la justicia a partir de su propio interés, de su facticidad, pero en ese acto conduce a la justicia para un costado y no para los otros: ningún sistema de derecho puede representar de modo absoluto a la justicia, que de por sí es irrepresentable. Si hay la justicia y si la justicia es la prevalencia infinita del otro, los seres humanos no hacemos más que intentar acercarnos a ella lo máximo posible (o alejarnos). Lo único que no hay que hacer —dice Derrida— es confundir derecho con justicia, o sea, creer que un sistema de derecho positivo puede alcanzar de modo absoluto la justicia. Así planteado, la justicia es inalcanzable. En todo caso, iremos trabajando, dice Derrida, para que cada nuevo sistema de derecho finito se deconstruya a sí mismo y evidencie quiénes

son los nuevos excluidos. Se deconstruye porque no hay un punto final definitivo.

No hay una democracia, desde esta perspectiva, absolutamente realizada. Ninguna democracia institucional puede presumir de ser definitiva. Democracia significa el tránsito permanente que el ser humano realiza por seguir visibilizando cada vez las nuevas exclusiones. Porque la clave es que siempre hay nuevas exclusiones. Las hay, sobre todo, porque para que la exclusión sea una exclusión naturalizada no podría estar siendo visualizada en el presente. La esencia de las exclusiones normalizadas es que no son asumidas como tales en cada situación histórica. Por lo tanto, es tarea de esta otra democracia no solo seguir legislando por los derechos ya conseguidos sino, sobre todo, tender de manera abierta a la ampliación de derechos.

Y ampliar derechos significa preguntarse quiénes son hoy los que están afuera pero no los vemos. Veán qué conexión esencial entre la democracia como apertura y un ejercicio de permanente deconstrucción y crítica. E incluso, en un mundo en transformación material incesante, van apareciendo nuevos sujetos excluidos no reconocidos ni como excluidos ni como sujetos.

Ahora, por otro lado, cuando hablamos de nuevas exclusiones también hablamos de aquellas que históricamente estuvieron invisibilizadas y que hoy irrumpen con su voz en busca de su institucionalidad. Lo dijimos la última clase: se está democratizando la sexualidad, se está democratizando el género. Que se esté democratizando el género no significa que antes no existía la mujer, o que no existía la ambigüedad identitaria, o la indeterminación sexual: significa que, en un avance democratizador, lo que en otros tiempos no se visualizaba como sujeto de sujeción, hoy sí. Se provoca el cambio de perspectiva necesario para que se vislumbren los modos de naturalización de la asimetría, o sea, la falta de democracia: primero, la emancipación política (la mujer vota en la Argentina desde la década de 1950); luego, el poner sobre la superficie, los modos en que el sentido común continúa legitimando el lugar de la mujer como un lugar subsidiario. Por eso a esta otra democracia, más abstracta, más vocacional, más *incondicional*, Derrida la denomina *incalculable*.

¿Por qué? Porque sobre lo calculable —el derecho— podemos operar, pero sobre lo incalculable, lo que está fuera de todo cálculo, no podemos sino comenzar un proceso de deconstrucción y de apertura. El otro es incalculable y por eso es un otro. ¿Cómo acceder a lo incalculable sabiendo que, al hacerlo, parte del cálculo lo incluimos pero al mismo tiempo lo contaminamos con toda la lógica de la racionalidad calculatoria?

Esta otra democracia está siempre buscando ya no defender los derechos de los que hoy asumimos que no tienen derechos. Porque ya está, nos dimos cuenta, ¡qué bueno!, ¡qué progresistas! Tardó un poco la humanidad en darse cuenta de la sujeción de la mujer, ¿no? Falta un montón, seguro, pero ya está sobre el tapete. El problema en términos de la otra democracia es claro: ¿a quién no visualizamos hoy como posibles excluidos? A quién no, a quiénes todavía no...

—¿Cómo a quiénes? Perdón, pero no hay excluidos. Nadie no tiene derechos. Si vivimos en una sociedad democrática...

—Y, no. Justamente, esta segunda forma de pensar a la democracia entra en tensión con una democracia institucional aferrada a la legislación existente. La legislación existente establece igualdad de derechos y autonomía jurídica para todos los ciudadanos de este país. ¿Pero no queda nadie afuera? ¿Todos somos ciudadanos?

—Obvio. Es un país democrático...

—Lo que esta democracia incondicional —esta segunda forma de pensar la democracia, la otra democracia— nos trae de novedad es que tenemos la exigencia ética de pensar —aunque no los veamos, y porque no los estamos viendo— quiénes son hoy los que están afuera. O sea, quién es el otro.

Es un movimiento infinito, les diría, donde cada vez que se nos esclarea la presencia de una otredad hasta hoy invisibilizada, esa otredad pasa a incorporarse como sujeto de derecho. Con lo cual, automáticamente, más que celebrar “mirá qué bien el matrimonio igualitario” o “mirá qué grossa la ley de identidad de género”, torcemos la mirada —como diría Platón— e invertimos el esquema: “Ya hay matrimonio igualitario, ya hay identidad de género, ¿qué es lo que todavía no hay?”. Y ese todavía puede tener que ver con muchas aristas, tanto a nivel de conciencia de apertura como también de transformación material. Quiero decir: la democracia está siempre por venir, como diría Derrida, porque nuestro mundo deviene todo el tiempo y exige en su mutación nuevas realidades políticas.

La ampliación de derechos nunca termina; si no, no sería ampliación. Y la pregunta por el límite no tiene sentido. Los que estamos a favor de la ampliación indefinida de derechos lo concebimos como una tarea siempre alerta. No hay un punto final, un estadio último de la democracia, sino que es una práctica interminable. Se puede celebrar una nueva ampliación de derechos, pero ya estamos intentando comprender quiénes en este mismo momento están quedando afuera.

Claro que no todos pensamos igual. Lo que para nosotros es ampliación, para otros es un retroceso. El conservadorismo en general, que con-

tiene en su interior grupos taxativamente fascistas, ha salido con todo a pedir la derogación de la ley de identidad de género. En un montón de marchas, que ocurrieron hace algunos días en nuestro país, donde rechazan la ampliación de la ley de educación sexual, promueven con el mote de *provida* la derogación de la ley de identidad de género. Creo que es un buen ejemplo para comprender las tensiones propias de la democracia. Habría como tres posiciones y muchos matices: por un lado, los que celebran la ley dado su contexto, su promulgación y la historia de esta lucha de reconocimiento; por otro lado, el conservadorismo que la entiende como una aberración al orden natural, y por ende social, que se encuentra por ello degradado; y por último, los que entendemos que ha sido un gran triunfo para la democracia pero que, justamente y por la democracia, tiene que seguir democratizándose.

La ley de identidad de género es increíble. Impecable. Cualquiera de nosotros puede ir al Registro Civil y decir: "Quiero cambiar mi género". El Estado te va a decir: "Okey. ¿Qué eras?". Ahí tenés que decir: "Mujer", o "Varón". "¿Y qué querés ser?". Ahí tenés que decir: "Lo contrario". Y entonces, en tu elección, no podés no adscribir sino a un género cerrado, esto es, la ley solo permite realizar un cambio de género por el binariamente aceptado género contrario. O sea: eras mujer, podés ser varón; eras varón, podés ser mujer. No podés ir y decidir salirte del género adscripto hacia una opción indeterminada. Creo que en Alemania, hace ya dos o tres años, el Estado habilita la opción de un tercer género, que lleva el nombre de género indeterminado. Aquí me dicen que ya se van dando casos en nuestro país también. En Mendoza empezó a pasar, tenés razón, la semana pasada. Y en Santa Fe también. Directamente sacando el género de la acreditación.

Acá hay un tema para nuestro análisis de lo que es la democracia (lo vimos cuando hablamos de lo femenino, del texto de Preciado, también) y tiene que ver con entender la democracia desde la hospitalidad, desde la vocación de apertura; o sea, desde su nunca establecimiento definitivo. Si el propósito es una sociedad democrática, entonces las leyes tienen que estar todo el tiempo reinventándose. Cumpliéndose pero, al mismo tiempo, revisándose. La ley de identidad de género, que está buenísima, sin embargo tiene estas restricciones que le marcan un límite y no contempla nuevas realidades: ha sido un avance revolucionario para una cantidad de personas históricamente sojuzgadas en su identidad sexual, la posibilidad oficial de un cambio de género institucionalizado; y sin embargo, hay muchos, muchas, muchas que siguen quedando afuera.

Esta es la ley que quieren tirar atrás los sectores más conservadores, porque dicen que va en contra de la naturaleza. ¿Cuestionar su carácter restrictivo y trabajar por su mayor democratización es hacerle el juego al conservadorismo? Los conservadores son devotos de la naturaleza. ¿Pero viste que a la naturaleza siempre la adaptás a lo que te conviene, no? Obviamente, se supone una definición absoluta de la naturaleza que, oh casualidad, siempre coincide con un statu quo en el cual le conservador goza de sus privilegios. Pero lo más cuestionable es que no hay nada que esté más en estado de transformación permanente que la misma naturaleza: justificar algo en la naturaleza es justificar algo en el cambio. Y sin embargo, el conservadorismo se aferra a la naturaleza en su condición de inmutable. ¿No es una contradicción postular al mismo tiempo que algo no cambia porque está en su naturaleza cuando la naturaleza es cambio permanente? Increíblemente, se tiene una lectura de la naturaleza justamente antinatural, ya que es una lectura religiosa o metafísica de la naturaleza que la sustrae de su condición cambiante. Si hay algo que no es la naturaleza es fija, o última, o definitiva.

Lo interesante es pensar aquí cuál es el rol de la política. De la política institucional. La antaña polémica acerca del direccionamiento que la política hace de la sociedad civil. O bien, planteado de otro modo: ¿la política legisla intentando representar las demandas sociales? ¿O es al revés, y la política legisla casi como una vanguardia promoviendo nuevas realidades para que la sociedad se acomode? Por ejemplo, la ley de matrimonio igualitario ¿es una demanda de apertura de la sociedad civil, o la política conduce a la sociedad por un camino de apertura, mostrándose pedagógica, justificando la necesidad de avanzar hacia un orden más justo? Perdón: y si fuera al revés, ¿qué diríamos? ¿Qué decimos de la no promulgación de la ley del aborto? ¿Decimos que la política no atiende las demandas de la sociedad? ¿Será tan lineal la cosa? Evidentemente, no.

Un poco y un poco, ¿no? Toda hegemonía direcciona pero siempre hay un límite. Y además, lo que se pone en cuestión es si la tarea de la política tiene que ver con una representación lineal, como si la política fuese solo una gestión al servicio de las demandas de los contribuyentes. Porque, desde otra perspectiva, se puede justamente pensar que la clave de la política tiene que ver con salirse de ese sentido común enajenado que entiende a la sociedad solo como una transacción de servicios.

Evidentemente, la ley de identidad de género fue muy inclusiva, pero también dejó a muchos afuera. Y la ley de matrimonio igualitario fue muy inclusiva, pero también dejó a muchos afuera. ¿Por qué? Porque hay un

otro siempre que no cuaja en las determinaciones institucionales. Porque —como dijimos en aquella oportunidad, cuando vimos este tema— la ley de matrimonio igualitario permite que el Estado (de nuevo, institucionalmente) apruebe el casamiento de personas no necesariamente heterosexuales, con lo cual habilita institucionalmente el matrimonio por fuera de la heteronormatividad. Hasta que alguien, desde su otredad, pueda decir: “Perdón, no. El matrimonio en sí como institución es heteronormativo. Porque, aunque nos casemos dos personas del mismo género, la forma en como está pensado el matrimonio, desde un dispositivo monogámico, desde la necesidad de llevar al plano jurídico el vínculo afectivo, supone siempre un encorsetamiento del amor”. Que es contra lo que uno muchas veces quiere pelearse. A aquellos que abogan por un amor revolucionario, y que construyen su identidad en términos afectivos contra las normativas vinculares tradicionales, les da exactamente lo mismo que el matrimonio sea heterosexual o igualitario. El problema es otro: el matrimonio. Y tener que avenirse, en un formato jurídico institucional, al vínculo con el otro.

Quiero decir: hay un mundo afectivo vincular inmenso que se resiste a ser enclaustrado por las instituciones tradicionales, y que incluso las entienden cómplices de la normalización del orden social. Aquí hay un otro. Y hay un otro porque estar por fuera del matrimonio y de toda legislación vincular afectiva genera toda una serie de problemas burocráticos en el desarrollo de la vida diaria. Ni hablar de los problemas existenciales que se le genera al otro que te constituye como otro, pero esos no importan tanto. Está claro el avance que ha significado el matrimonio igualitario para tantas parejas construidas como anomalías a lo largo de nuestra historia, pero está también muy claro que nuestra cultura no se anima a discutir la cuestión del matrimonio como institución jurídica y productiva. Y lo mejor es que la ley de matrimonio igualitario abre esa puerta, pero evidentemente cuesta mucho traspasarla.

Yo creo que conté en esa clase —si no, lo vuelvo a contar ahora— que en pleno debate del matrimonio igualitario a mí me habían llamado de un par de programas de televisión en ese momento para dar mi opinión. Yo estaba orgulloso de salir a defender el matrimonio igualitario en debates. Me peleaba con doctores y doctoras en filosofía de las universidades católicas, y cosas por el estilo. Fue muy interesante el recorrido. Puedo decir con orgullo que, en casi todos los debates a los que fui, me sentía siempre ganador. Menos en uno, que perdí en una derrota histórica para mí, con el diputado Olmedo. Y que gracias a Dios —que existe por esto, y que voy

a contar— nadie tiene ese video. No está en YouTube, o sea, no está en la realidad. Gracias, Dios, porque me pegó.

No debería contar esto... Programa de televisión... Estaba el diputado Olmedo con alguien más de ese grupete, y al lado mío estaba María Rachid, que en ese momento era una de las cabezas a favor de la ley. Entonces, cuando me senté, María me puso un pin que decía: “Yo estoy a favor del matrimonio igualitario”. La cuestión es que empezó el debate hablando Olmedo, y nos decía: “Porque ustedes los homosexuales...”. Y yo me trabé. Era en vivo, y era como que ante su señalamiento yo me preguntaba a mí mismo: “Olmedo se dirigió a mí como homosexual. ¿Tengo que dar alguna explicación? ¿Tengo que expresar mi identidad sexual? ¿Decir que no soy o que soy homosexual, o que ni soy ni no soy? Tengo que...”. No podía no pensar en otra cosa hasta que el conductor del programa me pregunta:

—Y usted, ¿qué cree?

Claro, yo seguía encerrado en mí mismo diciéndome: “¿y él qué sabe qué soy yo? Es obvio que lo cree porque tengo el pin. Pero yo no dije nada, así que no sabés”. Les cuento que no hay nada peor que perderse uno en sí mismo abrumado en un programa en vivo. Estaba en esas elucubraciones y cuando me dijo “Usted, ¿qué cree?”, yo no había ni escuchado. Así que empecé a decir...

—Heidegger definía la naturaleza del ser humano...

—¿Qué Heidegger?! —me interrumpió el diputado—. La gente necesita explicaciones fáciles.

Y me trabé. Me quería ir. Quería despertarme. Me subió un volcán por el cuerpo. Me acuerdo de que él argumentaba diciendo: “No es natural que dos miembros masculinos estén juntos, ninguno entra en el otro”. Yo buscaba en el vocabulario filosófico algo, pero ya estaba derrotado. Estaba tan derrotado que creía que la salida era ir al vocabulario filosófico. Un horror. Merecido. Por canchero. Porque me había ido bien, entonces fui desprevenido.

Me acuerdo que después de todo ese derrotero por los programas de televisión, un gran amigo me llama y yo le digo:

—Bueno, grosso que me escuchaste, viste cómo estoy defendiendo...

Y me acuerdo que me dijo (él con pareja, los dos varones):

—Gracias, Darío, pero cortala.

—¿Por qué?

—No queremos su sociedad monogámica matrimonial —me dijo.

Me mató. Yo le decía:

—Pero escuchame, los derechos sociales, los derechos legales...

—Todo bien. Se agradece, pero el tema de fondo es otro. Si el precio por todo eso es avenirnos a ser lo que siempre no fuimos, entonces paso. Porque nuestra identidad se forjó en el anverso de esa sociedad heteronormativa, monogámica y matrimonial que ustedes establecen. Con la ley ganamos en derechos, pero hay algo de nuestra identidad que se pierde...

Fue muy loco, ¿no? Obvio que, una vez con la ley adentro, está buenísimo hacernos todos estos planteos y ver cómo continuar. Pero con la ley adentro...

Este era el ejemplo que les quería traer. Ahí hay un conflicto entre lo que es —de nuevo— la democracia institucional que, cuando se instituye, pone límites, y la naturaleza de lo democrático, que es estar permanentemente visualizando quién quedó afuera del límite. Por eso mi novio, Derrida, dice que la democracia siempre está *por venir*. Nunca podemos asumir que hay una democracia realizada, porque si hay una democracia realizada lo que estamos de algún modo sentenciando es que muchos, muchas, muchos queden afuera. El tema es quién queda afuera.

Visualizar la democracia institucional como democracia realizada es no visualizar quiénes son los que hoy están afuera. Por eso, decíamos, para Derrida la democracia está siempre *por venir*. ¿Y qué significa esto? Significa que uno tiene que estar todo el tiempo deconstruyendo la frontera. ¿Quién está afuera? Y entender que el sentido común en general se rige por el establecimiento de fronteras rígidas, y que por ello no solo no es fácil comprender quién está afuera, sino que probablemente no lo concibamos de ningún modo como un sujeto pasible de ser reconocido. ¿Es el sentido común democrático? Diríamos que, si esta otra democracia se despliega en el estar alerta siempre de las nuevas exclusiones, el sentido común justamente es quien normaliza ese dejar afuera. O sea: la lógica del sentido común hegemónico supone el establecimiento de un adentro normal a expensas de un afuera siempre anómalo.

Por eso, con el que está afuera, al no ser visualizado, la reacción que tenemos por parte del sentido común cuando promovemos su presencia es “dejate de joder”. No es “qué horror”, sino “esto no es serio”. Es lo que sucede con el feminismo, todavía. Cuando uno dice, por ejemplo, en relación a la decisión de la mujer sobre su propio cuerpo por el caso del aborto, que la mujer en este país es una ciudadana de segunda, te dicen:

—Dejate de joder.

—¿Por qué “dejate de joder”?

—Porque tiene los mismos derechos que cualquiera. No es serio tu planteo...

El rechazo por parte de la cultura patriarcal a las reivindicaciones feministas pasa en un primer momento por este tipo de desacreditación. Se busca hacer de la gesta feminista un reclamo que va en contra de la *naturaleza*, que busca el desorden, la ruptura con el orden natural, sosegado y pacífico de las cosas. Siempre en nombre de la paz parece que se justifican a veces las mayores opresiones. Pero es esa risa molesta, esa perturbación incómoda que no permite acomodar bien el tipo de crítica planteada, lo que primero surge y deshace toda razón. Es la lógica del sentido común: su labor constante de normalización y paz para los que están adentro necesita de la constitución del otro con anómalo y conflictivo. Sin esa anomalía exterior, que ni siquiera es enemiga sino incomprensible, insustancial, el adentro no se sostendría en su centro.

Por eso el “dejate de joder” da en el blanco para entender esta paradoja de la democracia, o paradoja de la inclusión: ¿cómo incluir a aquellos que ni siquiera visualizo como dotados de la entidad de ser incluidos? Pero justamente, ¿no se juega la otra democracia en este ámbito? ¿No es la vocación de la democracia la apertura infinita al otro? ¿Y no es el otro el que no puede ser concebido como alguien a ser incluido en cualquier esquema?

Aquí un joven me pregunta por la clase obrera. Tomemos la pregunta del joven. En un sistema capitalista, con una democracia como la nuestra, el voto del obrero vale lo mismo que el voto del empresario. Y uno ahí también dice “dejate de joder”. Pero se trata de dos “dejate de joder” diferentes, ¿no? Porque aquí, en nombre de la igualdad política y jurídica, lo que no se resuelve es la desigualdad social. Sí, es cierto, cada ciudadano vale un voto, pero otra cosa es discutir qué es la igualdad. Y dónde se juega. O, peor, otra cosa es comprender a la igualdad como un fenómeno multifacético: está claro que no es la misma variable la que se juega en términos de igualdad jurídica y de igualdad social. Y todo esto sin entrar siquiera en el conflicto de las diferencias en la igualdad jurídica producto de tu ubicación en la escala social.

Ahora, la pregunta que nos queda abierta es si la democracia solamente se circunscribe a la igualación jurídico-política. Diríamos que en un aspecto sí, pero que en otro no. Y deberíamos decir, siguiendo al Marx de *La cuestión judía*, que incluso el aspecto donde se supone que sí no es más que un modo enajenante de desvirtuar el aspecto donde se supone que no. ¡Qué bien hace volver a Marx permanentemente! Piensen que Derrida, en los años noventa, escribe un libro que se llama *Espectros de Marx* justo en el momento en que se sentenciaba la muerte final del marxismo con la caída del Muro y todo eso, y sale a defender, justamente, el

carácter espectral de Marx. “No lo entierren”, dice Derrida de Marx. “No lo entierren, porque es un fantasma. Y los fantasmas no se entierran. Los fantasmas nos asedian”. Y es un poco lo que escuchamos recién del joven, ¿no?, repensar hasta qué punto vivimos una democracia realizada en un sistema económico con desigualdad social. Y hasta qué punto vivimos una democracia realizada en una sociedad donde la mujer no es dueña de su propio cuerpo.

Pero el problema es siempre el sentido común que anomaliza la otredad. Igual el esquema es problemático ya que se produce como un duelo entre “dejates de joder”. Opción uno: el voto del obrero vale lo mismo que el de un empresario. Respuesta: dejate de joder. Opción dos: aunque ambos votos valgan lo mismo, no hay igualdad porque no hay igualdad social. Respuesta: dejate de joder. Opción uno: la mujer tiene los mismos derechos que los varones. Respuesta: dejate de joder. Opción dos: la mujer sigue siendo sometida de hecho bajo el maquillaje de la igualdad de derechos. Respuesta: dejate de joder. Conclusión: la convicción desmedida imposibilita comprender otras perspectivas. ¿Pero es todo lo mismo? Respuesta: hay que salir del dispositivo del duelo y del “dejate de joder”, porque no valen los “dejates de joder” más verdaderos que otros. En realidad, el problema es la verdad, ya que lo que se juega en la política, aunque nos moleste, es el poder y no la verdad (si existiera). Y el poder se ejerce sobre todo desde el sentido común, esto es, se lleva a la verdad de su lado.

Queda clara esta tensión, que es la que anima toda la clase. Y queda claro que entonces la democracia está siempre por venir, y por lo tanto tiene que estar visualizando a esos otros que están afuera. En ese sentido, la democracia está siempre en función del otro. Es para el otro. La política es para el otro. La democracia es para el otro.

La forma en que Derrida habla en la filosofía del otro es bajo la categoría de la hospitalidad. Algo que es muy difícil de entender para nosotros, ya que no estamos acostumbrados, en términos políticos tradicionales, a amalgamar política con hospitalidad. Hospitalidad parece un concepto ético. Es un concepto ético. Pero venimos insistiendo que la política tiene que ver con el poder. ¿Cómo entender esta tensión imposible entre el poder y la otredad? ¿Se puede moralizar la política? ¿Se debe? Tal vez de nuevo haya que volver sobre la distinción entre la política y lo político. La otra democracia se juega más en el terreno de lo político donde, en términos de Levinas, la justicia es siempre del otro. Pero en simultáneo está la política que hasta confluye con su propia forma de la moral. Quiero decir: no toda ética es similar. Hay éticas que priorizan una idea del bien que en nombre

del universal solo legislan para los propios, y éticas de la otredad, absolutamente entregadas a la supremacía del otro.

Esta ética de la hospitalidad se vuelve difícil de ser pensada en términos institucionales. ¿O será que la única forma de sostener la hospitalidad sea deconstruyendo la política institucional? ¿O será que la democracia solo es posible a expensas de una reestructuración permanente de la democracia institucional? ¿Esto significa que entonces las democracias institucionales llevan en sí mismas su carácter de falencia? ¿Será lo propio de la democracia apuntar siempre a lo falente, a lo que aún no se ha visualizado como sujeto de derecho? Y por ello, ¿no será lo propio de la democracia sostener la ambigua constitución de sus sujetos, siempre en proceso y nunca cerrados? ¿No será la democracia la voz de alerta de que un sujeto siempre se encuentra sujetado y que por ello resulta imperioso deconstruir la sujeción para que irrumpa lo postergado?

Y digo esto en un país que por primera vez en años ha logrado una continuidad de democracia institucional que vale que alguien se ofusque diciendo: “Con tantos golpes de Estado en este país, ¿hay que ponerse tan crítico con la democracia?”. Van treinta y cinco años de democracia ininterrumpida. Creo, al revés, que la mejor manera de defender la democracia es desde su propia profanación. Como dice Esposito, nada puede ser peor para la democracia que esencializarla, sacralizarla como algo cerrado. Por eso es fundamental habilitar sus paradojas. Una democracia que plantea limitaciones al tratamiento de cualquier tema es una democracia restringida. Y, a la inversa, creo que la democracia solo se va realizando en la medida en que agudiza sus tensiones, en que va como expandiendo sus límites. Hay una famosa y polémica idea de John Locke, que dice algo así como “Democracia solo para los demócratas”. Vos decís: “Todo bien con Locke, ¿pero es eso democracia?”. Y no es tanto el tema del cumplimiento o no de la ley, sino la cuestión más bien filosófica del planteo. No sería tanto un planteo para la democracia institucional (que siempre se establece a partir de un conjunto de leyes) sino para la otra democracia: ¿puede la democracia, para salvarse a sí misma, ir en contra de sí misma?

Si la democracia es solo para los demócratas, acá no solo queda afuera un montón de gente invisibilizada sino que queda afuera gente bien visibilizada a la que no se le da lugar. Justamente es la molestia del otro la que me obliga a desacralizar mis lugares dogmáticos. Pero para eso el otro tiene que poder tener lugar, y eso implica perturbarme. La paradoja de la democracia: ¿puede una democracia ser tan abierta que admita posiciones antidemocráticas? ¿O será que ya la definición de lo que es una posición antide-

mocrática supone una compulsión de poder? Es una de las grandes paradojas que vivimos hoy en la Argentina con la cuestión del pluralismo. El primer pluralismo se manifiesta cuando se discuten los alcances mismos del pluralismo. Un pluralismo que anteponga una definición de lo plural y lo instale como indiscutible ya no permite el juego abierto de opciones. El pluralismo no es que cada uno piense distinto: el pluralismo es que también puedan irrumpir propuestas que cuestionen quién define lo que es la pluralidad, quién determina el criterio que está por detrás de lo que después se entiende institucionalmente como pluralismo. O sea, quién impone las reglas.

La hospitalidad significa que mis reglas están abiertas a que puedan ser transformadas. Hospitalidad no significa que yo estoy en mi casa y te recibo porque soy buena gente. A ver, deconstruyamos. Es como con el pluralismo. Si alguien le otorga al otro el derecho a la palabra, ya no es un derecho sino un ejercicio de poder. Que no te otorguen un poder que de por sí te pertenece, decía más o menos Nietzsche en el *Zaratustra*. Lo plural es el entrecruzamiento en conflicto de voces disonantes. Y es el conflicto lo que garantiza que haya pluralismo. No puede haber un administrador de lo plural porque dejaría de ser plural para pasar a darse una prevalencia de la administración.

Es lo que sucede con la hospitalidad. Nos cambia el eje. No se trata de que en otro acto de poder ahora decido abrir la puerta para que el necesitado entre y coma. Hogar, *oikos*, economía: a veces nos olvidamos que la palabra *economía* viene de *casa*, o sea que son las leyes que rigen mi hogar. Si la economía son las leyes que rigen mi hogar, significa que la economía está al servicio de lo propio. Pero la democracia está al servicio del otro: miren qué problema tenemos. O sea, está al servicio del visitante, del que llega a tu casa, del extraño, del extranjero, del indigente, del otro.

Vos estás pensando el orden en función de lo tuyo, de lo propio, de tus propiedades. Y llega el otro. Llega e irrumpe. Y, obviamente, pone en crisis tu paradigma. ¿Qué hacés? ¿Lo negás? Llega el otro y golpea la puerta de tu casa. ¿Qué hago? ¿Le abro o no le abro la puerta? ¿Le abro la puerta? ¿O no se la abro? Si no se la abro, lo dejo afuera. Fin del asunto. Si le abro la puerta, le digo: "Vení, pasá, sentate acá, comé esto, cuidado con la silla, no entres a este lugar, tenés tanto tiempo". O sea: si no le abro la puerta, lo niego; si le abro la puerta, le exijo que se adapte y que encaje en las reglas que yo pongo, y eso en castellano significa que de algún modo lo niego también. En ambos casos lo niego. Uno dice: "Bueno, pero el segundo caso es más *polite*, yo qué sé... Es más copado, porque lo dejás entrar, y en el primero lo dejaste afuera de una". Interesante dilema. En el primero lo dejaste afuera, okey.

Pero lo dejaste afuera y —no lo tengo muy claro esto—, al dejarlo afuera, lo reconozco como un otro, como un nadie, pero en su exclusión lo hago posible. Le digo "vos no". Le digo "vos" (le estoy tratando de encontrar algo positivo, pero ni yo me la creo...).

El tema es que, en el segundo caso, al abrirle la puerta al otro lo acepto pero en la medida en que ese otro deje de lado su diferencia, se *desotro*, o sea que pierda su singularidad y se avenga a la reglamentación que yo le exijo. Lo acepto, pero lo desotro. Es cierto que lo hago entrar y eso no es poco, pero a la larga, en los dos casos lo desotro, aunque en esta última instancia no solo niego el desotramiento sino que me ufano de ser el paladín de la tolerancia.

Hay un famoso texto de Sartre, que ahora reeditó Seix Barral, que se llama *Reflexiones sobre la cuestión judía* (ahora es como hace diez años, más o menos). Un texto que escribe Sartre sobre finales de la Segunda Guerra Mundial. Es un texto muy interesante para tratar de entender una de las otredades constituyentes del Occidente europeo, que es la figura del judío. Sartre escribe este texto y hace una radiografía en el primer capítulo del antisemitismo. Se pregunta "¿qué es un antisemita?", y explica todo lo que se le juega al europeo que niega la otredad del judío que vive en Europa. El libro es del año 1944: todavía no estaba constituido el Estado de Israel, que después va a provocar una transformación decisiva en la identidad judía. En esa época hace una radiografía del antisemita y explica el origen de esa discriminación. Termina el primer capítulo diciendo: "Bueno, ahora que se entendió lo que es un antisemita, vamos a explicar a alguien que podría ser incluso más discriminador, alguien peor". Y uno se pregunta perplejo: "¿De quién hablará?". Capítulo dos: el demócrata.

Es tremendo el texto. ¿Por qué peor? Porque el demócrata acepta al judío en la medida en que se desjudaice: lo acepto, es un ser humano como yo, pero que no joda con su particularidad, que cambie su forma de hablar, que no rompa las bolas con el sábado. O sea, que vaya recuperando su humanidad, que se vuelva cada vez más ser humano (su particularidad lo hizo perderla). Entonces, en la medida en que se despoje de su singularidad vuelve a ser lo que era: uno como yo. Los negros son como yo. Pero son negros. Se tienen que *desennegrecer* para recuperar lo que tienen de humano. Que no sé por qué creo (sí sé por qué) que ese ser humano, modelo universal del pluralismo global, claramente es blanco. Claro, el blanco es como la plataforma que después se *colorea*, pero el humano vino blanco por naturaleza... Entonces, el problema con el judío no es como lo plantea el antisemita, un problema irresoluble. El judío es un humano como noso-

tros, pero para poder convivir en un marco pluralista tiene que despojarse de su singularidad y avenirse al modelo universal que todos compartimos y que obviamente aquí en Europa es más traslúcido que en ningún otro lugar. Interesante, porque ese ser humano universal, *previo* a toda determinación, justo coincide (mirá vos) con los rasgos *neutrales* del blanco, europeo, macho, heterosexual, racional y burgués.

¿Por qué dice Sartre el demócrata? Porque en definitiva no sé cuál es peor o mejor. Son dos formas de discriminación. Una es más frontal. La otra está más solapada. Y la solapada tiene un elemento democrático institucional: "El obrero vota, ¿de qué se quejan? Por algo votan a quien votan. Hubieran votado a otro". O sea, hay una especie de justificación en la libertad y autonomía que tiene cualquier integrante de la clase obrera para que después se queje de lo que se queja. Claro que lo que no se visibiliza es la complicidad del sistema con la desigualdad social. Lo discutible, en todo caso y desde el lenguaje marxista, es la explotación del obrero a través de la extracción de plusvalía por su trabajo. El problema no es si al obrero lo hago pasar a mi casa o lo dejo afuera de mi casa: el problema, para Marx, es que haya obreros. O sea, que haya gente trabajando para que otra se quede con la ganancia.

Y es más, todo el problema que en el siglo XX se conoció como la cuestión del Estado de Bienestar tiene este trasfondo filosófico. La promoción del obrero a través del mejoramiento de su calidad de vida, ¿resultó una ganancia o una pérdida? De nuevo, ¿qué sería abrirle la puerta a la clase obrera? ¿O habría que poder pensar el tema desde otra perspectiva?

¿Qué dice Derrida? ¿Qué es la hospitalidad? Cuando el otro llega y golpea la puerta de mi casa, ¿se la abro o no se la abro? De nuevo: si no se la abro, lo dejo afuera; si se la abro, también lo dejo afuera pero desde adentro. En ambos casos lo dejo afuera. Entonces, ¿qué hago? ¿Saben qué dice Derrida? Dice que la hospitalidad en realidad proviene de la ética del desierto. Y en el desierto no hay casas, sino tiendas. ¿Y saben qué? Las tiendas no tienen puertas. Ni le abro, ni no le abro: no hay un yo sino un otro. El otro, el extranjero. La figura de la hospitalidad y de la democracia tienen que ver con el extranjero, tienen que ver con el otro. La democracia es siempre del otro. De ese otro invisible.

Lástima que aquí en la Argentina, cada tanto vuelve la fobia al otro (casi siempre cuando la economía no funciona), cada tanto vuelve el cuestionamiento por ser un país demasiado condescendiente con los extranjeros. Incluso creo que hay un nuevo proyecto de ley dando vueltas para endurecer el acceso de extranjeros a nuestro país.

Dice Derrida que en el desierto, donde no hay casas sino tiendas, el otro llega. Llega hambriento, sediento, llega desde la orfandad. ¿Y qué hace? Toma.

—¿Por qué?

—Y... porque nada es de nadie en el fondo. Toma porque tiene hambre. Viene del desierto.

—Bueno, pero si tiene hambre es porque no trabajó.

—Tiene hambre porque todos somos hambrientos.

En el desierto todos tenemos hambre. Si a vos te tocó estar en la tienda hoy, de pedo, mañana te puede tocar dar vueltas por el desierto. Y no hay justificación. El desierto no avisa. Tormenta de arena y cagaste.

¿Vieron que la meritocracia es otra categoría de la naturaleza que solo rige cuando te conviene? Meritocracia: poder del mérito, pero del mérito personal. Todo se reduce a un tipo de merecimiento directamente proporcional al esfuerzo individual que deja siempre como algo accidental y superable el condicionamiento de las estructuras. Si lo querés, lo tenés (aunque tengas todo en contra). Si naciste en una villa pero sos un hombre de bien y te esforzás catorce horas por día, vas a llegar. (Nadie sabe adónde, ¿no? ¿Qué será llegar en este imaginario?) Claro que nunca el que lo afirma es el que vive en un lugar desaventajado sino el que ya está bien acomodado, y narra su historia de justificación incuestionable. Me matan los relatos de meritocracias familiares.

—Yo me merezco el lugar en el que estoy porque mi familia se rompió el culo para conseguir todo lo que consiguió, trabajó denodadamente.

—¿Y vos qué hiciste al respecto? Porque la meritocracia es básicamente meritocracia personal.

—¿Yo? Nada. Yo nací en el lugar indicado.

—Eso es azar, no mérito. Nadie elige donde nacer. ¿Y qué hiciste desde que naciste?

—Nada, fui un buen hijo.

¡Por favor! ¿Dónde está la meritocracia? Si el mérito es directamente proporcional al esfuerzo y al trabajo que uno hizo, entonces la herencia, ¿qué mierda demuestra? Naciste de pedo. ¿O vos creés que elegiste el óvulo y el espermatozoide en el que te hiciste cuerpo? Y decís: "¡Ah! Elegí bien. Andaba metafísicamente en el éter, y por suerte esquivé la villa y me metí en el cuerpo indicado".

Evidentemente son categorías que siempre están tratando de autojustificar el lugar de privilegio que uno tiene. El que tiene privilegio va a hacer todo lo posible para justificar su lugar de privilegio. Y cuanto más lo justi-

fique en términos naturales, en términos del sentido común imperante, en términos de la normalidad, mejor.

El problema es el otro. En la ética del desierto, de la hospitalidad, el otro llega y come, porque está hambriento. Come en una tienda que mañana se levanta y se va a otro lugar. Eso se llama nomadismo, errancia, deriva. Ausencia de fronteras. Y no estoy hablando de historia sino de ética; o sea, diría Levinas de nuevo, de la prioridad del bien por sobre el ser. Pero no de un bien ligado a lo propio, al hogar, al *oikos*, a la economía como expansión de lo propio, sino que —dice Levinas— el bien siempre es del otro. Aferrarse a lo propio parece ser, en definitiva, una necesidad existencial de dar batalla a la incomprensible fatalidad de la finitud. Creer entonces que hay realización, que vinimos para algo, y que esa realización se asocia con algún tipo de posesión como algo permanente. Pero el desierto todo lo distiende, todo lo hace efímero, pequeño, insignificante y al mismo tiempo brinda la posibilidad de una torsión. ¡Qué difícil nos resulta pensarnos nómades! Pero no nómades de territorio, sino nómades de todo territorio posible, desterritorializados y abiertos a la otredad.

¡Qué metáfora tan representativa de la existencia humana, el desierto! Y al mismo tiempo qué provocativa: andá a edificar algo en el desierto. Cómo nos cambia la lógica, el modo de pensarnos a nosotros mismos.

¿Quiénes son en nuestras democracias institucionales aquellas entidades, aquellas otredades que están afuera y que todavía no podemos visualizar? Esa es la pregunta política abierta. Obvio que hay matices. Hay sujetos de derecho con toda la filosofía deconstructivista encima cuestionando que detrás de su ser sujeto se encarama todo un dispositivo de sujeción. Cierto pero, como hemos visto, sujetos de derecho al fin; porque otra cosa son los protosujetos, los aún no sujetos, o los nunca pensables como futuros sujetos.

Por ejemplo, los niños. Acá tenemos un primer problema. Todos andábamos pensando en los lugares comunes de la discriminación que, por lugar común, no deja de ser discriminación. Pero nuestra propuesta es poder pensar, incluso con el riesgo de pegarnos un golpazo en el intento, aquellos lugares que son descartados de toque, o sea que ni siquiera son tenidos en cuenta como serios (dejate de joder), ya que creemos que es justamente ahí donde anda el otro (y hasta darse un golpe en el recorrido conceptual puede incluso ratificarlo). Uno diría:

—¿Los niños? Los niños son ciudadanos...

—Sí, pero con algunas restricciones.

—Bueno, obvio, nos necesitan. Y además no saben ni manejan cuestiones propias de los adultos. Es lo propio de su edad, de su precariedad.

—Sí, sí, es justamente de eso de lo que queremos hablar...

¿Se acuerdan del traspaso de edad de votación que hubo en la Argentina? Hoy alguien de dieciséis años puede votar; hace diez años, no. Solo votaban mayores de dieciocho. ¿Qué pasó en el medio? ¿Evolucionó la raza humana? ¿Se supone entonces que algún tipo de mutación evolutiva expandió las capacidades cognitivas de los jóvenes y hoy a los dieciséis poseés una capacidad que antes tenías a los dieciocho? ¿O será que la normativa de la edad siempre fue un hecho político y nunca cognitivo? O, si prefieren seguir apostando a lo cognitivo, entonces podríamos postular que en realidad un ser humano estaba capacitado para votar desde los dieciséis pero era la política la que lo privaba de tamaña responsabilidad y poder de decisión. Ponele que así sea y entonces me puedo preguntar por qué este mismo esquema no se podría estar dando ahora mismo, pero con la edad de dieciséis. Quiero decir: ¿por qué no postular el mismo dispositivo pero llevarlo hasta los catorce? ¿Puede votar un chico de catorce años?

Alguien podrá decirme que sí, que a los catorce también ya hay una racionalidad desarrollada, pero que obviamente este juego tiene un límite. ¡Me encanta! Por favor, que alguien me diga cuál es límite. ¿Qué me van a decir? Y... doce años ya no... No entiendo. Veo claramente que están asociando de algún modo todo este planteo al pasaje del niño al joven, uno de los pasajes tal vez más discutibles en términos conceptuales.

Pero, okey, vamos por ahí. Ponele que haya algún tipo de asociación entre el derecho al voto y el desarrollo sexual (ja, entiendo que sería este el argumento que sostendría el pasaje del niño a la juventud), vamos entonces por más: levante la mano quién de ustedes piensa que el año que viene, en 2019, para votar presidente (¿se acuerdan que hay que votar presidente para este país?), le daría la prerrogativa del voto a un niño/niña de ocho años. Levante la mano.

Derrota total. Solo diez votamos a favor. Ganó el no.

Perdón. El que antes dijo capitalismo y todo eso, el que preguntó por la otredad de la clase obrera, ¿dónde está? Ahí estás. ¿Votaste a favor o en contra? ¿Un chico de ocho años puede votar para vos? Dice que no. Bien...

A ver, ¿me ayudan? ¿Por qué no? Quiero escuchar argumentos. Me levantan la mano y me explican, ¿okey? ¿Por qué no?

Aquí hay un primer argumento: "Harían lo que les dicen los papás". Obvio. Veamos el argumento. Lo sigo yo. "Harían lo que les dicen los papás" me parece un argumento genial. Un chico se deja influenciar a la hora del voto, ¿sí?, y un adulto, claramente, no... ¿No? No sé qué aplauden, porque los adultos somos nosotros. Además, yo le digo a mi hijo "votá esto" y no

les quepa duda de que el crápula vota al otro. Me hace lo mismo con todo. Pero habría una especie de influencia. Indudable. Ahora, ¿no es la política una gran retórica de la influencia? Solo se sostendría el argumento, creo, si adjudicáramos al adulto cierta autonomía racional que lo inviste de capacidad de elección. O sea, el adulto puede ser influenciado, pero en el fondo, a la hora de decidir, antepone cierta racionalidad, o cierta seriedad más allá de las formas de convencimiento y marketing propias de la política. Ni bien arranqué a hablar ya no nos la creíamos...

Es cierto que, puesto en un lugar de responsabilidad tan fuerte, uno diría: "Papá, ¿a quién voto?". Pero realmente es un argumento que, puesto al revés, en el lugar del adulto, cambiás los agentes y es lo mismo... Ya discutiremos la idea misma de racionalidad, pero de nuevo, creo que muchos se sentirían o se sienten mucho más cómodos —y cualquiera que conozca algo de política y racionalidad electoral lo sabe— depositando su credibilidad, su confianza, su crédito en alguien que les explicara claramente a quién hay que votar. La gran eficacia del sentido común: decisiones no muy intensas, elecciones claras sin ambigüedades, seguridad, referentes que nos esclarecen y allanan los caminos.

Vayamos viendo que, para Derrida, es por aquí por donde va la otra democracia. No es que hable en un texto, específicamente, de los niños y el voto. Pero por aquí hay una otredad. A ninguno de ustedes se le ocurriría, salvo a los diez que votamos a favor, que un chico pueda votar. Y es este sentido común tan claro el que nos exige un primer acto de provocación... A ver, aquí alguien no está de acuerdo y nos acerca un segundo argumento. La compañera nos dice que los niños no pueden votar porque no manejan tanta complejidad. Otra vez te diría, para no caer en el argumento de antes, que vos ponés a ver a un chico de ocho años esos programas japoneses (esto lo explica bárbaro Felipe Pigna) donde tenés millones de batallas, ejércitos, alianzas y enemigos, que tienen una complejidad, un internismo, sin hablar de los múltiples nombres, necesidades, propósitos de cada uno... ¡y los chicos te entienden todo! Debataremos qué es algo complejo. O en todo casi si en una elección presidencial se juega una complejidad tal que ciertos ciudadanos pueden comprender y otros no.

Otra paradoja. La política parece que es muy compleja, pero el acto eleccionario es bien simple. Y más con las listas sábana. ¿De verdad creemos que hay algo que la mente de los chicos no llega a comprender y la de los adultos sí? Ojo que entiendo lo que hace ruido y cómo, a primera vista, la primera sensación es que es algo que no tiene que ver con ellos, que no les compete. La cuestión es poder aprehender bien las razones (si las hay) o ver

en este ejemplo las paradojas mismas de la democracia. Decidimos sobre los niños porque son menores de edad y entendemos que su soberanía se establece de otro modo, pero nunca votando. No les da la cabeza para hacer un razonamiento de ese tipo. Elegirían como si estuvieran jugando.

Me encanta el "no les da la cabeza". Un gran argumento esbozado permanentemente en el pedido a gritos del voto calificado. Sobre todo se nos dice, porque hay gente que vota como niños... Igualmente y más allá del mismo argumento que venimos repitiendo, que consiste en trasladar todo lo que se considera falante en un niño a un adulto a la hora de votar, surge otro debate que tiene que ver con la cuestión de la racionalidad. ¿Por qué creemos que en la política se vota ejerciendo una elección racional, calculatoria, estratégica y munida de razonabilidad? Dicho de otro modo, ¿con qué votamos? ¿Realmente nos creímos el verso de que votamos únicamente tomando en cuenta argumentos racionales? Eso es reducir la política a una práctica de cálculo que no alcanza para explicar casi ningún comportamiento electoral y menos una identidad política. Votamos con la cabeza, pero también con la memoria, con la pasión, con la empatía, con identificaciones de todo tipo. Convergen múltiples variables a la hora de una elección, de las cuales la racional —aunque se crea la correcta— es una más.

Acá hay otro buen argumento: a un chico de ocho años no hay que hacerlo cargo. A esa edad tendría que estar jugando. Está muy bien. ¿Pero y si lo pensamos al revés? Tal vez jugando podría tomar decisiones que nosotros investimos de una seriedad en demasía. Y no me estoy yendo por la tangente. O sí. Quiero decir: no estoy creando un argumento desde la nada. Fíjense que en la Antigua Grecia, con todos los quilombos que ahora vamos a ver que tenía la democracia ateniense, ¿saben cómo elegían a los presidentes? ¿Por sorteo! ¿Sorteo! Era un sorteo entre los quinientos que eran los representantes de los *demos*. *Demos* eran los barrios que conformaban la *polis*, de ahí viene democracia. Alguien se iba imponiendo como representante en los *demos* y después era elegido para ser presidente por sorteo. Pero te digo una peor: era elegido por sorteo solo por un día. Sí, solo por un día, porque iban rotando. Es la lógica del buen funcionamiento de las instituciones: cualquiera puede ser presidente ya que el orden funciona igual. Díganme si no parece un juego: por sorteo y por un día.

A Sócrates le tocó un día ser presidente. Y parece que el día que Sócrates fue presidente tuvo que decidir si a un capitán de la armada ateniense lo consideraban traidor o no, porque en plena guerra con Esparta parece que abandonó las naves y se fue a la mierda huyendo de los espartanos que los estaban haciendo boleta. Toda Atenas pretende un juicio implacable

con el traidor y justo le toca a Sócrates, el día que fue presidente, dictar el veredicto. Y Sócrates dice: "Inocente". Y terminó el día. Pero claro, el amigo Sócrates decretó la inocencia del capitán en contra del clamor popular. No va a ser casual que después, cuando lo juzgan, Sócrates diga en su defensa: "A mí me están pasando factura por el indulto al capitán". ¡Miren lo que le costó la democracia a Sócrates!

Alguien más quería decir algo ahí. Acá volvemos sobre el tema de la racionalidad. No olvidemos la comparación recurrente en el Iluminismo entre los pueblos originarios y los niños, el carácter infantil del indio. Está claro que la racionalidad política en la democracia institucional asocia la elección del voto a una práctica de toma de decisiones absolutamente encauzada en la racionalidad lógica, la racionalidad con arreglo a fines. O sea, la idea de que, cuando se vota, se piensa en términos de utilidad, de productividad, de conveniencia. ¡Ojalá alguien no votara en este país en contra de sí mismo! Pero claramente, como decíamos, en el voto inciden otros factores. Lo identitario es clave, ya que la política, creo, todavía concierne a algo de nuestra búsqueda de identidad. Por eso se vota en contra de alguien. O peor, se vota con bronca o con pasión, cuando la lógica instrumental debería hacer del voto una cuenta más de la que cualquiera hace cuando piensa su cotidiano. Puedo hacer todas las cuentas sobre a quién debería votar para presidente en esta nueva elección y sin embargo voto al que no me conviene. No me conviene, pero vuelco ahí otra cosa. Gran problema para los analistas políticos. Problema y desafío: la economía a la hora del voto es un aspecto más.

Quiero decir con esto que el ejemplo del chico votando nos vuelve sobre los factores que convergen a la hora de una elección. Y de adentro para afuera, nos permite repensar la multiplicidad de racionalidades existentes frente una racionalidad hegemónica que siempre se presenta como única. Obviamente que el punto de vista del niño haría explotar la agenda, reventaría las jerarquías del sentido común de la política, nos exigiría redimensionar las decisiones. Está claro el aspecto evolutivo en el pasaje del niño al adulto, pero eso no hace válido lo contrario: las otras racionalidades no adultocéntricas también valen.

En relación a muchas de las cosas que escuché recién, sostener que el chico tiene una racionalidad menor ya es discutible, para mí. Tiene otras formas, tiene otras lógicas. Lo evolutivo agrega capacidades pero quita otras. Será cuestión de preguntarse en cuál estriba lo político. Qué interesante es pensar los vínculos y relaciones de poder que se dan entre los niños, comprender su propia politicidad. Pero sobre todo, me parece importante

no perder de vista que el adultocentrismo no solo impone su propia racionalidad como la más puramente detentatoria de la maduración humana, sino que además de dejar afuera en ese acto al niño y a otras edades, también ningunea la diversidad de racionalidades propias que hay en sí mismo.

Igualmente me parece que lo más importante de la pregunta sobre el carácter democrático del niño pasa por otro lado. Les doy otro ejemplo, bien pavo, para que lo sigamos pensando. Ponele que estamos en 1868, acá en Rosario. Un bar. Una pulpería. José y Juan están tomando una ginebra. Uno le dice al otro:

—No sabés lo que me enteré.

—¿Qué?

—En Europa están promoviendo que en las próximas elecciones vote la mujer.

—¡No, boluuudo! ¿Cómo va a votar la mujer? ¿Me hablás en serio? Estos europeos... Pero si a las minas —divinas, ellas— no les da la cabeza. Están para otra cosa. Vinieron a este mundo a ser madres y por eso son muy emocionales. ¡Te imaginás una mujer eligiendo presidente! ¡Van a priorizar si es lindo, cómo se viste, si habla bien, si es buen tipo! ¡Qué horror!

Repasamos algunos de nuestros argumentos de por qué no deberían votar los chicos y se van a sorprender. Vamos a encontrar muchas similitudes: que la racionalidad, que lo evolutivo, que lo complejo, que la naturaleza de su rol. La mayoría de los argumentos con los que definimos que un chico no puede votar no son muy diferentes a los utilizados hace años para sostener que la mujer tampoco. ¿Y qué pasó en el medio? ¿La mujer evolucionó? Evidentemente, si con el paso del tiempo aquella que no tenía ese derecho lo pudo tener, ¿por qué no va a poder darse del mismo modo con aquellos que hoy entendemos que ni siquiera tiene sentido hacerse un planteo? Porque la cuestión termina siempre ahí, en el "dejate de joder". ¿O creemos que hace unos siglos los argumentos eran muy diferentes? No tenía ni siquiera sentido plantearse que la mujer pudiera elegir un presidente. Como ahora los niños...

Es más, si les molesta la de los niños voy por más. Se entendió igual, ¿no? Clarísimo el ejemplo. Voy por más. Me voy a la mierda acá, pero aviso. Más a la mierda aún. En algún momento, de acá a unos cuantos años, en el futuro, ¿podrán votar los clones? Seres humanos clonados que en tanto clones no son originales, pero que ante la mutación tecnológica que estaría haciendo implotar la misma naturaleza humana, se nos plantea un problema propio del ámbito del derecho. ¿Tendrán derechos los clones? Ni siquiera hablo de seres humanos nacidos por tecnologías de clonación o, de

ahí para abajo, fruto de una intervención cada vez más completamente tecnológica (¿cuándo va a aparecer alguien que sostenga que el derecho solo rige para quienes den cuenta de una proporción determinada de su condición de mixtura entre lo natural y lo tecnológico? Quiero decir, alguien que sostenga que de acuerdo a la cantidad de prótesis que poseamos, pasaremos a tener o a no tener derechos), sino de seres clonados de modo absoluto. Algo posible en un futuro venidero. Como en esa película genial, *La isla*, que es una sociedad de clones que fueron creados por los ricos que han logrado hacer como una fotocopia de sí mismos, y entonces los tienen a todos en una isla, que más que una isla es como un lugar cerrado, sin que se den cuenta que son clones, creyendo que viven una vida normal. Una vida normal que es absolutamente ordenada. En realidad, les cagué el final, porque la película es al revés, vos no te das cuenta hasta la mitad del *yeite* del argumento. Perdón. Ewan McGregor y Scarlett Johansson son la parejita que se da cuenta, y cuando salen ven que en realidad los dos son clones de dos ricos que han logrado tener su clon... Y que, por ejemplo, si yo soy rico y se me pudre el hígado, voy al clon y le extraigo el hígado, y entonces, como es un hígado igual al mío, puedo seguir viviendo sanamente por mucho más tiempo. Genial. Menos para el clon.

¿Qué es un clon? No es estrictamente un ser humano sino un producto de la técnica. ¿Pero no es la técnica un producto del ser humano? Además, el único elemento que marcaría una diferencia insalvable es que el clon carece de cualquier indicio natural, mientras que cualquiera de nosotros absolutamente intervenido por la tecnología desde el nacimiento posee entonces un derecho especial. Es más: si seguimos con el guion de la película, hasta no tendría ningún efecto negativo clonar seres humanos para ser utilizados como *back up* frente a nuestras *naturales* deficiencias orgánicas. Muy loco todo, sobre todo porque el clon, al ser un humano *calcado*, entonces es un ser humano. Estaría traspasando la frontera de la robótica hacia una copia —déjenme decirlo así— en cuerpo y alma del ser humano. Y entonces ¿qué hacemos? ¿Pueden votar los clones? ¿Hay democracia para ellos? ¿A quién votarían? ¿Se clonaría también la irracionalidad del voto? ¿De original peronista, clon peronista?

Muchos me dirán: dejate de joder. Sí, gracias. De eso se trata. Estos son los bordes que debe tocar la filosofía. Y te corren siempre con la cuestión del límite. Si mañana los clones tienen derechos, pasado mañana discutiremos el derecho de los tornillos. O de los ceniceros. O de las zapatillas. Bueno, no. Y ojo que no les rehúyo a los límites. Solo entiendo que la filosofía es eso: pensar el límite. Siempre. Y abrirlo. Y es más. Vamos por más:

¿y qué sucede además con el viviente no humano, o sea con el mundo de lo animal?

Hace unos meses me hicieron una entrevista por un proyecto que había, no me acuerdo dónde, para promulgar derechos para un determinado tipo de especie animal. O sea, incluir a una especie animal en el mundo del derecho positivo. O sea, hacerlos sujetos. Imagínense las miles de variables, paradojas, cuestionamientos que se podrían abrir al respecto. ¡Fascinante! Hace años que en filosofía se habla del “giro animal”, o sea, en esta práctica filosófica de llevar la cosa al límite, poder preguntarnos por aquellos para quienes el sentido común tiene asignado un lugar muy claro de objeto al servicio del ser humano. Toda la cuestión de los derechos y de la democracia hasta este momento no deja de ser, o por lo menos de tomar como parámetro al ser humano. Incluso con los clones, justamente el problema estriba en que su reconocimiento depende de cuán humanos los consideremos. Pero ¿qué sucede con lo animal? ¿Qué sucede con todo lo viviente no humano? ¿Será que también vale la cosa en la medida en que los consideremos lo más cercano a lo humano posible? Miren qué buen caso el de lo animal, porque nos permite también entender el comportamiento de nuestro dispositivo excluyente: cuanto más parecido al ser humano, más consideramos los derechos de lo animal. Ahora, ¿no trata justamente la democracia de lo extraño, de lo diferente, del otro? Y siguiendo esta línea: ¿no nos plantea la cuestión animal, como un espejo invertido, los modos en que el ser humano se desprende de su propia otredad, así como hace con la extrañeza de lo animal más extraño?

Dos corolarios: ¿tienen derechos los animales? Si la respuesta es afirmativa, ¿no estamos humanizando al animal, y al incluirlo en el sistema de derecho, lo estamos paradójicamente perdiendo en su otredad? Y por otro lado: ¿a quiénes de los seres humanos colocamos en el mismo lugar que colocamos a lo animal más extraño? Y de yapa una tercera pregunta: ¿por qué nos desentendemos de nuestra animalidad? ¿Qué carajo nos creemos que somos?

Fue muy gracioso porque les pregunté: “¿De cuál especie animal?”. Y me contestaron: “Los gorilas”. Juro que no fue ni un chiste ni una ironía ni nada teñido de doble intención política. La entrevista era para preguntarme si yo estaba a favor de un movimiento que pedía una reforma judicial para incluir a los gorilas en el derecho. ¡Pero justo usaron la palabra “gorila”! Palabra, si la hay, cargada de connotación política y justo en referencia a todo esto que estamos trabajando. Ahora, más allá de la boludez al respecto, no es casual que cualquier primer acercamiento al planteo del lugar de

lo animal con respecto al ser humano en el marco de una democracia por venir se esboce con el animal similarmente más cercano. La democracia siempre es más fácil con los más cercanos, pero su vocación es la apertura al otro. Igualmente y repitiendo el esquema de algunos ejemplos anteriores, no da para desmerecer, así de primera, cualquier intento de apertura a lo animal, aunque claramente es un proceso que hoy y por ahora parece solo poder darse con los animales más humanizables posibles. Que ya es un montón...

Hay algo más y es —disculpen la insistencia— el dejate de joder. Es un caso muy parecido al feminismo. Vieron que la primera reacción contra el feminismo es desde el humor soez, pedorro, o desde la indignación vacua. Del tipo, “ahora, las mujeres quieren...”. Bueno, con lo animal es lo mismo: “¿Qué?! ¿Derechos de los animales?! Dale, discutámoslo comiendo un asado”. Porque al no visualizar la cuestión animal como una cuestión seria se la ningunea, se la disuelve, para no darle entidad, porque está perturbando un lugar que uno no quiere soltar. Y sin embargo (no quiero entrar a hacer un debate como el de antes, porque no nos vamos más), con lo animal, en términos de lo que es la vida, y de qué es lo viviente, y de los argumentos que se esbozan en nombre de la defensa de la vida, si hacemos un poco de filosofía se nos caen muchas alambradas. ¿Por qué el límite se pone en el ser humano? O por lo menos así se postula desde la palabra. No hay en el fondo razones firmes que justifiquen esa frontera si, como se repite permanentemente, lo que se busca es la defensa irrecusable de la vida. ¿Hay vidas más vivas que otras? ¿Hay vidas que se merecen la muerte del otro? ¿Hay otros que tienen que morir para que yo pueda seguir viviendo?

Pensar lo animal es, creo, la esencia de toda exclusión. Derrida nos habla de la matriz sacrificial de Occidente. Occidente siempre opera a través de una matriz sacrificial. Hay quien queda afuera, y de quien está debidamente justificada su exclusión. En nombre de la democracia. Pero como es en nombre de la democracia, debe estar muy bien fundamentado el afuera.

¿Qué es la matiz sacrificial? La idea de que para que un común funcione alguien debe quedar afuera. Debe ser sacrificado. Un enemigo, un otro, un extranjero que puede estar afuera o adentro (si está adentro la matriz funciona mucho mejor), pero que su descarte resulta necesario para que lo común se siga mancomunando. A veces el sacrificio se constituye desde la enemistad, pero a veces desde el estar al servicio. El caso animal aún a ambos casos: lo animal solo vale para garantizar nuestra supervivencia (su ingesta, su industrialización), pero al mismo tiempo es a quien necesitamos

todo el tiempo domesticar ya que su salvajismo nos desafía (o sea, nuestra propia identidad animal).

Derrida da un paso más, bastante polémico, pero que es un poco la tesis de su texto *Políticas de la amistad*. Derrida dice que hay una especie de idealización de la democracia griega y busca deconstruirla. Se habla de ella como paradigma de la democracia ideal, pero la democracia griega era una democracia que tenía un montón de problemas. Primero, era absolutamente excluyente. Algo que choca contra la idea de que la democracia o la justicia es siempre del otro. Es cierto, por otro lado, que es una democracia directa. La democracia directa también posee un aura como de pureza ya que confronta con otro de los grandes problemas de la democracia, que es el tema de la representación. Y es cierto que tenemos un conflicto entre dos tipos de democracias —ahora sí— en términos institucionales, que son la democracia directa y la democracia representativa. Claro está que en sociedades como las nuestras, de la magnitud demográfica de las nuestras, la democracia directa queda como un ideal que les marca a nuestras democracias representativas siempre una falencia. El problema en realidad es el de toda idealización: frente a la perfección de la democracia directa, toda democracia representativa es imperfecta.

Sin embargo, dos cosas. Por un lado, estamos soslayando los conflictos propios del modelo de democracia directa que, lejos de las problemáticas de la representación, nos presentan otras cuestiones: por ejemplo, el rol decisivo de la retórica. Al final, como bien va a denunciar Sócrates, vence siempre el que posee mayor capacidad de convencimiento y nadie se detiene en el contenido de las propuestas. Algo que nunca más volvió a repetirse en la historia de la política. Por otro lado, como bien deconstruye Esposito en *Diez pensamientos acerca de la política*, en toda representación hay un traspaso de soberanía, que una multiplicidad hace a una unidad, a un representante. Este traspaso siempre es parcial, ya que ningún representante, que en tanto ser humano también es uno, puede dar lugar a la totalidad de instancias que representa. De nuevo, uno de los problemas cruciales de la democracia: ¿cómo lograr que vayan juntas tantas singularidades? Vean que aquí no digo “¿cómo lograr aunar o cómo poder mancomunar?”, sino “que vayan juntas”...

Democracia representativa significa que elegimos representantes a los que les delegamos la soberanía. La democracia es siempre un ejercicio soberano. ¿Qué significa soberanía? Soberanía es la palabra clave. Soberanía tiene que ver con la autonomía, con el poder propio, con la posibilidad de que nosotros autónomamente decidamos sobre nosotros mismos: eso es ser

soberano. La autonomía en términos de nuestro propio poder, de nuestra propia decisión. De hecho, la palabra *autonomía* significa en griego “el que se da sus propias leyes”. Lo propio de la democracia es que ese ejercicio soberano es de todos y para todos.

Y aquí Derrida comienza con su andar deconstructivo: ¿cómo pensar la soberanía si la democracia es siempre para el otro? O dicho al revés, ¿no hay algo en la política tradicional que, por priorizar la soberanía, necesita de la matriz sacrificial, o sea, de la exclusión de un otro? Si la democracia es el gobierno de todos, ¿estamos seguros de que ese *todos* es realmente un *todos*? Hay algo en la idea misma de soberanía que remite a la prioridad de lo propio por sobre lo extraño.

Si toman cualquier manual de filosofía política clásica, tienen tres formas de gobierno históricas, que son la monarquía, la aristocracia y la democracia. Tanto Aristóteles como Platón (en la *República*, en los libros VIII y IX) toman partido entre esas tres, obviamente, por la aristocracia. Platón es profundamente crítico con la democracia. Para Platón la democracia es una forma degradada de gobierno.

¿En qué se diferencian las tres? En la monarquía el poder está centralizado en uno. La aristocracia es el gobierno de los pocos. *Cratos* en griego es fuerza, poder. *Arché* es principio, origen. *Monarquía* es un único principio, un único origen del poder, el poder concentrado en uno solo. (*Anarquía* es sin principio. *Arqueología* es el estudio de los principios. *Arcaico* viene de ahí.) *Arché*, monarquía, principio en ese doble sentido, ¿no? Y democracia vendría a ser, a partir de lo que les expliqué de los barrios, algo así como el gobierno de todos, o el gobierno de los muchos. El gobierno de todos.

Hay una famosa resignificación, no me acuerdo de quién, creo que de Abraham Lincoln, que decía que la democracia es el gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo. Aparece la palabra *pueblo*, que es otro quilombo y que dejamos para otra clase. Pero, en principio, la democracia es el gobierno de los muchos, o sea de todos. La soberanía en la democracia estaría diseminada. Y de nuevo la pregunta: ¿todos es todos? Porque desde la lógica más intuitiva, el *todo* no debería dejar *nada* afuera, o sea, no debería haber un otro. ¿O será al revés y el todo encubre siempre una delimitación, una separación, un afuera?

Decíamos que esta soberanía tiene dos formas: o bien se manifiesta de modo directo, o bien de manera representativa. La forma representativa es la que nosotros conocemos. La forma directa también la conocemos. Una reunión de consorcio, por ejemplo: ¿alguien pasó por ese infierno? ¿Qué es una reunión de consorcio, que es medio una democracia direc-

ta?: un infierno. Igual terminás eligiendo a alguien siempre, ¿no? Elegís a alguien, te sacás el problema de encima y después te quejás. El gran drama de las democracias representativas que tan bien describió Hannah Arendt: la ausencia de participación, pero sobre todo, la creencia de que tu relación con lo público es en términos de servicios. Más como si fuera un club o un country, ¡o un consorcio, justamente! Pero se supone que hay algo más allí. La representación no puede, inversamente, desposeernos de soberanía. O peor: convertirla en un intercambio de servicios privados.

Así, llevado al extremo, nos encontramos con que la cesión de soberanía supone una pérdida. En la democracia representativa vos elegís representantes. Estos representantes están de algún modo legislando, ejecutando, llevando a cabo toda una serie de principios por los que vos los votaste. Pero al mismo tiempo, al ceder tu soberanía y transferirla a tu representante, la perdés. “¿Cómo?!” te ofuscás, “no la pierdo, la traspaso...”. Perdón pero la perdés, porque una vez hecha esa concesión, tu poder solo se reduce a no volver a votarlo en la próxima elección. Uno vota y se va a jugar al fútbol. Y después te indignás con el diario de la mañana (¿qué vieja imagen!). Podés tener mayor o menor compromiso, y mayor o menor control de qué pasa con esa representación, pero no deja de haber un momento de cesión de la soberanía en que paradójicamente, al traspasarla para hacerla efectiva, la terminás enajenando. Esa sería al final, creo, la pregunta: ¿representación o enajenación?

Perdón que me meta con estos temas, pero acá, en la provincia de Santa Fe, hubo un conflicto muy importante con el voto de un diputado sobre el tema del aborto, ¿no? Se cortó solo y votó en función de su pensamiento personal sobre el tema —en contra—, cuando el frente de partidos que él representa tiene, creo, sobre el tema, una postura favorable. Votás un representante y de repente esa representación se resquebraja. Parece un trabalengua: ¿qué representación nos hacemos de la crisis de representatividad de los representantes? En serio, ¿qué hacés? Es difícilísimo que un representante pueda dar cuenta de la singularidad de la totalidad de los representados. Okey, ¿pero de ninguno?

Vuelvo a lo del aborto. ¿Qué desparramo de variables que incidieron en la definición de cada voto! Salvo en los casos más lineales, donde se sabía de antemano la postura sobre el tema, muchos terminan votando en función de otro tipo de alianzas, intereses, negociaciones, “te voto esta ley pero vos votame esta otra”. Hay una escisión importante que hace de la política una esfera cuasi autónoma, donde uno vota cada dos años y después en el día a día te hacés el pelotudo y dejás de estar pendiente. Y lo ves como algo posi-

tivo, lo sentís como una carga. La carga de lo público. Justamente lo contrario de lo que era la democracia griega, donde parece que en determinadas épocas los ciudadanos les dedicaban más de la mitad del día a las cuestiones públicas. Imaginate hoy dedicarle, no te digo esa cantidad de tiempo sino un diez por ciento del día a la polis... ¡Y gratis! Imposible. Irracional. Y lo más loco es que ese hacerse el pelotudo significa sobre todo que ese tiempo que no le brindás a lo público, sino que lo destinás a la enajenación de tu vida cotidiana, en realidad es consecuencia directa de las decisiones de tus representantes. Entonces puteás por un montón de cosas que tenés que hacer y no querés, pero no asumís que son derivaciones de un dispositivo que funciona en la medida en que uno decide a quién votar.

Meto un quilombo más: decidir a quién votar en un marco electoral en el que uno no vota a quien quiere. Ni hablar del balotaje, que es como el reduccionismo absoluto: tenés que votar a uno o a otro. Imagínense todo lo que se pierde en términos de transferencia de soberanía. Pero no solo el balotaje, que es el extremo: ustedes van a poder votar un montón de gente, pero siempre es poca. Es más: todos aquellos a quienes iremos a votar son votables porque ingresan en un dispositivo previo que estructura quién tiene la posibilidad de ser candidato. Nunca elegimos desde cero, ¿no? Me acuerdo que de chiquito no podía entender por qué no se podía votar a mi papá, y yo estaba seguro de que iba a poder sacar el país adelante. Hay un hiato. Se ingresa al supermercado de la política y se elige entre los productos de la góndola, pero la góndola la propone otro, el supermercado te expone y vende lo que quiere, y vos no tenés la opción de no comprar ahí, porque no hay otro lugar adonde ir.

Igual, siempre hay alguno que, muy presumido de sí y de su conciencia revolucionaria, te dice: “Yo elijo no entrar”. Y te lo dice mientras se come alguna boludez que compró, obviamente, en el súper y la compró además porque le encantó la publicidad. La famosa opción: no voto. Yo tengo un amigo así que dice: “No voto, y entonces no soy responsable”. Sos un boludo igual, porque votes o no votes las decisiones te afectan igual... Perdón, me fui a la mierda. Estoy aprovechando la clase para pelearme con un amigo medio anarco al que contradigo todo el tiempo, pero en realidad lo envidio encarnizadamente...

Vuelvo a Derrida. Derrida nos explica que los antiguos hablaban de *isonomía*, que es una palabra previa a democracia, pero que apunta básicamente a lo mismo. ¿Qué es isonomía? Igualdad ante la ley. La idea era romper con la naturaleza a través de la promoción de la ley que da derechos, más allá de las asimetrías naturales. La democracia, lo que hace,

es romper con cualquier vestigio predeterminado que se establezca en términos de una naturaleza originaria. Todos somos iguales ante la ley, independientemente de nuestro origen, sobre todo en una sociedad jerárquica. Claro que la isonomía en la Antigua Grecia, que fue un proyecto jugadísimo para su tiempo, solo valía si eras varón y ateniense: quedaban afuera las mujeres, los esclavos, los extranjeros. Estamos en el origen de la paradoja de la democracia: se establece una ruptura frente a la asimetría natural, pero la inclusión tiene un límite. Podemos discutir ontológicamente el lugar de las mujeres, los esclavos y los extranjeros en la Antigua Grecia, pero no deja de ser —y más frente a nuestros tiempos— una exclusión decisiva: hay muchos otros que por afuera sostienen la cohesión y la apertura de los que están adentro.

Democracia para todos, pero todos no incluye a las mujeres. No incluye a los esclavos. Obvio que no incluye a los animales, pero claro que eso no nos hace ruido porque ahora tampoco los incluye. Pero hay algo más que creo que viene atravesando toda esta clase: la presentación de la democracia ateniense como emblema de apertura y libertad. La imagen del ciudadano libre discutiendo en el *agora* y todo lo que dijimos hace un rato de compromiso político en la esfera pública. Todo bien, pero ¿quién quedó afuera? Es obvio que la mujer no puede ser ciudadana libre por su condición ontológica. El griego no le niega ciudadanía a la mujer; lo que le niega es humanidad. Solo vean que el libro donde Aristóteles explica qué es una mujer lleva como título *Historia de los animales*.

Igual hay un problema mayor que Derrida desarrolla en *Políticas de la amistad* y es la cuestión de la ciudadanía. Y aquí aparece el tercer sector excluido: el extranjero. La isonomía nos saca de la naturaleza siempre y cuando seamos atenienses. Y ser ateniense refiere a haber nacido en un lugar; o sea, refiere de algún modo a algo natural. Hay una tensión de la que no zafamos. Si la democracia es la apertura indiscriminada al otro, dice Derrida, el principal límite que tiene la democracia, ¿cuál es? La patria.

La isonomía, al final, no es más que otra forma —dice en este libro— de isogonía. O sea, *gen*. Hay democracia si sos ciudadano argentino. Pero la ciudadanía argentina (o chilena o brasileña o la que fuera) establece un criterio de distinción (como mínimo), diría de exclusión, donde la supuesta democracia, que es la apertura indiscriminada al otro, vale en la medida en que tengas documento nacional de identidad. Se nos presenta entonces un problema que, como decíamos, ya Marx desarrollaba en sus primeros escritos y es la diferencia entre los derechos humanos y los derechos del ciudadano.

En definitiva, la democracia en términos institucionales parece valer solo para la ciudadanía. Pero la ciudadanía supone una identidad nacional, una identidad de origen. Si la democracia refiere al otro en tanto ser humano por fuera de su procedencia, ¿cómo conciliar este rasgo con una idea de ciudadanía ligada al lugar del origen? De nuevo la tensión entre las dos democracias.

—¿Pero por qué podría votar para presidente de este país un extranjero?

Claro, no estás haciendo la vuelta filosófica, que es:

—Che, todos somos extranjeros.

Y la extranjería es un concepto que atraviesa mucho más que una frontera territorial, de un territorio casual. ¿O alguien cree que los estados nacionales tienen un origen natural? ¿Los estados nacionales?! ¿Nuestros estados nacionales, que son una invención de la modernidad y del capitalismo moderno, son naturales? ¿Saben qué? No. No lo son. Pero solo tienen fuerza si logran construir un mito originario que los presente como tales. Entonces, tenemos la palabra *nación*. Todos somos hijos (e hijas, que nunca se agrega, ¿no?) de la misma nación. Nación, palabra cuya etimología remite a nacimiento. Todos somos hijos e hijas de la misma nación significa que todos provenimos de un mismo tronco originario de nacimiento.

Tenemos que creérnosla, que lo que nos une a todos los argentinos, argentinas y argentinos es que todos, todas y todos provenimos del mismo vientre. Que hay un origen sanguíneo y que a todos nos une la consanguinidad. Hay que instalar la idea de nación. Somos parte de una nación, todos venimos de un mismo nacimiento. Nación, nacimiento. Patria, padre. Fíjense que toda la narrativa de lo nacional está buscando denodadamente definir lazos que, en su casualidad, sin embargo, pierdan esa condición aleatoria y se muestren en un mismo origen sanguíneo natural. Con héroes que son como los familiares, ¿no?, de los que de algún modo todos provenimos.

Pero la patria, básicamente, es la presencia de lo que nos mancomuna —de lo propio— y de lo que nos diferencia del otro. Si algo define a la patria es que la patria nunca es del otro sino que siempre es propia. No tiene ningún sentido pensar a la patria en términos de otredad. Salvo que lentamente vayamos vislumbrando que aquello que se concibe como lo propio no sea más que una de las tantas otredades que ha logrado imponerse como única, o como representante exclusiva de la esencia natural (siempre que cerca del concepto de patria lean la palabra *esencia* empiecen a correr...) de la patria. Salvo que pienses en un esquema conceptual donde entiendas que lo propio de la patria es su disolución. La patria también necesita un decidida decons-

trucción. Esto es entender que, más allá de esas fronteras identitarias, hay siempre un *resto* que nos mancomuna en nuestras diferencias, en nuestro conflicto originario. Y que lo que se dio de este modo, puede darse de otra manera. Entender a la patria de modo contingente. ¿Se puede pensar la patria no desde lo propio sino desde el otro?

Es muy interesante la contradicción, o la tensión, que hay entre lo nacional y lo democrático, sobre todo entendiendo que vivimos en países que hacen de la democracia su sistema político. Repito —y esto es tal vez el inicio y la lógica del texto de Derrida— que hay una tensión entre una democracia institucional, que siempre es —dice Derrida— calculable, condicional, sujeta a legislación, y una idea de democracia más bien abierta, que lo que está buscando permanentemente es el traspasamiento de esos límites, abierta a la presencia del otro. Y, claramente, desde esta tensión nos explota el concepto de patria tradicional.

Quiero ir terminando. Sobre lo de la patria me parece que ahí es muy interesante repensar la figura del extranjero. Porque esa extranjería —de nuevo, en términos institucionales— está puesta (miren qué loco) en identidades que son similares a las nuestras. Benedict Anderson decía que toda nación es una comunidad imaginada, donde hay un principio arbitrario en el cual se establece una frontera y después toda una cultura nacional al servicio de la conformación de una identidad común. Ahora, esa identidad común parece que solo funciona en la medida en que nos creamos el mito de un origen familiar, ya que la familiaridad dotaría a los integrantes de una misma patria de un sentimiento adicional hipernecesario para garantizar los acuerdos al interior de cualquier orden social. La vieja disputa entre sociedad y comunidad. Y es muy loco porque, como dice Derrida, lo que suma el hecho de creernos todos los argentinos como *hermanos* también lo resta. La hermandad nos liga por encima de cualquier convivencia aleatoria, pero al mismo tiempo no es elegida.

La frontera entre la Argentina y Uruguay es arbitraria. Pero entre la Argentina y Chile también es arbitraria. “No, boludo, está la cordillera de los Andes”, siempre hay uno que te dice. Pero Estados Unidos tiene la cordillera en la mitad y no son dos países. O la lógica geométrica de la cordillera como justificación de la frontera natural contásela a los mapuches, que van habitando la zona en términos circulares alrededor de la montaña. Les chupa un huevo la cordillera como un límite geométrico. Al revés: lo viven como una imposición. Es otra forma de pensar el habitar, ¿no? Entonces, pensemos la frontera entre la Argentina y Bolivia. Lo único que define, por consecuencia, por efecto, que la alambrada esté más allá o más acá,

es a cuántas familias collas partiste por la mitad. Y, de repente, la mitad es argentina y la mitad es boliviana.

—Pero es mi primo...

—Boliviano. Quedó del otro lado...

Ahora, como todo estado nacional es un estado artificial, esa artificialidad necesita ratificarse a partir de la construcción mítica de una identidad nacional: que todos hablemos el mismo idioma, tengamos los mismos héroes y, sobre todo, los mismos villanos. Los mismos enemigos. ¿Quién es el enemigo? Ahí hay como un juego inter-nacional, donde los países van construyendo enemigos mutuos. Pero, como dice muy bien Derrida leyendo a Carl Schmitt, una cosa es ese enemigo —que es un adversario similar a uno— y otra cosa es el otro, el que queda afuera.

Porque uno dice: “Ah, ¿enemigo? El brasileño”. El enemigo es el brasileño. Clásico, ¿no? Y aparte, toda esta compulsión eterna acerca de la hegemonía sudamericana. A ver quién la tiene más larga. Brasil, claramente. No amigo, la Argentina tiene una forma fálica invertida. No digo más nada. Modo fálico invertido. Me fui a la mierda, geoméricamente. Esperen que le pido al inconsciente que pare un poco. Paro. Paro. Paro, dijimos. Mañana tengo terapia, igual. La semana pasada se fue de viaje mi analista, por eso estoy con el inconsciente a pleno...

La pregunta sobre la identidad: ¿quién es el otro? ¿Quién es el otro en nuestra patria? ¿Quién es el otro de la democracia si la democracia es en función del otro? Las identidades nacionales nos ayudan a repensar la figura del extranjero que, como ustedes se darán cuenta, excede la cuestión territorial. Extranjero es el que no pertenece, no aplica, no cuaja. El de las costumbres imposibles, el del comportamiento inasimilable. ¿Quiénes son nuestros extranjeros? Y uno responde rápido: el brasileño, el chileno, el español. Tomemos el caso del brasileño y veamos dónde radica su diferencia. Nosotros tenemos territorio, ellos tienen territorio; nosotros tenemos bandera, ellos tienen bandera; nosotros tenemos a Messi, ellos tienen a Neymar; nosotros tenemos a Macri, ellos tienen a Bolsonaro... Distintas figuras. Nosotros tenemos nuestra música, nuestro folklore; ellos tienen el suyo. Nosotros tenemos nuestro Estado, nuestra capital; ellos también.

En el fondo, como estructura institucional, el Estado nacional argentino no es muy distinto del brasileño o del chileno. Y en términos de identidad, menos. El dispositivo es el mismo, solo cambian los contenidos. Y desde la globalización, cada vez menos. Cada uno tiene sus conflictos: interétnicos, interculturales, interreligiosos. Entonces, en esa matriz sacrificial de la que hablábamos antes, claramente, si hay un otro, en realidad, no hay que bus-

carlo por acá. De nuevo, ¿quién es entonces el otro? ¿Quién es el extranjero? Aquel al que hay que emancipar, aquel al que la democracia no le llega.

En la Argentina está claro quién es ese otro. No está afuera: está adentro. O está afuera estando adentro. Digo, si extranjero es el que está afuera, veamos los números, gente. ¿Quién está afuera? ¿Quién vive afuera de los números? ¿Quién es extranjero en su propio territorio? ¿Quién es aquel al que no le alcanza la guita para llegar a fin de mes, que queda afuera de la posibilidad de entrar en cualquier proyecto de desarrollo, que queda exento de igualdad de oportunidades, que no comulga con una identidad que directamente lo soterra y lo pone debajo de la alfombra, porque no encaja, porque está afuera de lo que uno construye como identidad propia? Y porque además no tiene la identidad debida, porque es el hijo de la mixtura, de la hibridación, porque no se entiende bien qué es. ¿Qué es? ¿De dónde vienen? ¿Es de la provincia? ¿Es medio boliviano, medio paraguayo, medio chileno? ¿Depende del lugar? Es aquel al que, como uno no logra constituir en una identidad, hacerlo encajar en la casilla correspondiente, entonces lo homologa con una posible extranjería. Y entonces lo llama despectivamente boliviano.

—Pero no nací en Bolivia.

—No importa, igual parecés bolita. Y vos paraguayo. Y vos chino porque todos los chinos son iguales: vienen acá a llevarse lo nuestro.

Increíble. *Acusados* de portar extranjería son sin embargo todos argentinos. Pero no importa. La matriz necesita del desprecio a lo extranjero que sea para que funcione. Por eso la cuestión es siempre la misma: ¿quiénes son nuestros propios extranjeros?

¿Saben qué? Además de todo, tampoco tienen nombre. El otro no tiene nombre. No tiene que tener nombre para ser un otro. Si tuviera nombre ya sería brasileño, boliviano, yanqui. Pero si sos otro no tenés nombre y, sobre todo, no tenés color. Y la ausencia de color en este país está clara, ¿no? Hablamos de los negros. La negrada. La idea de que hay una mayoría silenciosa que no solo no representa la argentinidad sino que es una carga, un resto. Y como no encajan ni se quiere que encajen, son siempre leídos desde la hibridez como una anomalía. “¿Es que no se entiende si son argentinos o si son extranjeros, porque argentinos no parecen, pero viven y nacieron acá!”

Al negro hay que ubicarlo en algún lado, o sea, hay que desubicarlo. El nombre *negro* remitiendo al color como un síntoma de su invisibilización: ¿no está ahí la otredad? ¿No está ahí la extranjería? “Y votan, che.” Como niños, ¿no? O como adultos. Influenciados por el chori y la Coca. El pancho

y la Coca. Miren que hay formas mucho más sofisticadas de pancherías y cocalerismos, pero esta nunca falla. Aparte, históricamente siempre hubo una animalización de esta figura. Como si la falta de cultura, lo popular, los acercara más a cierto estadio primitivo. Qué cosa que acá estamos cuestionando si ciertas especies animales pueden tener derechos, cuando lo que aquí está en juego es que parece que hay humanos que están más cerca de los animales. Es más: no sigamos jodiendo mucho porque en cualquier momento hasta definimos que ni siquiera deberían votar. "Porque no les da la cabeza. No les da." Es más. En nuestro país se eligió a un animal para nombrarlos: los cabecitas negras. Unos pájaros fácilmente atrapables, con poca inteligencia.

Si la democracia es siempre del otro, la patria, entonces, es para ellos.