

# cuadernos del inadi 3

cuadernos.inadi.gob.ar

diciembre 2010

## la igualdad como problema

### Emilio de Ípola

Diversidad no es desigualdad

### Diego Tatián

Igualdad como declaración

---

### Martín Kohan

La pesadilla de lo igual

---

### Jean-Luc Nancy

Deseo de revolución

---

### cuatro poemas

Tveitaieva / Auden / Moore / Magrelli

inadi



Instituto Nacional contra la Discriminación,  
la Xenofobia y el Racismo



Ministerio de  
Justicia, Seguridad  
y Derechos Humanos  
Presidencia de la Nación

# Diversidad no es desigualdad

## Entrevista a Emilio de Ípola

**- La igualdad es una categoría que viene de la modernidad. Después de su largo derrotero, ¿tiene todavía sentido pensar en esos términos? ¿Cuáles son los problemas intelectuales y políticos que surgen de ese pensamiento?**

- Mi primera respuesta es que es un valor absolutamente vigente. Vigente, no como un objetivo a alcanzar, en el sentido de que, después de largas luchas, se llegaría a un cierto punto en el que todos seríamos “iguales”, pero sí como una perspectiva en la que hay que intentar avanzar y en la que es posible obtener logros importantes. Pero quisiera hacer previamente una aclaración.

Lo que entiendo por “igualdad” se encuadra en un marco más amplio al que llamaré, sin ninguna pretensión de originalidad, una política de izquierda. Pero ocurre que la izquierda ya no es susceptible de ser definida remitiéndose a una historia que sería la suya. O, mejor dicho: en realidad si bien es posible hacer la historia de la izquierda, sería una historia muy compleja y conflictiva -esa historia participaría ella misma de la historia de la izquierda- sería discutida, porque hay muchas tradiciones de izquierda, divergentes e incluso contrapuestas. Hoy en día se suele llamar “de izquierda” -o derecha- a partidos o líneas políticas que no lo son: cuando se usan como categorías históricas es muy difícil salir de una suerte de *impasse*, que se basa en el hecho de que la misma palabra designa cosas muy diferentes según sea el lugar de enunciación de quien la formule. Por lo tanto, si yo tuviera que definir lo que es la izquierda tendría que partir de valores, de afirmar ciertos valores. Por cierto, estos valores también se han producido históricamente, pero su perdurabilidad muestra que ellos trascienden la historia que los produjo. Sobre esa base, diría que *se es de izquierda cuando el objetivo que persigue un grupo o formación política, o inclusive un individuo, es el de llevar adelante una política específica en la que se apunte a lograr a la vez el máximo de libertad y el máximo de igualdad.*

Esta simple afirmación pierde su aparente banalidad si la complementamos con un conjunto de tesis que la historia –que retorna aquí con todo derecho-, la experiencia y la simple lógica nos han impuesto, a menudo rompiendo nuestros prejuicios y creencias previas.

Primero, *no hay un punto de llegada*. Es decir, que el final del camino no existe. No hay ningún paraíso que alcanzar. No hay ninguna sociedad “socialista” u otra, a la que se tendría que llegar al final del camino, sino que debemos hacernos cargo de que el camino es interminable, como también lo son las tareas y luchas que hemos de afrontar, Y quizás a veces en ese recorrido nos tocará hacer concesiones, aceptando provisionalmente un mínimo de

desigualdad para mejorar la situación de los desfavorecidos –en el sentido de Rawls, por dar un ejemplo- pero siempre intentando conciliar los dos factores.

Segundo, *estos valores –libertad e igualdad- deben ser considerados como indisociables*. Allí donde se busca la igualdad, pero se pierde de vista la libertad, se crean las condiciones necesarias para un rotundo fracaso. (como sucedió con muchas revoluciones “socialistas”). En el otro extremo, si bien la socialdemocracia respetó las libertades, en la búsqueda de la igualdad fue mucho menos consecuente. En consecuencia, cuando algunos de estos dos valores -igualdad y libertad- queda relegado, se desnaturaliza lo que he llamado una política de izquierda.

Aquí, naturalmente, surge una objeción: “¿Y esa política quién la defiende?” Me atrevería a contestar, con algo de idealismo, que la defiende cualquiera que la hace. No tiene un nombre. Puede manifestarse como un conjunto de luchas dispersas. Pero esa respuesta, muchas veces formulada, es por completo insuficiente, e incluso puede servir para acallar nuestra mala conciencia. La mera dispersión no es apta para fundar una política en sentido fuerte (aunque pueda contribuir a construirla). Pondría como ejemplo de una política de izquierda –con todos los “peros” que queramos- a la llevada a cabo por dirigentes como Lula Da Silva. Lula emprendió y dirigió una lucha laboriosa, desde abajo, aunque no dispersa, con una impronta que muchos consideraron erróneamente corporatista (porque el PT fue al comienzo un partido obrero) y fue ampliando sus bases; perdió elecciones, pero ganó otras, municipales, estatales, y fue creciendo hasta llegar adonde llegó. Le llevó veinte años realizar su proyecto –al que nunca consideró como el punto de llegada (sobre esto me gustaría volver más adelante).

Tercero, *la igualdad no significa identidad, en el sentido banal de la palabra; no significa que todos los hombres deban ser idénticos*. Significa que tienen todos las mismas posibilidades, el mismo derecho a acceder a los recursos que existen, y por supuesto, la misma libertad de opinión y acción. Eso concilia la idea de diversidad e igualdad.

**-En términos teóricos, ¿cómo se formularía este pensamiento de la igualdad? Desde los años 60 y 70, y con mucha más fuerza los 80, por citar un momento, aparecen los temas de la diferencia, la diversidad, la singularidad, etc. El pensamiento de la igualdad entra quizás en crisis. ¿Desde dónde pensar la igualdad hoy?**

-Evidentemente los valores que, creo, definen una posición de izquierda provienen de una historia muy dura, muy arraigada, que en un lapso relativamente corto obligó a echar mucho lastre y a desembarazarse de las presuntas verdades de la izquierda clásica y a tirar por la borda gran parte de la tradición de la Segunda y Tercera Internacionales.

Insisto en que es central conciliar igualdad con libertad. En los últimos tiempos se ha incrementado exponencialmente la diversidad en casi todos los planos de la existencia humana (cultura, género, estéticas, valores religiosos, etc.) pero diversidad no significa desigualdad. Por supuesto, la legitimidad de lo diverso, de lo distinto, ha estado limitada, generalmente por malas razones, en la historia. Ya no se puede situar la identidad en el metier, en el oficio, en el trabajo, como lo pensaba la izquierda clásica. Se ha ampliado el abanico de la diversidad.

Pero, para dar un ejemplo por el absurdo, si hay un grupo que se dedica a matar niños, por más permisiva que sea hoy la sociedad, no puede ni debe tolerarlo. La sociedad pone siempre límites a la diversidad: a veces, como en ese caso extremo, con razón, pero a menudo sin ella. La defensa de la diversidad es una tarea que la izquierda debe asumir. Puede ser considerada como una de las manifestaciones más ejemplares de la lucha por la igualdad y la libertad. Conjuga a ambas.

**-Esto que venís argumentando, me recuerda el debate explícito en torno a estas cuestiones, entre el modelo norteamericano –centrado en una idea multicultural, en la diferencia, pero cuyo lazo social es el *Homo Oeconomicus*- y el modelo europeo, quizás en crisis, anclado en la idea de República, en la igualdad de los ciudadanos, pero con gran problema para procesar la diferencia con las minorías.**

-Sí, es cierto. Ahora, aquello que entiendo por igualdad no es algo que pueda darse nunca por conquistado. Observando la historia argentina, y en particular las preocupaciones que tuvieron los fundadores de la República y los artífices de nuestra Constitución, advierto que el único, entre ellos, que se interesó por la sociedad norteamericana, fue Sarmiento (fue, como se ha dicho a menudo, nuestro Tocqueville). Sarmiento veía en la sociedad civil estadounidense una suerte de vocación participativa, “progresista” diríamos ahora, un interés en la cosa pública, que estaba ausente en otras sociedades. Ese rasgo perduró mucho tiempo y tuvo efectos muy interesantes y positivos: la guerra de Vietnam no la perdió EEUU solo por razones militares, sino porque gran parte de la sociedad se movilizó en contra. Fue una suerte de triunfo de la sociedad sobre el Estado. Hoy en día, las cosas cambiaron: después de la tragedia de las Torres, las virtudes democráticas se acallaron y dieron paso al hegemonismo prepotente de los Bush.

Son procesos que han discurrido de un modo muy diferente al de Europa donde el Estado siempre estuvo, para bien o para mal, muy presente, sobre todo en aquellos países como Inglaterra o Francia, que llevaron adelante una revolución industrial burguesa, con éxito (por eso es que en el siglo XIX casi no había marxistas ni en Inglaterra ni en Francia: porque ellos supieron incorporar a los intelectuales a su proyecto nacional, en el que el estado tenía -y tiene- un papel muy importante). Entonces cuando aparecen zonas de diversidad, surge la más exacerbada xenofobia.

**-Pasando de Europa a América Latina, mencionaste antes que quisieras volver sobre Lula. ¿Qué te interesa de esa experiencia?**

-En la izquierda clásica hubo obviamente defectos. El primero y más importante es la prisa. En la Argentina, esto se vio muy claramente con la lamentable experiencia del Frepaso –si suponemos que el Frepaso era una fuerza progresista- que encontró un atajo haciendo la Alianza. Eso evidentemente destruyó toda forma de posibilidad de crecimiento y terminó en el fracaso estrepitoso que todos conocemos. Pero esto ya venía de antes. Tomamos la lucha armada, en los 60 y 70, también era una forma de prisa, de llegar rápido. La prisa, entre otras cosas, ha hecho fracasar la mayoría de esos intentos.

El contraejemplo precisamente es Lula. Perdió tres elecciones (una con Collor de Mello, y dos con Fernando Henrique Cardoso) antes de ganarle a José Serra y llegar a ser presidente.

Fueron alrededor de 15 años, con mucha tarea a nivel municipal. Eso le permitió ir ganando posiciones e ir armando su propia política, su propia agenda.

**-Siguiendo con el tema de la prisa, y retomando algo que dijiste antes, en el sentido de que la igualdad está íntimamente ligada a los valores de la izquierda, ¿cómo pensar ese tema en la Argentina, donde no hay –estrictamente- una gran tradición de izquierda, sino más bien, por un lado el peronismo, y por el otro, momentos puntuales y muy acotados de presencia de una izquierda con posibilidad de tener poder?**

-Lo que ocurrió –y esto es muy largo y complejo de explicar, así que resumo- fue la aparición de los dos grandes partidos nacionales y populares. Uno, la UCR; de quien, de alguna manera, el otro partido, el peronismo, hereda muchas cosas (entre ellas, el vice-presidente de Perón, J. Hortensio Quijano). Entonces en ese tipo de partidos –los partidos “nacionales”- que abarcan todo, suele surgir un sector más de izquierda y otro más de derecha. Pero siempre la influencia de la izquierda de esos partidos es limitada, porque, llegado un punto, el partido le impone limitaciones. De todos modos, creo que, aunque las condiciones sean difíciles, hay que continuar a preservar un pensamiento y una acción que concilien libertad con igualdad.

# Igualdad como declaración

Diego Tatián

*Los animales se miraron con mansedumbre desde sus ojos animales, y se aceptaron mutuamente como un hecho divino.*

(Franz Kafka, "Una cruz")

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

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

Empleo aquí la palabra democracia para designar la decisión común de mantener abierta la pregunta que interroga por lo que los cuerpos y las inteligencias pueden –ser y hacer-, y de

establecer una institucionalidad hospitalaria con la fuerza de actuar, pensar y producir significado con la que cuentan los seres humanos –que *son* los seres humanos. En este sentido, democracia es una forma de sociedad que activa declaraciones de igualdad, y un régimen político que concreta esas declaraciones en instituciones sensibles a la novedad humana –que de otro modo permanecería clandestina, despolitizada o violenta.

Como el de comunidad, como el de individuo, como el de libertad y el de democracia, el concepto de igualdad entre los hombres no es algo que pueda deducirse de la naturaleza, ni demostrarse lógicamente, ni probarse por la ciencia; es un invento de la imaginación radical que pudo no haber tenido lugar; un principio, o más bien, como dicen Badiou ó Rancière, una declaración –no un efecto, ni un objetivo a ser alcanzado por medio de un programa. El verbo transitivo declarar no admite un empleo irrestricto y en relación a cualquier cosa, sino que remite a objetos directos muy específicos: es posible declarar la guerra, el amor, la independencia, los derechos del hombre (pero no, por ejemplo, la verdad, la paz, la servidumbre o la democracia). Declarar la incondicional igualdad de las personas no significa, por consiguiente, corroborar algo dado diferente a la declaración misma (más bien, como escribió el antropólogo Louis Dumont, la igualdad es excepcional; lo dado -la regla- es la jerarquía), ni proponerse llegar a ella en un futuro que condenaría finalmente a las desigualdades a ser cosa del pasado, sino por el contrario afirmar un principio sin fundamento más allá de sí mismo, capaz de producir efectos en los vínculos, las instituciones, la educación, la economía o el derecho.

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

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

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

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



una práctica de sus implícitos opta por otros términos: la articulación, la composición, o el “encuentro aleatorio” del que hablaba Althusser en sus extraños escritos de los años ochenta.

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

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

La igualdad permite que haya otros. La igualdad es el reino de los raros.

**Diego Tatián** publicó *La cautela del salvaje: pasiones y política en Spinoza*, entre otros libros.

# La pesadilla de lo igual

**Martín Kohan**

El sueño político de la igualdad puede no seguir siendo un sueño al traspasar a la literatura. Es sueño en la irradiación de la triple utopía de la Revolución Francesa, enhebrada para siempre con la Libertad y con la Fraternidad; y no deja de serlo en los vibrantes versos con que comienza el Himno Nacional Argentino, trabándose en lucha metafórica con las palabras que de por sí la contradicen: el adjetivo “noble” y el sustantivo “trono”, que le permiten ocupar el lugar de las aristocracias y de las monarquías. En esos mundos es siempre un sueño: la Igualdad es un anhelo primordial de toda emancipación política, y al mismo tiempo un instrumento para alcanzar esa emancipación. Pero ya en la literatura ese sueño no es necesariamente un sueño, y hasta puede ser una pesadilla. Según cómo se la entienda, la literatura puede pensarse como una duplicación fiel de la realidad política y de su régimen de sentido, y hasta podría decirse de ella, como tan conocidamente dijo Von Clausewitz de la guerra, que es la continuación de la política por otros medios. Pero también es posible pensar que la literatura no tiene por qué plegarse a los términos de la política, sin que eso implique renunciar a ella ni mucho menos desentenderse; que puede propiciar una relación con la política sin por eso acatar su realidad, es decir sin ser por eso realista ni testimonial ni documental; que puede hacerlo sin por eso supeditarse a la lógica de sentido que la política define, sino, al contrario, más bien para someterla a una lógica de sentido diferente. Entonces la igualdad va a prolongarse como ambición ideal en la literatura socialmente más sensible: la que denuncia injusticias y promueve reparaciones. O bien, de manera más interesante, puede brillar por su ausencia (es decir, tensarse en la violencia de su falta) en relatos de desigualdad crispada, como por caso *El juguete rabioso* de Roberto Arlt.

Ahora bien, ¿qué otra cosa puede hacer la literatura para narrar de otra manera, para narrar a su manera, el principio general de la igualdad? Discutiendo con prevención este concepto, alguna vez Theodor Adorno ofreció un reparo considerable. A su juicio, el peligro que se incubaba en el ideal de la igualdad, cayendo en una igualdad abstracta, es que choca con la evidencia empírica de que no somos para nada iguales, que bajo toda evidencia no lo somos, y que de eso podría llegar a derivarse cierta clase de intolerancia ante la diferencia manifiesta. Allí donde el ideal de la igualdad se desliza hacia un fervor por lo homogéneo, surge de pronto ese

riesgo del todo imprevisto: que se procure, en nombre de la igualdad, suprimir lo que es distinto: “El usual argumento de la tolerancia, de que todos los hombres y todas las razas son iguales, es un boomerang. Se expone a una fácil refutación de los sentidos”. Si cuestiona tal utopía abstracta, es porque “que todos los hombres sean iguales es precisamente lo que menos se ajusta a ella. Considera las diferencias reales e imaginarias como estigmas (...). La diferencia racial se lleva a lo absoluto a fin de poder eliminarla absolutamente, lo que sucedería cuando ya no quede nada diferente”. Y concluye: “La política, que ha de tomarse esto bien en serio, no debería por eso propagar la igualdad abstracta de los hombres ni siquiera como idea”<sup>1</sup>.

Adorno apunta, y con razón, al plano de lo empírico, ese plano de lo que los sentidos podrían llegar a refutar; a la igualdad de hecho en el orden de los hechos; esa igualdad fáctica, material, concreta, constatable, contra la que chocará la igualdad abstracta. Esa igualdad figurada de la utopía política puede trastocarse en una versión de la igualdad como tal, la igualdad propiamente dicha. Y este ajuste (o desajuste), porque es retórico, y si es político y es ideológico lo es por ser primero retórico, permite pensar en la literatura, que es la esfera de la determinación verbal. La literatura procede, por lo común, respecto de lo político, por medio de representaciones fieles (las del realismo) o por medio de sentidos figurados (el castillo de Kafka, la granja de Orwell, el mundo feliz de Huxley); pero allí donde el discurso político procede por medio de figuras, a la literatura se le abre otra opción: la opción de la literalidad. En vez de trasladar el sentido propio al sentido figurado (y componer de ahí en más metáforas sociales o políticas, alegorías sociales o políticas, etc.), la literatura desvía el sentido pero por un mecanismo de ajuste, por concentración en lo literal, en busca de un sentido primero y propio.

¿En qué puede llegar a convertirse, siguiendo este procedimiento, el sueño político de la igualdad, si lo cuenta la literatura? Acaso en una pesadilla. Porque la literatura puede tramar un relato en el que el otro es concretamente igual a mí, literalmente igual a mí, de veras igual a mí. ¿Qué otra cosa, sino eso, son los clásicos relatos de dobles? El doble es la materialización verificable del principio de igualdad, su ejecución por así decir más concreta. Pero el efecto no es precisamente reparador, ni confortable, ni da sosiego. Muy por el contrario, el “tema del doble” (aunque el doble, más que un tema, es una forma) resulta un principio elemental de inquietud y de perturbación. No por nada Sigmund Freud lo trae a colación como ejemplo primordial a la hora de exponer su difundida noción de “unheimlich”: “con la aparición de personas que a causa de su figura igual deben ser consideradas idénticas; con el

---

<sup>1</sup> Theodor Adorno, *Minima Moralia*, Taurus, Madrid, 1987; páginas 101-2.

acrecentamiento de esta relación mediante la transmisión de los procesos anímicos de una persona a su “doble” (...) pierde el dominio sobre su propio yo y coloca el yo ajeno en lugar del propio<sup>2</sup>. Unheimlich es lo no familiar, es lo extraño o extrañificado, es lo raro o enrarecido; pero también, según una traducción muy difundida, es lo siniestro. Dar de pronto con otro que es mi doble, dar de pronto con otro que es mi igual, produce un efecto siniestro: inquieta, intimida, perturba, hasta agobia.

Dos de los clásicos de la literatura argentina del siglo XX (y tal vez más: los dos clásicos por antonomasia de la literatura argentina del siglo XX), que han sido por cierto tanto uno como otro traductores de Edgar Allan Poe, escribieron sobre dobles. Lo ha hecho Borges y lo ha hecho Cortázar. Cada cual a su modo, es decir con su poética. En Borges el doble aparece como variante de la matriz sustancial del duelo, siendo el duelo la escena reveladora y definitiva en la que un hombre se enfrenta con otro para descubrir que en ese enfrentamiento se cifra su destino; el suyo, pero también el del oponente, que así resulta ser intercambiable con él, igual que él, los dos ninguno o los dos el mismo. Así el doble: ese otro, el otro de mí que es igual a mí, termina fusionado con el yo, termina subsumido en el yo: “No sé cuál de los dos escribe estas páginas”<sup>3</sup>. De modo que el principio prevaleciente de la identidad acaba por desactivar lo que hay de siniestro en el doble, la amenaza de la duplicación, pesadilla posible que descarga la igualdad.

En Cortázar la resolución es distinta, porque lo que en sus textos por lo común gravita es la posibilidad, casi siempre irreal, de pasar de un lado al otro. Un tablón, el vidrio de una ventana, el vidrio de una pecera, unas puertas, una galería comercial, un puente, sirven de conducto para intentar ese cometido según se trate de *Rayuela*, “Axolotl”, “Las puertas del cielo”, “El otro cielo”, “Lejana”, etc. Del otro lado está el otro, que al mismo tiempo es un doble, es decir el otro que es yo o que más bien podría llegar a ser yo (son dos grados sucesivos de igualdad). La conversión no siempre se logra, o se logra pero no se sostiene; en cualquier caso, plantea problemas, no siempre se estabiliza como igualdad ya obtenida. El puente de “Lejana” lo deja ver muy bien: el otro es yo, somos iguales, pero iguales como mitades iguales de una totalidad disociada; la fusión, la unificación de lo igual, parece en principio fácil (tan fácil como avanzar uno hacia el otro sobre un mismo puente) pero es en definitiva imposible (tan imposible como cruzarse uno con otro, uno en otro, y seguir cada cual hacia su lado opuesto, siendo el otro sin el yo: “Cerró los ojos en la fusión total, rehuendo las sensaciones de fuera, la luz crepuscular;

<sup>2</sup> Sigmund Freud, *Lo siniestro*, Homo Sapiens, Buenos Aires, 1987; página 34.

<sup>3</sup> Jorge Luis Borges, *El hacedor*, “Borges y yo”, Emecé, Buenos Aires, 1982; página 51.

repentinamente tan cansada, pero segura de su victoria (...). Al abrir los ojos (tal vez gritaba ya) vio que se habían separado”<sup>4</sup>.

No obstante, incluso bajo esta forma la expresión de lo igual en su literalidad permanece todavía en la esfera garantida de una identidad posible; el doble no deja de responder pese a todo a un principio de binariedad que puede recapturarse en lo unido o en lo unible y por lo tanto en una versión controlada de la igualdad. ¿Qué pasa, en cambio, con una multiplicación innumerable de lo igual, con una proliferación incontrolada de lo igual, qué pasa con su profusión en líneas de fuga que desborda dualidades? No ya la sensata República de Iguales que razonó la política, sino una especie de Anarquía de Iguales que delira la literatura. *El congreso de literatura* de César Aira sería una novela que pone a funcionar ese principio de igualdad, potenciado por lo literal y a la vez por la desmesura. Su asunto es muy concreto: un plan para clonar a Carlos Fuentes. ¿Es sueño o es pesadilla? Es el colmo de la igualdad, o la igualdad llevada al límite. Clonar a Carlos Fuentes, reproducirlo tal cual, pero ya no en la dimensión finalmente apacible del doble, sino en la pluralidad incontenible de lo que es igual pero infinito. Con un doble el yo se concilia, o en el peor de los casos se cruza; pero con miles y miles de Fuentes, todos iguales, ¿qué es lo que va a pasar en el mundo?

El proyecto en la novela de César Aira se ejecuta, pero con una sensible falla. Por empezar, una paradoja: cuando se trata de humanos, los clones “eran clones no parecidos”<sup>5</sup>. Y luego, en vez de tomar una muestra celular del propio Fuentes, la toman por error de su corbata de seda. Y en consecuencia, la producción científica de lo igual (científica y loca, como en *Las curas milagrosas del doctor Aira*) se resuelve en una dirección inesperada: miles y miles de gusanos de seda, eso sí: todos iguales. Porque solamente la literatura puede realizar la utopía perfecta del mundo de los iguales, pero al contarla cuenta también su punto ciego: el error, la falla, el desvío, la fatal equivocación; todo lo que hace que no exista mejor igualdad que la igualdad de lo distinto.

**Martín Kohan** publicó, entre varios otros libros de ficción, *Cuentas Pendientes* y *Ciencias Morales*. Publicó también libros de ensayos, entre ellos, *Narrar a San Martín*.

<sup>4</sup> Julio Cortázar, *Bestiario*, “Lejana”, Sudamericana, Buenos Aires, 1986; páginas 48-49.

<sup>5</sup> César Aira, *El congreso de literatura*, Tusquets, Buenos Aires, 1999; pág.28.

# Deseo de revolución<sup>1</sup>

Jean-Luc Nancy

Comienzo respondiendo directamente, para no hacer trampa: no, no estoy habitado por el deseo de revolución. Más precisamente: puedo sentir un deseo como ése, atravesándome; pero no puedo pensarlo. Sin embargo, no hay “renuncia”, ya que ustedes supondrían que la ausencia de deseo sería un renunciamiento. Al contrario, no renuncio a pensar qué hace que no pueda sentirme cómodo con esta frase: “Deseo la revolución”. Tema bien serio. Pero no se equivoquen, no estoy diciendo “¡Hablemos en serio!”, ni mucho menos juego el juego del supuesto “pensamiento único”, sometido a la “dominación”, del que habla Michel Surya. Lo serio aquí es evidentemente del orden de la gravedad. Es un asunto grave –creo que todos lo sabemos- repensar, sin reservas, la totalidad de los significados, de los postulados, de lo que está en juego en la palabra “revolución” (que incluye también un pensamiento sobre la igualdad, de eso también estamos hablando). Revolución, deseo, igualdad. Es un asunto grave aún por poco que se tenga en común con alguna “tradicón revolucionaria”. Es justamente la pregunta por saber que quiere decir aquí “una tradición”: ¿qué debe transmitirse? ¿No hay primero una exigencia de no contentarse con *ninguna* tradición? Pero, además de revolución, deseo, igualdad, hay al menos tres cosas: justicia, sentido, verdad.

Y ahora, los detalles, que serán, lo se, discontinuos, desorganizados: eso también forma parte del estado del problema....

Su pregunta es bienvenida. En un sentido, está aquí sin cesar, alrededor de nosotros, en nosotros, inevitable. Al mismo tiempo, ya la hemos casi olvidado, o tal vez, no nos animamos a volver sobre ella. “Revolución” (como justicia, como igualdad) es una palabra que nos lastima, de un modo o de otro: ya sea que lleva la amargura de las revoluciones fallidas o traicionadas (pero también la dificultad de establecer históricamente esos conceptos: “fallido”,

---

<sup>1</sup> Tomado de la revista Lignes, París, Febrero de 2001. Número dedicado a la pregunta por el “Deseo de Revolución”.  
Traducción: Luciana Bata.

“traicionado”...) ya sea que mantiene un orgullo y una dignidad de la que no quisiéramos renegar, ya sea que abre fría y seriamente el abismo de una interrogación filosófica y política con la que no hemos terminado: con la que quizás recién hemos comenzado, y que no es, en última instancia, nada más que la cuestión misma de la (o de lo) “política” (“político”) hoy. De golpe, aparece la cuestión misma del “hoy”: ¿viene antes? ¿Viene después? ¿No va, no viene de alguna parte?

Paralelamente, “revolución” es una palabra herida en sí misma: rota en pedazos, entre los conceptos de vuelta atrás, de desandar, de darse vuelta, de retorno a lo mismo; los de interrupción, incluso los de erupción e inauguración y (re) fundación; más tarde los de revuelta, insurrección, levantamiento. Una violencia (¿o más de una?) está unida necesariamente a esa palabra. Pero la violencia es a su turno un término bífido: violencia justa, santa, soberana; violencia intolerable, terrorífica. Es necesaria la primera para pensar la revolución, ¿pero de donde tomar hoy su “justicia”, su “igualdad”, su “santidad”, o su “soberanía”? La igualdad, sí, ¿pero qué absoluto justificará *cuál(es)* violencia(s)?

Decimos entonces que su pregunta toca un punto sensible, pero a partir de una sensibilidad ella misma deformada, de la que me animo a preguntar si no se tranquiliza interpeándonos, no sin cierta brusquedad gentil, de un modo en el que, algo rústicamente, transcribo: “Entonces, ¿todavía la desea? ¡Reconózcalo! ¿Pero se volvió usted viejo? ¿Enfermo?”

Ocurre que “revolución” (ni tampoco igualdad, ni justicia) es verdaderamente el problema de su pregunta, sino más bien “deseo”. Esa palabra es la que formula la pregunta. Esa palabra hace surgir otras cuestiones. ¿Por qué “deseo” y no “interés” o “necesidad” o “proyecto”? ¿Qué le parece? Es decir: ¿Cómo piensa arrancarle desde el vamos esta palabra a la subjetividad? Ya que si le pregunto qué desea, me estoy dirigiendo a su subjetividad. Y usted sabe bien que, si yo me emociono más o menos, por momentos, con el pensamiento de Saint-Just o de Cronstadt, de Barcelona o de Mayo del 68 (que, según dicen, no fue una “revolución”) no es más que una emoción, no una reflexión.

Pero le tengo confianza: no se rebate el asunto de la subjetividad sabiendo que la emoción puede ser otra cosa que la conmoción de un alma virtuosa. Usted llama a otra cosa, con el “deseo”: sugiere que la revolución, que la igualdad, podría ocurrir ante todo en su deseo. Que el movimiento revolucionario es esencialmente el impulso que dio calor a esa palabra, fría durante mucho tiempo que es “revolución” (en el sentido geométrico/astronómico). Que todo lo que ha congelado la revolución pertenece al control, a la represión, o a la sistematización maníaca de ese impulso. Con la igualdad sucede otro tanto. ¿Pero un impulso no está

destinado a acabar? Su pregunta significa también: ¿Cómo mantener un impulso que no se transforme en su propio imperialismo?

Mucho hemos girado, estos últimos veinte años, en torno a un momento inicial, un momento instituyente (“constitutivo”), imaginario, del acto revolucionario, a veces nombrado, más recientemente, como “subjetivante”. Quiero pensar que la esencia revolucionaria está en el levantamiento: hace falta, se necesita una revolución permanente (¿Hace falta también la *fiesta revolucionaria!*) ¿Y si este levantamiento es, precisamente, deseo? ¿Y si el deseo es siempre deseo de un objeto ausente? ¿Nos está proponiendo renovar la “revolución”, la igualdad, como término infinito, como proceso interminable? ¿Cómo hay que entender aquí al deseo? ¿Cómo pensarlo de otra manera que tendiente hacia un objeto ausente, pero sin precipitarlo al apetito furioso de su realización: qué quiere decir hoy “tomar el poder”? O aún: ¿Qué significa “gozar” (porque “gozar” está de ahora en más desgarrado entre un “imposible” simbólico y una sociedad sórdida)? ¿Entre una ascesis de “la ley” y las innobles violaciones “éticas”?

Retomo por otro camino, por otra definición mínima de “revolución”: el *rechazo opuesto por el espíritu al mundo que lo indigna*. Esta frase me incomoda: podría decir que la leo cada mañana en el diario. No cabe duda, el mundo es indignante. Es indigno del nombre de “mundo”, si ese nombre designa un espacio de vida y de sentido. Pero estamos en este mundo, en él, y con él. La pose heroica del “espíritu” me incomoda. Es demasiado espiritual, justamente. La indignación contra el curso del mundo me parece hoy un atajo confortable y bienpensante (es decir: pensar bien de uno mismo, en su indignación). Escucho demasiado el acento cristiano (preciso: cristiano europeo. Otra cosa bien diferente es el tono cristiano revolucionario en América del Sur). Vuelvo al “mundo”. Una condición para clarificar el tema es dejar de ser los contemporáneos cristianos del “mundo”: ni caritativos ni benditos. Estamos en este mundo. Hay allí un combate permanente. Nosotros inventamos -sí, fuimos *nosotros*- imperativos para este mundo (justicia, igualdad, ¿es necesario agregar fraternidad? ¿Hay que decir verdad?) que forman parte del mundo como imperativos: eso significa también, tal vez, como exceso absoluto de toda posibilidad de mundo. Asumir este exceso, ¿es lo mismo que querer, a través de la revolución, instalarlo como norma?

En cambio, sin dudas hay que precisar lo siguiente: la revolución ha sido siempre pensada como el cambio de un orden de dominio por un dominio inverso, teniendo este segundo dominio que producir, a su turno, el sujeto de otra historia, que se produciría ella misma como sujeto de otra historia (del hombre y del mundo). La inversión de la dominación no pudo ser disociada de la vuelta de una dominación en la otra, de un sujeto en el otro, y de una (auto) producción en la otra: es decir, de una vuelta de lo mismo a lo mismo, en el interior de un



esquema general a Occidente. Sin duda, el marxismo, en todas sus formas, sufrió ese problema (a diferencia de ciertos pensamientos libertarios, anarquistas, que por cierto, sufrieron otras limitaciones). Eso significa que no hay pensamiento posible de la revolución –en caso de que esa palabra deba revivir- que a través de una revolución sobre el tema del dominio, de la producción y de la autoproducción del hombre y de su historia. Lo que no es un asunto menor... Pone en juego nuestra propia relación con el *sentido* (o la verdad), absolutamente.

Sin ninguna duda, hay que luchar, absolutamente: *también* en el pensamiento. ¿Cómo quitarle al mundo, tal como es, la exigencia de un deseo intratable sin caer en la pose quijotesca? ¿Y si comenzamos por saber aquello que, del mundo, hace *ya* mundo (vida y sentido)? ¿Si intentamos comprender qué le ocurre al mundo en su historia, en tanto ella se revoluciona, ella, en este momento, ante nuestros ojos –pero no necesariamente en nuestros “espíritus”? Si hay que hablar de “revolución”, ¿podemos hacerle deslizar una trascendencia oculta, un negativo del mundo que no tiene necesidad de ser religioso –que puede declararse perfectamente ateo- para ser obstinadamente, compulsivamente, eso que debemos llamar *apocalíptico*, con los valores de esa palabra (revelación y cataclismo, desembarco de lo absoluto)?

Para terminar, lo siguiente: si no “deseo”, tal como lo dije, en cambio intento *esperar*, *acechar*. Estar listo a asir el acontecimiento. Que éste no sea un objeto de mi representación, sino de mi acción. Como antes Hölderlin, debemos decir que estamos listos a arrojar nuestra pluma para ir a pelear Pero hay también un combate que se realiza con la pluma. Y en ese combate se compromete la calidad de la atención y de la espera.

Posdata: Mucho tiempo después, vuelvo sobre lo escrito: sí, ¡Ningún Apocalipsis! Ni revelación, ni desgarramiento de los cielos (revolución, revelación: hay una vieja complicidad). Ninguna escatología: la revolución fue siempre pensada como una escatología en el presente, como un tiempo inaugural, al mismo tiempo que final. Siempre pensada, de alguna manera, como una revancha contra un tiempo perdido, como una venganza contra el pasado del presente, contra su futuro inmediato. Una revolución siempre revulsiva en algunos aspectos, no en todos. Quizás había una única revelación: no hay nada a revelar. Única terminación: no hay ninguna terminación. Pero eso no implica ninguna resignación: si nada termina, es que todo recomienza. La “revolución” también ignora su devenir: pero ella tampoco puede existir, si se trata de de su existencia- bajo esa ignorancia: no una ceguera, sino a la inversa: la lucidez – inquieta- bajo la ceguera que pueden provocar la previsión y el programa de volverse providencia.

# Marina Tsvietáieva

## Hilos

Paciencia: así la piedra rompen.

Paciencia: así la muerte esperan.

Paciencia: las noticias maduran.

Paciencia: que la venganza llega.

Te esperaré –con los dedos anudados–

Así la Soberana espera a su mancebo.

Con paciencia, como la rima esperan;

con paciencia, se les roen las manos.

Te esperaré –la mirada en la tierra.

Dientes los labios. Pasma. Piedra.

Con paciencia, como el placer prolongan.

Con paciencia, como ensartan las cuentan.

Crujido de trineo; crujido de una puerta.

Estruendo del viento.

Llegó el más alto decreto:

Cambio de reinado: el cortesano vuelve.

Y la casa:

No es terrestre

pero es mía.

De Antología poética, Hiperión, Madrid, 1996.

Traducción Lola Díaz. Versión Severo Sarduy.

# W.H. Auden

## Economía

En los hambrientos Años Treinta  
los chicos solían vender sus cuerpos  
por una buena comida.

En los Opulentos Sesenta  
aún lo hacían  
para afrontar los pagos a plazos.

Tomado de Gracias niebla, Pretextos, Valencia 1996.  
Traducción Silvia Barbero Marchena.

# Marianne Moore

## Suficiente: 1969

¿Soy una fanática? Todo lo contrario.

Y ¿dónde me gustaría estar?

Sentada bajo el olivo de Platon

o apoyada contra su grueso tronco viejo,

Lejos de la controversia

o de cualquier ser colérico.

Si vieras piedras bien colocadas, indemnes

de agramasa (los albañiles dicen “morteros”)

cuadradas y lisas, déjalas que se alcen como quieran,

dijo Ben Jonson, o lo dio a entender.

En *Discoveries*, dijo además:

“Defiende la verdad. Con eso basta.”

Tomado de Poesía completa, Lumen, Barcelona 2010.

Traducción Olivia de Miguel.

# Valerio Magrelli

## Política nacional

La función profiláctica  
del lenguaje político  
consiste en impedir un contacto  
directo entre las cosas. Gracias al  
desarrollo de nuevos materiales,  
el código ha quedado reducido a un velo  
imperceptible (estaba por decir inconsútil),  
que hace sentir de todo  
donde no pasa nada.

Tomado de Epígrafes para la lectura de un diario, Bajolaluna, Buenos Aires 2008,  
traducción Guillermo Piro.



**la igualdad como problema**