

# FILOSOFÍA Y DEMOCRACIA EN AMÉRICA LATINA

Diego Tatián

La conjunción de filosofía y democracia que quisiéramos intentar aquí sugiere una composición o una alianza posible en virtud de la cual la filosofía se deja motivar por la cuestión democrática y la reconoce no sólo como objeto de pensamiento sino también como una tarea, en tanto que la democracia -no reducida a un procedimiento sino extendida a una cultura- se sustrae a su determinación como pura contienda de intereses sujetos a una forma, y se abre de manera “explícita y lúcida” a la vida de las ideas, a la experiencia y a la novedad. Más breve: hay un contenido democrático de la filosofía y un contenido filosófico de la democracia por desentrañar y entre los que establecer un vínculo, que no cancela la diferencia<sup>1</sup>. Esto no equivale tanto a la afirmación de una filosofía latinoamericana de la democracia como a un reconocimiento de la filosofía en tanto potencia política en la actual aventura democrática latinoamericana<sup>2</sup>. Concebir a la filosofía como potencia democrática no implica su conversión en ideología, ni adjudicarle ninguna función apologetica, ni tampoco el deber de proporcionar “máximas” a los Estados a la manera kantiana, sino más bien activar una antigua capacidad suya de afectar y ser afectada por la vida humana que transcurre, y atribuirle también, aunque en un sentido distinto que sería necesario precisar, el “cuidado del mundo” propio de la política, conforme la compleja acepción arendtiana de esta expresión.

---

<sup>1</sup>Hacia 1966, en la primera frase de la *Dialéctica negativa*, Adorno constataba: “La filosofía, que antaño pareció superada, sigue viva porque se dejó pasar el momento de su realización”. Adorno, T., *Dialéctica Negativa*, Taurus, Madrid, 1975, p. 11. La no-realización de la filosofía -por efecto de un desvanecimiento histórico de la “cultura de la Revolución”- preserva su lugar como negatividad y dislocamiento en relación a lo dado -una diferencia que no restituye transcendencia alguna- cuya instancia especulativa, irreductible a las ciencias sociales, contribuye a impedir la clausura de la vida civil y a mantener abierta la cuestión democrática.

<sup>2</sup>El enunciado “filosofía y democracia en América latina” se inscribe así tanto en una disputa por el sentido de la democracia en los pueblos latinoamericanos, como en una disputa por la palabra filosofía en la comunidad de los filósofos. El concepto de filosofía que consideramos en lo sucesivo es más extenso que el de filosofía académica (a la que por supuesto incluye); no se reduce a una manera profesional de practicarla (sin ser incompatible con ella), y desborda a la Universidad y a la investigación especializada en las que encuentra sus modos prioritarios de darse. Busca activar una interrogación por la filosofía como bien común, por el deseo de filosofía de los no filósofos y por el potencial transformador de las ideas provenientes de la cantera filosófica (en suma, por la filosofía como bien de uso, por su circulación “analfabeta”); es decir presupone que no es propiedad de los filósofos ni está reservada exclusivamente a ellos, al igual que la historia no es exclusiva propiedad de los historiadores, y que personas sin instrucción se dejan de hecho inspirar por la filosofía o la historia para pensar, para ejercer el juicio, para militar, para vivir.

Como quiera que sea, la alianza entre filosofía y democracia no es para nada obvia en su posibilidad ni en su modo de darse<sup>3</sup>; en este caso se sustrae a la perspectiva según la cual democracia sería un objeto entre otros de una rama de la filosofía -es decir se sustrae a la filosofía política-, y revela más bien que hay políticas de la filosofía que asumir y explicitar.

Quisiera demorarme en la noción de democracia y proponer seis ideas breves en torno a su concepto -que no carecen de importancia ni para la idea de filosofía que se busca acuñar aquí, ni para nuevos modos de la intervención social y a la vez los expone a una dificultad.

**Uno.** En la disputa por la ley, poder y libertad dejan de ser términos antagónicos -como los dueños del poder hacen creer desde hace mucho a quienes se hallan despojados de él- para ser uno condición de la otra y producir por composición la *virtù* política mayor: una duración democrática sostenida por el deseo colectivo de reforma que desencadena la novedad.

Ante todo, detección de una irrenunciable dimensión “salvaje” de la democracia, de una excedencia irreductible a cualquier procedimiento, un fondo anómico del que emerge el deseo de (otra) ley. Democracia concebida así como manifestación, incremento, apertura, composición imprevista de diferencias, y nunca como bloqueo del deseo por la forma -que más bien promueve su extensión y su colectivización. Régimen en el que la constitución, las leyes y los procedimientos son instituciones forjadas por la vida popular, por las luchas sociales y la experiencia colectiva que de este modo es siempre autoinstitución. La noción de democracia que se invoca aquí nunca presupone la desconfianza de la potencia común, la inhibición por el miedo, ni la despoltización del cuerpo colectivo para su control.

La excedencia democrática lo es respecto de la república. O de otro modo: excedencia del poder constituyente respecto del poder constituido; excedencia del derecho en relación a la ley; excedencia de la vida por relación a la forma. El fondo del que las instituciones provienen es alternativamente instituyente y destituyente -y a veces lo es simultáneamente. Otra manera de designar esta dicotomía o esta inadecuación es con términos más antiguos y más clásicos en la filosofía política: *virtú* y fortuna. La fortuna a la vez amenaza y protege; constituye y destituye.

---

<sup>3</sup> Más bien, la historia que esas antiguas palabras comportan es la historia de un litigio. Ese litigio tiene por emblema la muerte de Sócrates -el “suicidado por la democracia”, se podría decir-, episodio que establece el comienzo mismo de la filosofía política y el motivo central de su interrogación originaria -¿cuál es la Ciudad en la que el filósofo no tiene por destino la cicuta?-, y de su tarea -pensar una sociedad en la que el filósofo pueda vivir como filósofo. Esa sociedad no será para los Antiguos la democracia, pues “filosofía” y “democracia” designan dos *bíoi*, dos formas de vida inconciliables e incompatibles: la vida sensible en la que se hallan capturados los más -*hoi polloì*-, y la forma de vida conducida por el pensamiento. Tal vez por ello desde entonces la desconfianza hacia ese régimen que llamamos democracia -considerado despótico por la gran filosofía, de Platón a Kant- ha tenido muy pocas excepciones entre los filósofos.

Todo ello equivale a decir que la política excede al Estado –el Estado no puede abarcar la política, ni el poder constituido desactivar el poder constituyente, ni la ley bloquear el deseo o la irrupción de derechos no previstos por ella. En términos de Negri: el poder constituyente siempre rehúye la integración completa al sistema constitucional: “*El poder constituyente es una fuerza que irrumpe, interrumpe y desquicia*”. No puede ser fundado, es plural y multidireccional, indeterminado. Existe pues una inadecuación entre las instituciones y el origen del que las instituciones provienen (la potencia instituyente). Esa “inadecuación” establece la temporalidad política –en sentido cronológico y kairológico.

Inscrito en esa inexorable inadecuación, en la actual experiencia latinoamericana el Estado se desmitifica –tanto en sentido negativo como positivo- y se presenta como un trabajo, como una indeterminación irreductible al Principio de Policía y como una disputa.

La cuestión democrática en Latinoamérica tiene su inscripción en el entre de política y Estado; en el entre de la institución y la potencia instituyente; del deseo y la ley. El Estado se determina como contrapoder instituido cuando es inmanente a los movimientos sociales y la vitalidad popular.

**Dos.** Para prosperar, la idea democrática así concebida deberá desmarcarse del idealismo que postula por principio del pensamiento una representación de cómo los ciudadanos deberían ser (racionales, virtuosos, solidarios, austeros, justos), y en cambio tomar en cuenta el poder de las pasiones sobre la vida humana. Despojada de este legado maquiaveliano, la democracia sería impotente y frágil, vulnerable en lo más hondo y destinada a ser una pura impotencia moralista. Sólo el poder es el límite del poder. Ello no significa decir que los individuos y las sociedades se hallan condenados a las pasiones tal y como irrumpen inmediatamente, ni que el realismo democrático sea convertible con la pura fuerza colectiva. Al contrario, esta perspectiva procura una idea *no sacrificial* de república<sup>4</sup>. En ella, el consenso no es pensado como anulación de las diferencias, ni la institución como supresión del conflicto, ni la libertad es el diezmo a pagar por la obtención de seguridad. Diferencia y consenso, conflicto e institución, libertad y seguridad permanecen términos inescindibles, abiertos a un trabajo del pensamiento y de las prácticas sociales.

**Tres.** Democracia como construcción de un poder popular y a la vez la irrupción del otro. Hospitalidad de lo minoritario y de lo raro. Posibilidad de tomar la palabra y de recuperar

---

<sup>4</sup>Según esta perspectiva, se trata de no contraponer las nociones de república (conjunto de instituciones que confieren una forma a la vida social) y democracia (palabra que designa el mundo de los deseos, pasiones y anhelos de los sectores populares), para más bien mostrar su implicancia mutua. En la actual discusión latinoamericana suele recurrirse a la república, al contrario, como palabra de orden y bloqueo de procesos de transformación social. La disputa de ese término invocará pues una proveniencia antigua que no la separa de los litigios sociales y un significado más propio que la rescata de la acepción vacía como solo imperio de la ley. No es otro que Montesquieu quien detecta la “ guerra oculta” que la institución republicana aloja en su interior.

de la alienación la potencia política y social que permite imaginar y realizar transformaciones: creación retórica, jurídica, económica, simbólica y social de condiciones que permiten la reunión de los cuerpos con lo que los cuerpos pueden –es decir de las inteligencias con su potencia de imaginar y de pensar.

**Cuatro.** Hay en las democracias y en las sociedades algo que no es instituyente ni destituyente, algo que es *impropio*. Se trata de un término que busca entrar en constelación con otros que en el pensamiento contemporáneo comienzan con un prefijo negativo, como lo “impersonal” -que emplea Simone Weil en su texto sobre *La persona y lo sagrado-*, lo “inhumano” -desarrollado por el último Lyotard en un libro de ensayos y conferencias que se llama precisamente así-, o la categoría de “no-sujeto de la política”, en la que trabaja el filósofo español Alberto Moreiras por relación al “pensamiento post-hegemónico”<sup>5</sup>.

“Lo impropio” procura nombrar algo que acompaña la aventura humana de lo que no disponemos. El pensamiento, el lenguaje, la memoria, en su núcleo involuntario están atravesados de impropiedades que los despoja de su carácter instrumental y disipa toda ilusión de dominio.

Lo impropio no es algo con lo que se pueda hacer algo; sólo es pasible de una lucidez que se obtiene en el arte, la política, el psicoanálisis, la filosofía, o se revela en personajes de la literatura como el Bartleby de Melville, o Jacob von Gunten de Robert Walzer. Impropio es lo común, lo que no es propiedad de nadie (que no equivale a decir que es propiedad de todos) y no podría ser objeto de apropiación, individual ni colectiva. Pero eso común no es algo que esté ya ahí, autoevidente y al alcance de todos. Es lo que resulta de una tarea, de una experiencia, a veces de una vida entera; siempre un descubrimiento, un hallazgo de lo que no se compone. Entiendo lo común no como una transparencia sino como una opacidad cuya revelación requiere la mediación de un trabajo. Ese fondo inapropiable, impropio, es lo que hace posible la comunidad -y si se quiere permite resignificar el comunismo- como construcción de la diferencia y como deseo de otros. Comunidad no se define tanto por lo que es propio de un colectivo humano, que conformaría así una homogeneidad, una anterioridad sustancial, una identidad, sino precisamente por una

---

<sup>5</sup> Lo impropio dialoga con lo que Alberto Moreiras llama “post-hegemonía”. Según él “la teoría de la hegemonía no coincide con el campo de lo político porque hay un límite a la invención política que debe también tenerse en cuenta, y ese límite queda fuera de los procesos de subjetivación... Llamo a la reflexión sobre ese límite post-hegemonía. La reflexión post-hegemónica no es por lo pronto una objeción, en mi versión, a la teoría de Laclau, sino sólo un suplemento crítico a ella... hay política más allá de la subjetivación, hay política más allá, o más acá, del sujeto de lo político”. De modo que “todo proceso de subjetivación -continúa- debe ser interrogado por aquello que omite, y que corresponde al rumor del no sujeto, al proceso sin sujeto ni fin que garantiza siempre de antemano la presencia de un demos no santificado por su propio principio, y en su asunción principal convertido en algo ya otro que demos: cabalmente, en agente de hegemonía, o de voluntad hegemónica”. Ver *Línea de sombra. El no sujeto de la política*, Palinodia, Santiago de Chile, 2006.

indeterminación y un no saber. La política se abre hacia declaraciones de igualdades y de libertades nuevas precisamente gracias a esa indeterminación; ese es el presupuesto de la frase “no sabemos lo que puede un pueblo”.

Lo impropio no es algo como una meta a lograr, ni encierra un carácter propositivo de ningún tipo, más bien pretende considerar una dimensión de la experiencia, tomarla en cuenta para -negativamente- evitar las instancias sacrificiales que se producen si no se lo hace. Probablemente los desastres del llamado comunismo real no son ajenos a una supresión de ese registro.

**Cinco.** En sus últimos textos Lyotard invocaba una resistencia y una atención a la deuda que toda alma contrajo con la indeterminación de la que nació, es decir, con el otro inhumano (no en sentido religioso sino anterior al lenguaje y a toda interpretación y dominio de sí). La intervención de la filosofía, de la escritura, del arte, se orienta -como “resistencia”- a testimoniar y preservar esta inhumanidad (algo “privado de habla, incapaz de mantenerse erguido, vacilante sobre los objetos de su interés, inepto para el cálculo de sus beneficios, insensible a la razón común...”) y plantear un “conflicto de las inhumanidades”. Si lo propio del hombre es estar habitado por lo inhumano -que en rigor no es algo “propio” sino más bien im-propio, *in-fans*, carencia de habla-, la violación de los derechos del hombre (la deshumanización social, económica, antropotécnica, biopolítica...) lo es tanto respecto de la humanidad del hombre como de lo inhumano que hay en él<sup>6</sup>. Los derechos inhumanos, derechos de lo inhumano (estrictamente “derechos del Otro” -lo Otro absoluto, inapropiable, constitutivo), desconocidos o destruidos por las derivas revolucionarias tanto como en las sociedades de la administración total, abren aquí un interrogante y una dimensión singular en las luchas por defensa de los derechos humanos cuya urgencia es creciente, en proporción al carácter creciente del “estado de excepción” que establece las condiciones para su violación irrestricta<sup>7</sup>.

No es posible hacer política desde el no sujeto ni desde lo inhumano ni desde lo impropio. Pero es necesario que la política como contienda por la hegemonía considere en sus prácticas lo no subjetivo en la vida colectiva y lo impropio [lo “transindividual”] en los seres humanos.

---

<sup>6</sup> Más que nadie (a excepción de la obra cinematográfica de Andrei Tarkovski), Pascal Quignard escruta en esa escritura transgénica tan particular (ni historia, ni ensayo, ni filosofía, ni literatura...) lo inapropiable que yace en el fondo del tiempo y en el fondo de los seres; lo impropio (aunque Quignard no usa la palabra) depositado en las vidas y en las cosas que las asedia, las vulnera y por eso de algún modo las salva. Como él mismo escribe, se trata en su trabajo de “una caza de lo perdido que conmueve el fondo del hombre”, de “la fiera que preexiste al hombre” y lo descentra de cualquier lugar de soberanía. Eso que los seres humanos cargan a su pesar y sin lo que no serían seres humanos.

<sup>7</sup> Lyotard, J.F. *Lo inhumano. Charlas sobre el tiempo*, Manantial, Buenos Aires, 1998.

**Seis.** La palabra democracia equivale a 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. Una institucionalidad, al mismo tiempo, que no se desentienda de lo impropio, del límite del sujeto que establece su heteronomía relativa y abre paso a su tragicidad. 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. Para ello es necesario construir las condiciones de irrupción conjunta de un poder popular y un intelecto general no sacrificiales, capaces hacer prosperar conquistas y de apropiarse de ellas; capaces de sostener una fuerza productiva de instituciones con las que proteger esas conquistas. La pregunta por la *transición* de la actual experiencia democrática latinoamericana no podrá reivindicar ninguna garantía de futuro, ni una condena al éxito, ni estamos como sociedad exentos de una restauración conservadora que desande todo o parte de lo andado. La *respuesta* a esa pregunta decisiva no es evidente, reclama un trabajo y una responsabilidad: dependerá de la capacidad de desentrañar el sentido de la experiencia acumulada y reimprimirle una orientación emancipatoria; dependerá de la transmisión que las generaciones sean capaces de prodigarse; dependerá de la capacidad de producir las rupturas que permitan la continuidad de un deseo popular de transformación; dependerá de tomar recaudos para no permitir que la historia de lo que el actual proceso latinoamericano significa la escriban los otros. Dependerá, en suma, de seguir explorando -sin sucumbir a la repetición, sin sucumbir al sacrificio de lo que no tiene palabra- la encrucijada de invención y memoria en la que la potencia transformadora de estos años encuentra su propio secreto.

Dicho esto, es posible definir un conjunto de tareas -no sólo endógenas a sus propias rutinas- que la filosofía emprende con las cosas y los dramas sociales en medio de los que se halla incurra. Mantener abierta la cuestión democrática es una de ellas, vale decir: proporcionar un lenguaje, una memoria y una inventiva a la ininterrumpida autoinstitución de la Ciudad, a la producción inmanente de instituciones que extienden y realizan una potencia colectiva compleja, abierta y nunca igual a sí misma; acuñar una filosofía de los derechos<sup>8</sup> -y no solo ni tanto una filosofía del derecho- a la vez que crear las condiciones de un “derecho a la filosofía” (en el que tanto insistiera Derrida y que involucra aspectos institucionales y políticas públicas concretas) a partir de una política de la filosofía que la concibe como bien común. Ese conjunto de tareas a las que quisiera brevemente referirme

<sup>8</sup> Para un análisis de la democracia en términos de derechos a partir de Spinoza, véanse los trabajos de Addo Férrez, C., “Pensar políticamente a Spinoza, para América Latina”, en AA.VV. *Spinoza e as Américas*, volumen 1, pp. 43-56; Torres, S., “Spinoza y el momento maquiaveliano latinoamericano”, en *Ibid.*, pp. 15-30; y Guimaraens, F., “Spinoza y la institución de los derechos y de la democracia”, en Abdo Ferez, C., Ottonello, R., y Cantisani, A., *La bifurcación entre pecado y delito. Crimen, justicia y filosofía política de la modernidad temprana*, Gorla, Buenos Aires, 2013, pp. 175-187.

-y que escojo ahora sin detrimento de otras- conciernen al lenguaje, a la igualdad y a lo común: las tres revelan una vinculación profunda pues cada una de ellas remite a las otras.

Un primer cometido de crítica filosófica tendrá por objeto lo que la filósofa brasileña Marilena Chaui llama el “discurso competente”, y la ideología meritocrática que entre los autores neoconservadores ha tenido una recurrente explicitación en la “metáfora del campo de carreras”, según la cual el Estado debe garantizar la igualdad de condiciones en todos los competidores -una misma línea de largada para todos, supresión de cualquier privilegio o ventaja, etc.-, en tanto que las diferencias que se produzcan en el curso de la carrera se deberán a cuestiones de sacrificio, inteligencia, talento, esfuerzo, en fin, mérito, y es justo que quienes alcancen antes el punto de llegada obtengan ventajas sobre el resto<sup>9</sup>. El pensamiento conservador a la base de la comprensión neoliberal que define a la democracia en términos de mercado, tiene su concepto cardinal en la idea de competencia, en la doble acepción de este término: la que representa la vida común como una carrera en la que se trata de aventajar a los demás; y la que delega las decisiones y el uso de la palabra en general en quienes son “competentes” para decidir y para hablar en virtud de su formación, su preparación, o por haber adquirido “competencias” para la ocupación de los lugares de poder.

Es necesario desentrañar el vínculo preciso -y paradójico- que el capitalismo contemporáneo traza entre la llamada “sociedad del conocimiento” (conforme la cual el conocimiento, convertido en una mercancía entre otras, se determina como una fuerza productiva de capital y el principal activo de las empresas), el discurso competente, la cultura de masas y la ideología de la comunicación total. La regla de interdicción que rige la ruta acotada del saber y el uso de la lengua es formulada por Marilena Chaui del siguiente modo: “no cualquiera puede decir cualquier cosa a cualquier otro en cualquier lugar y bajo cualquier circunstancia”<sup>11</sup>.

La experiencia latinoamericana como laboratorio democrático verifica una irrupción de movimientos sociales que confronta y en cierto modo desactiva el “discurso competente”, la retórica de la competencia explicitada en la “sociedad de la información”, donde el pensamiento y las ideas se hallan “fuera de lugar”; la ideología en la que se sustenta la retórica de la competencia es un progresismo tecnocrático conforme el cual nada -nada nuevo- podría o debería suceder; un progresismo, pues, inmune a los riesgos y las implicancias emancipatorias de un saber instituyente que pudiera “hacer un hueco” en el conocimiento instituido. El discurso competente -la delegación de las decisiones políticas en “especialis-

---

<sup>9</sup>Chaui, M., *Cultura e democracia. O discurso competente e outras falas*, Cortez Editora, San Pablo, 2006, pp. 15-26.

<sup>10</sup>Dubieli, H., *¿Qué es neoconservadurismo?*, Anthropos, Barcelona, 1993, pp. 77-78).

<sup>11</sup>Chaui, M., *op. cit.*, p. 153.

tas” y, en términos generales, la subordinación de la política a la economía- presupone un saber alienado de la vida colectiva, y su captura como propiedad privada e instrumento de dominación. Se trata de la destrucción misma del lacónico axioma spinozista de *Ética* II que constata la evidencia de que “el hombre piensa” (*homo cogitat*) y el desplazamiento del principio que afirma la comunidad del pensamiento, el pensamiento como lugar común, por el principio opuesto que afirma la incompetencia de los muchos y la competencia especializada de unos pocos. Es este uno de los núcleos de la despolitización neoliberal. En segundo lugar, lo que ocupa el centro del actual litigio político e intelectual en Latinoamérica es la cuestión de la igualdad (cuyo significado no es solo económico sino también filosófico, jurídico, sexual, simbólico y social). La cuestión de la igualdad es hoy, como en el pasado, convertible con la cuestión democrática.

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

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 a la vida en común de la jerarquía, la dominación, el desdén, el desconocimiento, la indiferencia o el destino en tanto efectos de la desigualdad.

Iguales no quiere decir lo mismo. 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 singu-

laridades 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. La igualdad, en efecto, permite que haya otros. La igualdad es el reino de los raros.

La comunidad del pensamiento (y, si nos fuera permitido acuñar este término, el “comunismo del conocimiento”), sin embargo, nada tiene que ver con una transparencia de los significados culturales, ni con la impugnación resentida de todo lo que no puede ser entendido por todos, y por todos de la misma manera. Esa ilusión de transparencia no sólo es imposible, es además indicio de una pulsión anti-intelectual reaccionaria muy antigua que bloquea la experimentación con la lengua, la vitalidad de las formas y la invención de nuevas prácticas.

La cuestión democrática no abreva en lo público sino en lo común. No es suficiente -aunque sí necesaria- la vigencia del estado de derecho (que estrictamente debiera llamarse vigencia de la ley) para su actualidad; más bien está en obra cuando se crean las condiciones materiales para la irrupción de nuevos derechos no previstos por la ley; cuando se activan acciones comunes y nociones comunes que no son nunca dadas sino siempre una construcción, una tarea, una investigación. Lo común -que es una composición inmanente- no equivale a ni se identifica con la opinión pública, que es una “formación” cuya causa suele ser externa, trascendente y privada.

Lo común no aspira a un mundo de la comunicación total. Diríamos que más bien, paradójicamente, se juega en la defensa de la plurilingua, en la generación de muchas “lenguas menores”, en la capacidad de resistir la imposición de una lengua única -o binaria-, que busca prosperar mediante la reducción de los significados sociales a una mínima expresión de pensamiento e imaginación –más simple: que busca prosperar mediante la reducción del habla al formato de los *media* (no solamente en la política, también en el arte, en la filosofía, en la universidad). Evitar la imposición de una lengua única es preservar el lugar de lenguajes extraños, no comunicativos, ni argumentativos, en la conversación latinoamericana de los seres humanos respecto de sí mismos.

La indisciplina de las lenguas aloja asimismo la pregunta por el lugar de la poesía en esa conversación. En épocas de particular intensidad política pareciera que los escritores pierden un cierto protagonismo (el protagonismo que tuvieron por ejemplo en los años 90), y en cambio ese protagonismo es adoptado por los llamados intelectuales. Pero más allá de

una “batalla cultural” por construir hegemonía y un “combate” por el sentido, es posible -y a mi entender necesario- relevar la existencia y a la vez afirmar la necesidad de una poética de la lengua pública (silencios, interrupciones, irrupciones, intrusiones gráficas que resisten la pronunciación y conmueven así la naturalización del sometimiento de género que reproduce la lengua; sentidos que son revelados por fuera del argumento y del concepto, gestualidades colectivas irreductibles a un desciframiento inmediato). Algo que no se reduce a una función puramente comunicativa, ni a una pragmática y ni siquiera a una semántica. Creo que allí debemos inscribir los sedimentos de experiencia común que expresan frases como “que se vayan todos”, “aparición con vida”, “nunca más” o “no matar”. Cuando hablamos de una poética en el centro de la lengua política, debemos advertir que es casi siempre involuntaria e irrumpe a máxima distancia de cualquier idealismo, es decir se piensa en una perspectiva de realismo sin más, que toma sus recaudos tanto frente al idealismo como frente al cinismo. El cinismo no es un correctivo del idealismo político sino su complemento, su igual. Una potencia maquiaveliana (no maquiavélica) de pensar lo público y de intervenir en su ámbito equidista del moralismo y del cinismo. Esa potencia deberá ser también potencia -pero potencia desmilitarizada- de la lengua.

El carácter comunitario o comunista del pensamiento es un derecho natural que permanece incólume en un régimen democrático –más aún, es el principio mismo de la democracia. Pero ello no equivale a afirmar una facticidad de ningún tipo. Lo que es común no es algo ya dado sino siempre una conquista del saber, del pensamiento, del arte y de la política; un trabajo, un anhelo, una opacidad; el objeto de una interrogación y de un deseo. Lo que está siempre ya dado es más bien la “opinión pública” –que Marx llamaba ideología y, antes, Spinoza llamó superstición: es decir, una elaboración del miedo que lo perpetúa y perpetúa el estado de cosas que lo genera. La no casual evocación de estos tres nombres -Maquiavelo, Spinoza, Marx- que dotan de una interlocución filosófica fecunda a la “intervención democrática” latinoamericana, remite a tres grandes tareas con las que se hallan asociados cada uno de ellos: la creación de una unidad donde antes no la había -el Príncipe capaz de precipitarla será necesariamente colectivo-; la desalienación de la potencia común para su extensión indeterminada e imprevisible -pues en rigor no sabemos lo que puede un cuerpo colectivo cuando recobra y ejerce su capacidad de afectar y ser afectado-; y la crítica del capitalismo, que lo revela como un puro efecto histórico despojado de universalidad y de necesidad.

Provenientes de la tradición realista, Maquiavelo, Spinoza, Marx son los nombres antiguos -seguramente no los únicos- en los que la circunstancia latinoamericana presente puede hallar aún inspiración filosófica -pues también aquí la filosofía sigue viva por haber dejado pasar el momento de su realización- para practicar y así acuñar un concepto de democracia no reducido a una pura universalidad abstracta sino motivado por una concreta

producción de nuevas igualdades y de libertades desconocidas, no exenta de la responsabilidad de en enfrentar viejos poderes y acendrados intereses.

Pero no se trata de una “aplicación” inmediata de Maquiavelo, Spinoza o Marx que considera sus filosofías como preconstituidas, concluidas y disponibles, ni de un anacronismo ingenuo que invoca sus ideas sin más como si el mundo no fuera otro, sino de un *trabajo* en ellos que revela su fecundidad para pensar lo que entrega el tiempo y desentrañar el sentido de sus conflictos, para entrar en la opacidad de lo que está más vivo, para acuñar un “realismo con rostro humano”- según la expresión de Norberto Bobbio- capaz de extender la duratio democrática, y para sostener una conversación sobre todas las cosas orientada por un anhelo de emancipación.