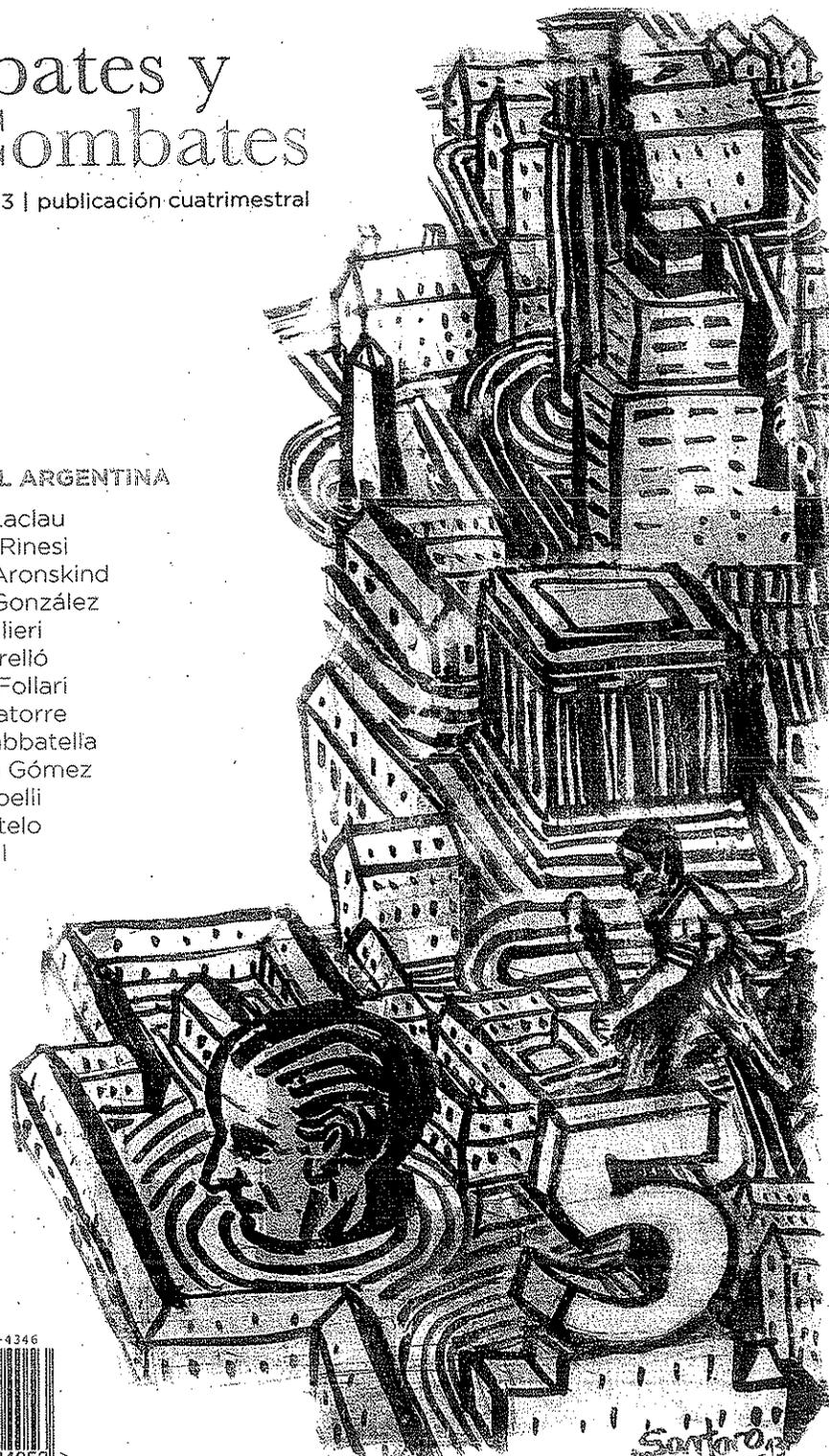


Debates y Combates

Nº 5 | Año 3 | publicación cuatrimestral

ESPECIAL ARGENTINA

Ernesto Laclau
Eduardo Rinesi
Ricardo Aronskind
Horacio González
Paula Biglieri
Gloria Perelló
Roberto Follari
Raul Dellatorre
Martín Sabbatella
Florencia Gómez
Darío Capelli
Laura Sotelo
Félix Weil



ISSN 1852-4346



vilización autónoma de las masas habría de llevar, a la corta o a la larga, a una burocratización que frenaría el proceso de transformación y lo sometería a las presiones inevitables del poder corporativo. Pero confiar en una movilización de masas sin objetivos políticos claros y previos también conduciría a un callejón sin salida: pasado un tiempo, las movilizaciones comenzarían a disgregarse y la acción de masas concluiría en la impotencia. Sólo la presencia combinada de autonomía y hegemonía puede ofrecer la perspectiva de un real avance en la ruta del progreso social. ■

DE LA DEMOCRACIA A LA DEMOCRATIZACIÓN: NOTAS PARA UNA AGENDA DE DISCUSIÓN FILOSÓFICO-POLÍTICA SOBRE LOS CAMBIOS EN LA ARGENTINA ACTUAL. A TRES DÉCADAS DE 1983

■ por Eduardo Rinesi

Eduardo Rinesi

Filósofo, doctor en Filosofía por la Universidad de San Pablo, Brasil. Ensayista. Rector de la Universidad Nacional de General Sarmiento (UNGS), Argentina.

Resumen

A treinta años del inicio del ciclo político abierto en la Argentina en 1983, se presentan acá distintos modos en los que a lo largo de este tiempo se pensó la democracia, y se señala la importancia del desplazamiento producido desde el privilegio de la cuestión de la libertad hacia el énfasis en el tema de los derechos. El mismo conlleva, se sugiere, un recentramiento del problema político y teórico del Estado, y obliga a formular una nueva agenda de cuestiones para la discusión conceptual sobre las transformaciones que se vienen operando en el país.

Palabras clave:

democracia, democratización, libertad, derechos, Estado

Abstract

Thirty years after the political cycle began in Argentina in 1983, we present the different ways of thinking about democracy during this time, and point out the importance of the shift that occurred from the privilege of the question of freedom to the emphasis on the subject of rights. It suggests that movement would entail a re-centering of the political and theoretical issue of the state, having to draw up a new agenda for a conceptual discussion over the transformations that are being performed in the country.

Key Words:

democracy, democratisation, freedom, rights, State

El trigésimo aniversario del inicio del ciclo político abierto en la Argentina en 1983 puede ser una ocasión adecuada para ensayar un balance crítico de los modos en los que la categoría teórico-política sin duda dominante en las formas en las que en los albores de ese ciclo tendíamos a conceptualizar los retos que enfrentábamos (la categoría, claro, de "democracia") ha seguido operando desde entonces en nuestras conversaciones, asumiendo a lo largo de estos años un conjunto cambiante de significados. Entre ellos, me gustaría acá destacar cuatro, que sugeriré que presidieron nuestros intercambios en otros tantos distintos y sucesivos momentos de todo este período. Así, propondré que en los 80 pensamos la democracia como una *utopía*, que en los 90 pensamos la democracia como una *rutina*, que en las agitadas jornadas de fin de 2001 la democracia se nos presentó más bien bajo la forma de un *espasmo*, y que desde hace ahora una década hablamos en realidad bastante menos de democracia que de *democratización*, entendiendo por eso no tanto un estado de cosas ni un tipo de sistema ni un modo del orden, sino más bien un movimiento o un *proceso*. Presentadas estas cuatro formas distintas de pensarse (estas cuatro formas en las que se pensó y se piensa, entre nosotros) la cuestión de la democracia, me gustaría comparar las que ocupan los dos extremos de la línea de tiempo que cubre estos treinta años, y extraer de ese cotejo algunas consecuencias teóricas que tal vez valga la pena comentar.

1. Desde el comienzo del fin de la dictadura, precipitada tras la derrota militar del régimen en la guerra del Atlántico Sur, la democracia empezó a avizorarse como una especie de contrafigura del régimen que se quería dejar atrás, como el nombre de una suerte de puerto de llegada de un camino que debía ser, quizás en primer lugar, de "reforma moral e intelectual" ("cultural", se decía), de revisión de los componentes autoritarios de una "cultura política" escasamente tolerante a la que obstinadamente se ponía en la base de los horrores de esa dictadura y de los infortunios del pasado argentino en general, y de construcción de unas instituciones (y de hábitos de valoración y de respeto a esas instituciones) que garantizaran, en cambio, la vida y la libertad a todo el mundo. La

tarea se sabía difícil y por eso asumía la figura de un camino, de un recorrido, de una "transición". Recuperada de los viejos arcones de la sociología de la modernización y el desarrollo, esta última palabra se usaba en esos años, en efecto, para indicar un movimiento de avance hacia un tipo de sociedad cuyo sistema institucional tendía a asumir, en las imágenes con las que de modo dominante se la representaba en los campos de la política y también de la academia, la forma que tenían los de los países del cuadrante noroeste del planeta. Que era la de una democracia representativa más que la de una democracia participativa: la de una democracia sostenida sobre un tipo de lazo vertical entre ciudadanos y representantes más que sobre el estímulo a formas activas de participación popular en los asuntos públicos. Porque de lo que se trataba no era de asegurar a los ciudadanos las condiciones para su involucramiento activo en la cosa pública, sino de garantizarles aquello que durante los años anteriores les había sido arrebatado del modo más flagrante: su libertad. La "utopía" democrática de los ochentas argentinos era una utopía liberal.

Que no despreciaba del todo, desde ya, la posibilidad de dejarse conmover por las razones de una democracia más dispuesta a hacer audibles los diversos tonos de la *vox populi*: de hecho, la tensión entre estas dos ideas de democracia fue la savia vital de algunos de los grandes debates de esos años. Pero sobre todo después de la Semana Santa de 1987, sobre todo después de aquel pedido del presidente Alfonsín, formulado desde el balcón de la Casa de Gobierno, de que los ciudadanos abandonaran la plaza a la que habían sido convocados y dejaran el manejo de la crisis política, militar e institucional que los había movilizado en manos sus representantes, la idea de una democracia popular terminó de ceder su lugar a la idea (por decir lo menos, problemática: pienso por ejemplo en la precisa indicación de Bernard Manin, en la apertura de su *Principes du gouvernement représentatif*, de que o bien hay democracia o bien hay representación) de que "democracia" era —vaya— *sinónimo* de representación. Que fue, por cierto, una vez aceptada y naturalizada, la idea que dominó también, ya sin rivales serios a la vista, la década siguiente, signada por los dos gobiernos de Carlos Menem, y que se terminó de consolidar con la firma del

pacto secreto que el propio Menem selló con su antecesor a fin de 1993. Este pacto secreto, por cierto, no dejaba de sintomatizar y de condensar, a una década exacta de iniciado el ciclo de la “transición”, el núcleo duro de ese clima de ideas que de ese modo terminaba de imponerse: el secreto (el secreto de ese pacto, el secreto —más en general— de todos los acuerdos políticos hechos a espaldas del pueblo al que quienes lo suscriben tienen la pretensión de representar) es el grado superior y la forma última de la separación entre dirigentes y dirigidos que resume la lógica de la representación. Desde entonces, la democracia que funcionó entre nosotros (por lo demás, digámoslo, razonablemente bien) se volvió un hábito, una costumbre, una rutina. Lejos del encanto que la palabra había tenido cuando de lo que se trataba era de dejar atrás la dictadura, ahora vino a significar apenas la vigencia de la ley, el ejercicio periódico del voto y muy pocas cosas más. Nos habituamos a que la democracia supusiera la afirmación de un hiato, que ya nadie se proponía sortear, entre la vida de los ciudadanos y la acción libre y descontrolada (en el sentido de lejana y a resguardo de cualquier dispositivo de control popular) de los gobernantes.

Hasta que todo eso saltó por los aires (ya el gobierno de Menem había sido sucedido por el de Fernando de la Rúa) en diciembre del año 2001. Mucho se podría decir (lo que se ha dicho hasta ahora no parece suficiente) sobre esos inquietos días argentinos. A los fines de estas reflexiones, importa apenas detenernos en el impacto que tuvieron sobre nuestros modos de pensar la cuestión que aquí nos interesa, que es la de la democracia. Porque hubo un pensamiento sobre la democracia en esos días que ahora recordamos. Una idea de democracia como irrupción espontánea (se insistió mucho sobre esta idea de la *espontaneidad*), como aparición intempestiva y libre de “la gente” en la escena pública, como “toma de la palabra” (el título del hermoso libro de Michel de Certeau fue evocado muchas veces en medio de aquellos ajetreos, como lo fue también la categoría de “acontecimiento”, a la que Alain Badiou había dado un ambicioso estatuto filosófico-político), como rajadura inesperada en el tiempo lineal (“policia”, digamos, à la Rancière) de las instituciones. Como crítica o rechazo de esas instituciones, como principio

sin principio (*an-arché*) de un orden diferente, autónomo, libre. Pero también (con un ligero matiz y en un segundo momento, apenas posterior) como auto-organización asamblearia del pueblo, como generación de mecanismos de participación de los ciudadanos en la gran discusión colectiva que ese estallido había inaugurado. Fue un momento interesante. Proliferaron, en las esquinas y en las plazas de la ciudad y del país, asambleas populares, vecinales, estudiantiles. Obreras, también, en muchas fábricas que habían sido abandonadas por sus dueños, cerrado sus puertas o fundido, y que eran “recuperadas” y puestas a funcionar nuevamente por sus trabajadores. Ciertamente es que, intenso y en varios sentidos fascinante, fue ése, también, un momento fugaz. Seguramente tenían razón los grandes liberales europeos del siglo XIX que observaron que una sociedad moderna no puede vivir en un estado de deliberación colectiva permanente, porque la gente tiene otras cosas que hacer y no puede —y no quiere— pasársela discutiendo todo el tiempo. Pero no es menos cierto que esa fugaz experiencia de generalización de los modos asamblearios de conversar dejó una enseñanza importante en la vida pública argentina, permitiendo recuperar una idea sobre la democracia que recogía su inspiración en aquella tradición “participativista” que efímeramente —como vimos— había iluminado los debates de los años de la “transición”, y dejando instalado en el imaginario común de los años que vendrían el dato novedoso de la existencia de una ciudadanía activa, movilizadora, protagónica, que quería ser tenida en cuenta, y a la que nadie, en adelante, podría dejar de oír.

Pues bien: a partir de 2003 esta historia que aquí estamos narrando da un giro inesperado y novedoso. Tanto que parece posible sugerir que la propia palabra “democracia” empezó a ser usada desde entonces (no tanto como desde entonces: más bien, desde que el proceso iniciado entonces se fue afirmando, revelando su lógica, dejando ver sus frutos y *forjando el “relato”* —como se dice— de sí mismo) con un significado bastante diferente a los tres que hasta aquí vinimos recorriendo. Que dejó de nombrar una utopía, como en los 80, una rutina, como en los 90, y un espasmo, como en 2001 y 2002, y que en realidad empezó a ser reemplazada, en los discursos políticos dominantes en la década siguiente, por

otra palabra, que de algún modo la contiene pero también la modifica, dándole una inflexión diferente y una nueva intensidad, que es la palabra "democratización". *Democratización*: no ya, entonces, el nombre del puerto de llegada de un proceso, sino el nombre del proceso mismo. Como si el "ción" de "transición" (ese "ción" que siempre designa un movimiento, un recorrido, un desarrollo) se hubiera desplazado desde esa palabra que indicaba —dijimos— el camino *hacia* esa meta que se veía en el horizonte y a la que se llamaba "democracia", a *la democracia misma*. Como si ahora esa democracia no fuera otra cosa que el proceso de su propia afirmación, de su propia realización, de su propia profundización. ¿Y en qué consiste ese proceso de profundización de la democracia? Pues en un movimiento de expansión —de ampliación, de universalización—, no ya de *libertades* (y ésta es sin duda una buena noticia: si en la Argentina hoy no estamos obsesionados por las libertades es porque las libertades rigen plenamente), sino de *derechos*. De universalización de derechos; es decir: de su plena *realización*, toda vez que los derechos, por definición (y a diferencia de lo que pasa con los privilegios o con las prerrogativas, y también con los deseos y con los intereses) son universales o no son. Pues bien: hoy en la Argentina se habla de *democratización* para nombrar ese proceso de realización plena de un vasto conjunto de derechos: de derechos civiles, económicos, sociales, políticos (y si quisiéramos precisar un poco más: matrimoniales, identitarios, educativos, laborales, previsionales) que va volviendo a nuestra sociedad, en el modo en el que hoy tendemos a pensar las cosas, cada vez más democrática. Porque, en efecto, hoy tendemos a pensar que una sociedad se vuelve tanto más democrática *no* (o no solo, o no primariamente) cuanto más liberales, pluralistas y tolerantes son la cultura política de los ciudadanos y las maneras de sus gobernantes, sino cuantos más derechos tiene todo el mundo asegurados. Doble desplazamiento, entonces: de la idea de la democracia como utopía o como puerto de llegada de un cierto movimiento a la idea de la democratización como el nombre mismo de ese movimiento, y del énfasis en la libertad al énfasis en los derechos.

2. Detengámonos ahora en esta última cuestión. En los

años 80, cuando recién salíamos de una dictadura feroz que había violado todas nuestras libertades y privilegiábamos la reconquista de esas libertades por encima de cualquier otro bien político que pudiera competir con ellas, el problema político, teórico, incluso filosófico de la libertad se volvió un eje fundamental de nuestras discusiones. Las ciencias sociales, cuyos desarrollos acompañaron muy de cerca, en esos años, los movimientos de la agenda colectiva y del proyecto político que mejor expresaba el ánimo general de la ciudadanía —que era el del gobierno radical—, fueron un campo propicio para el desarrollo de un conjunto de importantes querellas conceptuales, que en no pocas ocasiones elegían "ir a las fuentes" y acudir entonces, en busca de inspiración y de argumentos, a esas preciosas fuentes que eran y que son los textos mayores de las grandes tradiciones del pensamiento occidental. Así, la discusión —que recordábamos al comienzo— entre la idea de una democracia "representativa" y la idea de una democracia "participativa" se articulaba también bajo la forma de una discusión sobre los méritos relativos de las ideas de libertad "negativa" (o libertad "de") y de libertad "positiva" (o libertad "para"), y de hecho la revisión de las bibliografías clásicas en torno a estas cuestiones constituyó un capítulo fundamental de la agenda de nuestras ciencias sociales y políticas en aquellos años de la "transición" que ahora estamos recordando. Pregunto pues, y me pregunto: ¿estamos hoy haciendo un ejercicio semejante en relación con el concepto de "derecho" o de "derechos", que —si está bien lo que estamos proponiendo— ha venido a ocupar el lugar central que tenía el de "libertad" en aquellos, *nuestros años ochentas*? Yo creo que no, y creo también que deberíamos, y quiero decir dos palabras sobre esto.

Sobre la necesidad —quiero decir— de asumir el desafío de pensar con las más altas exigencias teóricas y filosóficas este problema fundamental de los *derechos*, que organiza hoy una zona importante de nuestros discursos políticos más interesantes, pero que al hacerlo nos plantea un conjunto de dilemas sobre los que es necesario detenernos a reflexionar. Apunto el primero, obvio y fundamental: ¿qué es un derecho? ¿Qué queremos decir cuando decimos que "tenemos un derecho" a algo? Que es algo que en general decimos —

vale la pena destacarlo— justo cuando *no* tenemos, de hecho, ese derecho: es raro que digamos que tenemos un derecho a algo cuando hemos llegado a naturalizarlo y a no pensarlo ya como tal. Estos problemas merecen, me parece, una reflexión teórica a la altura de la que en los “liberales” ochentas sostuvimos sobre la cuestión de la libertad, y que, como aquella, nos obligue a revisar los viejos textos de nuestras mejores tradiciones, a juzgar su actualidad y su interés, a dialogar con ellos para mejorarlos y para poder encarar, con su auxilio, *nuestros* propios desafíos. Por ejemplo (estoy proponiendo rápido una serie de temas para una agenda posible, y este punteo no pretende tener otro valor que ése): ¿qué pasa cuando, en un contexto de ampliación general de derechos, la expansión de alguno o algunos de ellos corre el riesgo de colisionar con la de otro u otros? No carecemos de ejemplos, en la Argentina contemporánea, de situaciones como ésta. O bien: ¿cómo pensar los derechos, no ya de aquellos hombres y mujeres que componen en un cierto momento una comunidad política determinada, sino de aquellos que *ya no la componen*, porque han muerto (sobre todo, aunque no únicamente, si —o cuando— han muerto víctimas de la violencia que los poderes de esa misma comunidad han descargado sobre ellos), o de aquellos que *todavía* no la componen, porque todavía no han nacido? Estos problemas me parecen de la mayor importancia teórica, política y ética, y están en el corazón de muchos de nuestros debates contemporáneos.

El primero que planteé no deja de ser relativamente banal, pero tampoco carece de importancia para pensar una situación política como la que hoy vive la Argentina. Me refiero a las situaciones en las que podemos encontrarnos ante la superposición o el choque entre dos derechos diferentes, eventualmente antagónicos. Es tema permanente de nuestras discusiones de café, en efecto, si el derecho de los ciudadanos a manifestarse y protestar de los modos más diversos (por ejemplo, utilizando el método, ampliamente generalizado desde mediados de la última década del siglo pasado, de cortar las calles de las ciudades o las rutas del país) debe privilegiarse por sobre el derecho que también tiene todo ciudadano de circular por el territorio nacional o de no llegar tarde a su trabajo, o si, por el contrario, es este último dere-

cho el que debe protegerse y preservarse, aun a costa de, para poder hacerlo, reducir si es necesario los alcances del primero. Del mismo modo, cabe preguntarse *qué derecho se debe, llegado el caso, privilegiar*, en una situación en la que el ejercicio, no ya —o no ya *solamente*— del viejo y fundamental derecho a huelga, sino también, a veces, de lo que empieza a conceptualizarse (y es una muy buena noticia que éste sea el caso: revela hasta qué punto cada vez contamos con mayor cantidad de posibilidades que nos representamos, y que la sociedad en su conjunto se representa, *como* derechos) como el “derecho a la capacitación” de, pongamos por caso, un docente primario, secundario o universitario, pudiera colisionar con el derecho de los estudiantes de ese docente a recibir las clases que él debería dejar de dar para poder participar del curso de capacitación en el que busca ejercer ese derecho a formarse que lo asiste. Por supuesto, ese dilema podría resolverse si el Estado, encargado de velar *tanto* por el derecho del docente a su formación *como* por el derecho de sus estudiantes a la suya, invirtiera dinero en contratar otro docente, *tan bueno como el anterior*, para reemplazarlo durante el tiempo que deba durar su ausencia al frente de su curso. ¿Pero qué pasaría si para hacer eso debiera alejar ese dinero de otros usos posibles que podría haberle dado, como el de atender el derecho de una familia a recibir una asignación, o el de un niño a recibir una computadora, o el de un joven a recibir una beca...? En un contexto de ampliación generalizada de derechos, el choque entre los movimientos de ampliación de unos y de otros es más o menos inevitable. Que sea éste uno de esos problemas que es bueno que una sociedad tenga no quiere decir que no sea un problema.

Las otras situaciones que planteaba son aún más exigentes desde el punto de vista conceptual, político y moral. No voy a referirme a la cuestión, sobre la que tanto se ha escrito y discutido, de la obligación que tienen (que tenemos) los vivos de *hacer justicia* a aquellos que ya han muerto, respetando y haciendo respetar los *derechos* que, incluso muertos (o mejor: *exactamente porque han muerto*), los asisten. En cambio, quiero decir unas palabras sobre la obligación que tienen (que tenemos) los vivos de hacer justicia *a los que todavía no nacieron*, pero que, incluso si todavía no nacieron (o mejor:

justo por eso) pueden y deben ser pensados como sujetos de un conjunto de derechos que es preciso respetar. Si ubicamos entre estos derechos el de contar con un planeta habitable (lo cual es otro modo de decir: si ubicamos entre estos derechos el derecho a la vida), nos situamos, muy notoriamente, en el corazón de uno de los **grandes debates de este tiempo**, en el mundo en general y en la Argentina en particular. Se trata del debate sobre los mecanismos menos cuidadosos de extracción de riquezas naturales de la tierra, debate que si en un cierto sentido es una discusión de —digamos— política económica, que supone entre otras cosas una reflexión sobre los mejores modos de inserción de países como el nuestro en el gran cuadro de los intercambios económicos mundiales, y que si en otro sentido puede plantearse como una discusión sobre la conveniencia del desarrollo contrapuesta a lo que ya se conceptualiza, muchas veces, como “derechos de la naturaleza” (no carece de interés este modo de plantear las cosas, que —en una vena “anti-occidentalista” que hoy empieza a ser recuperada de la mano de la reposición de la dignidad de muchas cosmovisiones alternativas a la que fue hegemónica entre nosotros durante muchos siglos, y que ha encontrado expresión formal, recientemente, en las Constituciones de Bolivia y Ecuador— postula a “la naturaleza” menos como un objeto de exploración científica y explotación económica que como un *sujeto* de necesidades, padecimientos y *derechos*: incluso hemos podido leer, en los diarios de estos días, que ya existen propuestas para constituir cortes judiciales que pudieran entender en las causas por violación de los derechos de este “sujeto” singular), en una tercera dirección —ésta que propongo— puede ser reconocida como una discusión sobre derechos, *no de “la naturaleza”, sino de los hombres*, aunque de los hombres que aún no comenzaron su jornada.

3. En esta agenda de problemas sobre los que me parece que tenemos que pensar, hay uno al que quiero dedicar algún espacio, que es el problema (lo vengo aludiendo de pasada) del Estado, en relación con el cual se ha producido entre nosotros un cambio decisivo. Me refiero a que en los años de la “transición”, en la medida en que el acento de nuestras reflexiones estaba puesto en el tema de la liber-

tad, y en que pensábamos esa libertad sobre el trasfondo del recuerdo todavía fresco de los modos de funcionamiento del Estado terrorista que tratábamos de dejar atrás (en la medida, en otras palabras, en que teníamos buenos motivos para hacer del Estado el más serio de los enemigos reales o por lo menos potenciales de esas libertades que queríamos conquistar), nuestro pensamiento tendió a tener, en general, un fuerte componente antiestatalista. En efecto, el Estado se nos presentaba en general, en esos años, como estando inevitablemente del lado de las cosas malas de la vida y de la historia, porque constituía una probada amenaza a nuestra autonomía y nuestra libertad. Hoy, en cambio, cuando el eje de nuestras preocupaciones se ha desplazado de esa obsesión casi excluyente por la libertad a la militancia por la ampliación y generalización de los derechos, el Estado (un Estado democrático, desde ya, pero no mínimo ni ausente, sino fuerte y activo) se nos representa más bien, y con razón, como una condición y como un garante de esos derechos que queremos ver expandidos y universalizados. Por supuesto, no se trata de abrazar esta idea sin precauciones, ni de desplazarnos de un antiestatalismo ingenuo a un estatalismo simétricamente candoroso, como si Marx y toda una larga tradición de pensamientos críticos, emancipatorios y progresistas no nos hubieran enseñado todo lo que tenemos que saber sobre las formas de dominación y explotación del hombre por el hombre que los Estados sirven para garantizar y para reproducir. Lo que sí hemos aprendido en la Argentina, y por cierto que dolorosamente, es que fuera del Estado o más allá de él lo que solemos encontrar no es la libertad ni la autonomía finalmente realizadas, ni el poder constituyente de la multitud ni las potencias plenamente desplegadas de “la gente” ni el pueblo idéntico a sí mismo ni la comunidad reencontrada por fin con su destino ni el individuo libre de todas sus cadenas, sino las formas más tremendas de la pobreza, la marginación y la falta de derechos. Hay derechos porque hay Estado, y ése es un tema sobre el que hoy nuestras ciencias sociales tienen que ayudarnos a pensar.

Voy a volver sobre este asunto, pero antes quiero decir dos palabras sobre otro, que ya mencioné: el de la libertad. Porque no quiero sugerir que ese problema, tan presente —

dije— en los años de la inmediata posdictadura, haya desaparecido de un plumazo de nuestras reflexiones ni de nuestras preocupaciones. No lo ha hecho. Pero cuando aparece en ellas lo hace, me parece, doblemente transformado. Primero, porque muchas conquistas que veinticinco o treinta años atrás seguramente habríamos tematizado *como libertades* se nos (re)presentan hoy, más bien, *como derechos*.

Quiero decir: que hoy no tendemos a decir, por ejemplo, “somos *libres de* (‘libertad de’: libertad negativa o ‘liberal’) las coerciones que nos impedían casarnos con quien nos diera la gana”, sino a decir “tenemos *el derecho a* casarnos con quien nos dé la gana”. Ni tampoco tendemos a decir “somos *libres para* (‘libertad para’: libertad positiva o ‘democrática’) votar a los 16”, sino a decir “tenemos *el derecho a* votar a los 16”. O sea: posibilidades, capacidades o competencias que en otro contexto podrían haber sido pensadas *como libertades* arrancadas de las garras del Estado, en *este* contexto —en el que muchas veces fue el propio gobierno de ese Estado el que las promovió o hasta las impuso: voy a volver también sobre esto— se nos aparecen como *derechos* que ese Estado garantiza. Segundo, porque allí donde todavía seguimos pensando en términos de libertad o libertades, como a menudo hacemos, ya no lo hacemos en los términos “liberales” de aquella “libertad negativa” (o libertad “moderna” o “de los modernos”: o libertad “de”) ni en los términos “democráticos” de aquella “libertad positiva” (o libertad “antigua” o “de los antiguos”: o libertad “para”), sino más bien en los términos (que, de nuevo, nos invitan a volver sobre algunos grandes textos de la historia de la filosofía política) de una idea de libertad que, con Quentin Skinner, podemos llamar “republicana”, y que es la que nos permite pensar dos cosas. Una: que nadie puede ser libre en una comunidad que no lo es. Y dos: que una comunidad se vuelve libre (de otra comunidad, de una potencia imperial, de un ejército invasor, de la banca internacional o de lo que fuera) por medio del Estado en el que se organiza y que la representa.

4. Nos interesa esa calificación de “republicana” que Skinner da al tipo de libertad (que él estudia en un puñado de autores olvidados —“neo-romanos”, los llama— de la Ingle-

terra de la primera mitad del siglo XVII) por referencia a la cual podemos pensar la que tiende a afirmarse entre nosotros, porque es el mismo que corresponde dar también a la idea, que veníamos de presentar, del Estado como garante de esa libertad y de los derechos de sus ciudadanos. Y nos interesa especialmente subrayar el carácter republicano de este pensamiento en un contexto en el que, como ocurre hoy en los debates públicos (e incluso académicos) que tienen lugar en la Argentina y en toda la región, esta palabra y esta tradición vienen siendo bastante arbitrariamente apropiadas por los exponentes de una representación de la política, de la libertad y de los derechos de la que lo menos que podemos decir es que es fuertemente reactiva al conjunto de orientaciones que venimos describiendo, y en particular al tipo de ampliación (o a la vocación garantista que impulsa hoy, entre nosotros, la ampliación) de la presencia y de las funciones del Estado. Estamos aquí, sin duda, ante un problema, y no lo solucionaríamos si intentáramos determinar cuál es el significado “correcto” o “verdadero” de una palabra tan constitutivamente polisémica como “república”, que por cierto ha sido utilizada en muchos sentidos diferentes, y a veces francamente contrapuestos, a lo largo de los siglos. Pero tampoco tenemos motivos para resignarnos a aceptar que el único sentido en que nosotros mismos podamos emplearla en nuestras discusiones sea el que viene dado por la perspectiva estrechamente ideológica desde la que hoy se la utiliza para impugnar los interesantes ensayos de democratización social y política que vienen realizando los gobiernos a los que, por contraposición, la mayoría de los *soi-disants* republicanos sudamericanos designan despectivamente como “populistas”. Al contrario: aunque no es éste el lugar para desarrollar esta discusión, que excede los propósitos de esta nota (y que en cambio desplegué con más cuidado en una anterior colaboración mía en esta revista), creo que puede sostenerse que no hay ninguna contradicción de principio, ninguna contradicción lógica, entre lo que por lo menos una importante tradición nombra cuando habla —como aquí estamos hablando— de “república” y lo que puede designarse (si sólo se retira de la palabra su frecuente tono despreciativo y denigratorio) como “populismo”. Y no sólo eso, sino también dos cosas

más. Una: que puede postularse, como por cierto lo ha hecho una larga tradición que, dicho rápido, se extiende por lo menos entre Aristóteles y Montesquieu, la existencia de un tipo teórico específico de república (la república popular, o democrática) que corresponde a lo que podemos pensar bajo la forma de esta convergencia. Y dos: que ése es exactamente el tipo de república que hoy tiende a afirmarse entre nosotros.

En efecto, si tenemos razón al señalar que lo que caracteriza al actual ciclo político argentino es su dimensión progresiva o, por así decir, su carácter de movimiento expansivo o ampliatorio, su forma de camino ascendente, de tendencia, de desarrollo o de proceso, y si tenemos razón también al afirmar que lo que en ese proceso de expansión o desarrollo va creciendo o avanzando, se va desplegando y universalizando, no es otra cosa que un conjunto de derechos de los ciudadanos (si tenemos razón —en otras palabras— al decir que ese movimiento que hoy vemos desplegarse en la Argentina puede ser descrito como un movimiento de transformación de una serie de prerrogativas o de privilegios de unos pocos en un conjunto de facultades o capacidades o posibilidades de todos), lo que ahora podemos agregar es que lo que se va configurando a medida que se afirma este proceso es una república cada vez más democrática. Que es *república* porque se organiza en torno a una *cosa pública*, a la afirmación y a la defensa de un espacio compartido, de un campo común. Que es además el *tipo* de república que nos interesa (¿diremos, citando nuevamente a Skinner, “tumultuosa” por oposición a “serena”, “conflictivista” por oposición a “consensualista”, *florentina* —en fin— por oposición a *veneciana*?), porque es una que no ignora ni finge ignorar que esa “cosa pública” es una cosa peliaguda, que ese “espacio compartido” está transido por las contradicciones y los antagonismos, que ese “campo común” es un “campo...” *de batalla*. Y que es democrática (y no aristocrática, que es el otro modelo de república que conocemos, y que más de cuatro —por lo que puede oírse y leerse todo el tiempo— añoran y prefieren) porque, en la medida en que va avanzando en la realización plena del conjunto de derechos que va consiguiendo universalizar, va haciendo de todo el *demos*, de todo el pueblo, su sujeto.

Lo cual por supuesto les resulta a los otros, a los miem-

bros de las minorías cuyos privilegios empiezan a dejar de serlo en virtud de su transformación en derechos (que lo son también, en tanto que derechos, de todos los demás), insoportable. A mí me parece que resulta necesario pensar esta sensación de cosa insoportable, inaguantable, de padecimiento tremendo que tiene para muchos individuos de (o a los que les gusta identificarse con) los sectores más privilegiados de nuestra sociedad este proceso de democratización al que estamos asistiendo si queremos entender algo del tremendo *odio* que este proceso, y los principales responsables de estar impulsándolo con tanta fuerza, despiertan en esos sectores sociales. ¿Qué es —nos lo hemos preguntado muchas veces: esta pregunta forma parte de nuestras conversaciones y de nuestras indignaciones cotidianas— lo que los enoja tanto? ¿Qué es lo que les molesta, lo que los fastidia, lo que los enloquece así? ¿Cuál es la causa de tanta tirria, de tanta y (nos suele parecer) tan injustificada animadversión? ¿Acaso no están ganando más plata que nunca? ¿Acaso hacían tan buenos negocios (esta pregunta suele formar parte del argumento que sobre este punto acostumbran desplegar la presidenta y muchos otros funcionarios del gobierno nacional) antes del vigoroso proceso de reconstrucción del tejido social, de recuperación del poder de compra de los sectores populares y de consecuente dinamización del ciclo económico cuyos resultados son tan perceptibles como manifiestamente convenientes para una gran cantidad de los sujetos que más airadamente protestan hoy contra las medidas del gobierno? ¿Acaso en estos años no hemos “ganado todos”? ¿Por qué entonces el enojo? ¿Por qué el odio? *Pues justamente por eso*: porque en ese “haber ganado todos”, en ese estar —*todos*— ganando en bienestar, en riqueza, en oportunidades y *en derechos*, lo que va desapareciendo es algo que a los sectores privilegiados les resulta más importante todavía que la propia riqueza o el propio éxito económico: lo que va desapareciendo es su *distinción* respecto de los demás. La transformación de los privilegios en derechos es desesperante para los privilegiados, porque diluye su propia condición de tales, sin la cual ya no saben bien qué son.

Durante los intensos y peliagudos meses del año 2008 dominados por el conflicto entre el gobierno nacional y las

corporaciones patronales camperas, el ex vicepresidente de la Nación Carlos "Chacho" Álvarez invirtió el célebre *dictum* del fallecido Juan Carlos Pugliese para afirmar que, en el asunto de las retenciones, "Les hablamos con el bolsillo y nos respondieron con el corazón". La humorada es buena, porque lo que está hoy en la base de la fuerte reacción que despierta el gobierno kirchnerista en vastos sectores sociales, políticos y culturales no es tanto el cálculo económico de los costos y los beneficios que para ellos mismos pueden tener las políticas de un gobierno que en un cierto sentido no hace más que intentar beneficiarlos, sino un elemento mucho más emotivo, mucho más —como se dice— "visceral", de rechazo a un espíritu igualitarista que, de triunfar, cancelaría la cesura entre hijos y entenados sobre las que se sostiene la legitimidad del funcionamiento de una sociedad hecha de diferencia y exclusión. Nunca se insistirá demasiado sobre esto: a los ricos no les interesa tanto el dinero como la diferencia, y es esa diferencia la que está en peligro, la que corre el riesgo de diluirse o de desvanecerse, a partir de la expansión de una política de universalización de derechos, es decir —en muchos y muy crecientes planos—: de realización de la igualdad. Contra esa posibilidad levantan los tradicionales sectores del privilegio las murallas segregacionistas tras las que quieren verse protegidos de la "avanzada" que perciben sobre ellos; contra esa posibilidad agitan banderas de desobediencia y sedición *que constituyen la negación misma del espíritu republicano que vociferan*; contra esa posibilidad desobedecen a los poderes del Estado, violan las leyes del Estado, cuestionan la legitimidad misma de un Estado al que sólo reconocen cuando es para hacer negocios a su sombra y a su amparo, pero al que empiezan a desconocer y hasta a desafiar cuando se convierte, como empieza a convertirse hoy, en el instrumento de la mano del cual, en el marco del cual y gracias al cual una creciente cantidad de ciudadanos, reconocidos en su condición de tales y —como tales— de *iguales a todos los demás*, pueden empezar a gozar de un conjunto cada vez más amplio de derechos.

5. De ese vasto conjunto de derechos, hay lo que podemos llamar un "subconjunto" sobre el que me parece conve-

niente decir, casi al pasar y como una apostilla rápida (pero porque es un subconjunto de derechos que tiene la mayor importancia para este gobierno y para la caracterización de todo este ciclo político que acaba de cumplir diez años), unas muy pocas palabras. Me refiero, claro, a los llamados "Derechos Humanos" y al modo mismo de caracterizarlos, de saber qué decimos cuando usamos esa expresión. Para introducir la cuestión (que también describe, si no me engaño, una evolución histórica que se recorta sobre esta otra que aquí he intentado presentar), permítaseme empezar por el final. En el acto realizado en la Plaza de Mayo el 24 de marzo de este año, los principales dirigentes de los organismos de defensa y promoción de los Derechos Humanos del país leyeron, como es costumbre, un documento en el que se pronunciaron sobre el estado de la cuestión por la que vienen militando loablemente desde hace muchos años, y dijeron, en el tramo final de esa lectura, que la Argentina de hoy tiene muchos más derechos, y que "hay que ir por más" derechos todavía. Esa declaración es muy interesante, y yo querría detenerme en ella para preguntarme si acaso no estamos asistiendo, de la mano de estas transformaciones que vengo comentando, a un cambio fundamental en el modo de pensarse la cuestión misma de los derechos humanos, e incluso en la caracterización de qué cosa es lo "humano" como calificación o determinación, en esa fórmula, en esa expresión, de los derechos que son adjetivados de ese modo. Porque, en efecto, no parece inadecuado recordar, en el marco del recorrido que hemos propuesto más arriba, que en aquellos primeros años del ciclo de la "transición", cuando dominaba nuestras discusiones el clima fuertemente antiestatalista propio del espíritu liberal con el que salíamos todos de la dictadura, los derechos que se calificaban como "humanos" eran un conjunto *mínimo* de derechos (los derechos a la vida, a la libertad, a la integridad, a la identidad) que habían sido sistemáticamente violados por un Estado que, justo en virtud de esa violación o de ese atropello, los definía (digamos: "por la negativa") *como* "humanos". Los derechos *humanos*, en efecto, eran aquellos que habían sido violados por el Estado.

En cambio, hoy podemos apreciar el sugerente movimiento por el cual los propios organismos que bregan por

la vigencia de los Derechos Humanos en el país piensan esos derechos como un conjunto en expansión, y esa expansión como una expansión motorizada y garantizada por el propio Estado, y cómo el adjetivo "humanos" va dejando de aludir a ese conjunto mínimo de derechos que todo hombre, en tanto que hombre, debería ver garantizados frente a los atropellos del Estado (y que en el modo más frecuente de pensarlos era el Estado el que, *al violarlos*, definía "hacia atrás", negativamente —digamos—, como "humanos": como si entre la humanidad y el Estado hubiera una oposición o un antagonismo de principio), para pasar a aludir al horizonte amplio, tendencialmente universal, de todos los derechos de los que todos los hombres, *de los que todos los ciudadanos de ese Estado*, tienen que poder gozar. De todos los derechos cuya distribución *todavía* no es plenamente igualitaria. Dije más arriba que en general hablamos de que una cierta cosa es un "derecho", de que *tenemos* un "derecho" a algo cuando (cuando y *porque*), *de hecho*, no lo tenemos. *Es esa falta, siempre, la que define a un derecho como tal*, o por lo menos la que nos lleva a postularlo *como* ese derecho que decimos que tenemos (es decir, que no tenemos: que tenemos que tener), y eso vale también para este específico grupo de derechos que calificamos como "humanos". La diferencia que estoy intentando presentar es que lo que en los años "liberales" de la "transición" tendía a pensarse de modo excluyente como derechos humanos eran esos que en un cierto momento o ciclo de tiempo preciso en el pasado *habían sido negados*, conculcados, por el Estado Terrorista, mientras que estos que hoy tienden a pensarse *también* como derechos "humanos" (también: porque es necesario seguir pensando —y de hecho se lo sigue haciendo— los derechos que el Estado, a través de sus distintas dependencias, sigue vulnerando) son aquellos que *todavía* no han alcanzado a todos, aquellos por los que *todavía* hay que seguir luchando. Creo que no estaría mal decir que nos hemos desplazado, así, de una idea de lo "humano" como piso a una idea de lo "humano" como techo. O incluso —si quisiéramos poner estos debates en los términos de las grandes categorías filosófico-políticas en los que puede resultar de interés encuadrarlos—: que si hace 30 años la pregunta por los derechos humanos era entre nosotros una pregunta por la *liber-*

tad, hoy es una pregunta por la *igualdad*. En el medio, lo que ha cambiado, como queda dicho, es la representación sobre el lugar, las funciones y las responsabilidades del Estado.

6. De manera que el Estado aparece hoy, en muchas de nuestras representaciones y en los discursos políticos —estoy sugiriendo— más interesantes (pero no necesariamente, estoy diciendo también, en nuestras discusiones académicas ni en nuestros programas de lecturas, *a los que tenemos que incorporar estas problemáticas si queremos ponerlos en sintonía con las importantes transformaciones a las que estamos asistiendo*), tanto como un garante de nuestros derechos ciudadanos cuanto como una condición de nuestra soberanía nacional. En otras palabras: que el Estado se nos aparece hoy, y que tenemos que poder pensarlo con la seriedad y la sutileza necesarias, no ya —como lo pensamos durante mucho tiempo— como un enemigo de las luchas políticas por la emancipación, *sino como un momento fundamental en esas luchas*. En esos términos ha planteado el asunto, recientemente, Jorge Alemán, cuyo argumento me gustaría resumir muy brevemente. El pensamiento emancipatorio clásico — escribe Alemán— ha confiado siempre en un sujeto objetiva y teleológicamente revolucionario que en su marcha hacia su realización debía conquistar su libertad a expensas del Estado. Por su parte, el pensamiento emancipatorio actual (el de Rancière, el de Badiou, el de Negri) sacude la pesadez de los sistemas anteriores, pero no deja de hacerlo en los términos de una apuesta por una práctica capaz de interrumpir la lógica "policial" de las instituciones, a las que sigue poniendo como estando del lado de las cosas malas de la vida. En cambio, dice Alemán, hoy surge de América Latina la novedosa posibilidad de pensar que el Estado puede ser un instrumento positivo en las luchas por la transformación de la sociedad y la ampliación de las libertades y de los derechos. Una verdad tanto mayor cuanto que muchas veces esas luchas no son las que desarrolla un sujeto o un conjunto de sujetos "sociales" *exteriores* a ese Estado, sino la que lleva adelante un grupo político lúcido y activo (eventualmente hasta bastante alejado, hasta bastante *separado*, de esos sujetos sociales cuya libertad, autonomía y derechos busca promover)

desde la cima misma de ese aparato de Estado que conduce.

A esto último (que es en efecto un fenómeno interesantísimo que hay que poner en la agenda de nuestras discusiones teóricas y filosóficas sobre este momento suramericano), es a lo que suele llamarse, con una categoría prestada pero no por ello menos pertinente ni menos sugestiva, *jacobinismo*. Que es un componente de los movimientos populares de nuestro país y de nuestra región casi desde el comienzo mismo de su vida independiente, y que no deja de constituir una de las muy señaladas notas de los movimientos de tipo *populista* que jalonan una parte fundamental de nuestra historia más reciente y que ciertamente —con los matices y modulaciones del caso, o de *los casos*— caracterizan este momento histórico que aquí estamos tratando de pensar. No es éste el tema de esta nota, que por otro lado ya tiene que ir encontrando su final, pero sí es conveniente anotar en este rápido punteo (vuelvo a decirlo: casi un listado de temas posibles en la agenda teórica que tenemos que ser capaces de construir si queremos ponernos a la altura de los desafíos conceptuales que esta hora tan interesante nos propone) que si los populismos han sido y vienen siendo, en la historia moderna de nuestro país y de nuestra región, la principal vía de democratización de nuestras sociedades y de nuestros sistemas políticos, esos procesos “populistas” de democratización (desde los que usamos siempre como referencias clásicas: el cardenismo, el yrigoyenismo, el varguismo, el peronismo, hasta los que hoy dominan y enriquecen la escena regional) se han desarrollado muchas veces menos por la capacidad de tal o cual sector social de actuar —digamos: “de abajo a arriba”— en pos de la defensa de sus intereses o de sus derechos que por la energía y la eficacia del gesto “estatalista” de promover —“de arriba a abajo”— esos derechos cuya generalización entre todos los ciudadanos de un país vuelve a éste una comunidad más democrática y más justa.

Por supuesto —ya lo dije—, nada de esto debería llevarnos a abrazar sin ninguna reflexión un estatalismo acrítico, ni a olvidar todo lo que las mejores tradiciones liberales, socialistas y emancipatorias nos han enseñado sobre el modo en que el aparato del Estado sirve *siempre* a la reproducción de relaciones de opresión y explotación entre los hombres. Sa-

bemos de sobra, en efecto, que el Estado es una maquinaria compleja y llena de tensiones y que la lucha por la vigencia de todos los derechos debe darse al mismo tiempo en diferentes planos y registros, y es una evidencia que podemos recoger de la simple lectura de los diarios que *al mismo tiempo* que determinadas oficinas o dependencias del Estado (de los distintos niveles del Estado) están empeñadas hoy en garantizar el ejercicio efectivo de un conjunto de derechos por parte de los ciudadanos, otros sectores de ese mismo, complejo, espeso aparato del Estado siguen reproduciendo, amparados en la relativa opacidad que rodea su funcionamiento, formas de violación sistemática de los derechos humanos más elementales *de esos mismos ciudadanos* con métodos que recuerdan demasiado los de las peores dictaduras. Por eso, la militancia en favor de los derechos humanos debe hoy transitar por distintos andariveles: debe incluir la denuncia de (y la activa lucha contra) los atropellos de la condición humana que se siguen cometiendo en algunas instituciones del Estado que no han abandonado enteramente (por no decir que a veces no parecen haber siquiera revisado) las más inaceptables formas de trato sobre las personas, *al mismo tiempo que debe estar preparada para acompañar los desempeños de otras zonas o dependencias de ese mismo Estado* ostensiblemente empeñadas en la tarea de ampliar el campo de los derechos de los ciudadanos. No deja de ser interesante, como verificación de la gran complejidad que tiene este problema, que hoy, en estos mismos días que corren, sea desde el interior e incluso desde la cima del aparato del Estado (no sólo desde ahí, pero *también y muy visiblemente desde ahí*) que se viene librando una importante batalla —que es sin duda una de las más importantes batallas que se libran hoy entre nosotros— contra lo que se ha definido como la “violencia institucional” que *desde otras áreas o pliegues de ese mismo Estado* se sigue ejerciendo contra los derechos más básicos de los ciudadanos que sufren los arbitrios de la justicia, la ferocidad de la policía o la violencia de las instituciones penitenciarias.

Es que el Estado, como sabemos bien, no es un mecanismo unitario ni un conjunto de dispositivos coherentes y trabados en el empeño común por la realización de un mismo conjunto de objetivos. Antes bien, es una amalgama comple-

ja de instituciones con historias, objetivos, ideologías, formas de organización y de gobierno muy distintas, con grados de transparencia y de exposición al escrutinio democrático de la ciudadanía, o al control de otras áreas o zonas u oficinas del propio aparato del Estado, también muy diferentes, con formas de selección, entrenamiento y promoción de su personal muy desiguales. Ni el entusiasmo anti-autoritario de nuestras ciencias sociales y políticas de los años de la “transición”, ni el arrebató liberista que las ganó también a ellas en la última década del siglo pasado, ni el frenesí “societalista” que acompañó las movilizaciones populares que dieron cierre a todo un ciclo político en el país entre fin de 2001 y comienzos del año siguiente fueron terrenos apropiados para el desarrollo de teorías del Estado provistas de los matices y de la complejidad con la que debe contar la que hoy nos permita pensar estos problemas. Que hoy, más que nunca, tenemos que pensar, y sobre los que hoy, más que nunca, es preciso actuar. Porque —como me hacía ver días pasados mi amiga Lara Carvajal— el mejor discurso sobre los derechos puede terminar girando penosamente en el vacío si no va acompañado por una acción firme que permita al Estado encargado de velar por ellos liberarse de los impulsos, las rutinas y los intereses que, actuando a menudo entre sus propios pliegues, lo aleja con demasiada frecuencia de esa obligación. Porque, por ejemplo, no habrá para los jóvenes de los sectores populares argentinos efectivo derecho a la vida y al futuro si el gobierno del Estado no logra disolver, dentro de su propio cuerpo, los bastante más que “restos” de la cultura autoritaria que gobierna muchas de sus instituciones, así como su complicidad con las más variadas formas de la ilegalidad y aun del crimen. Porque —otro ejemplo— no habrá para esos mismos jóvenes —ni para ninguno— efectivo derecho a la educación si los prejuicios, las costumbres o la escasa disposición a revisarse de los miembros de la corporación profesoral responsable de garantizarlo los lleva a confundir ese derecho con el mucho más módico derecho a “entrar”, apenas, a unas instituciones que en muchos casos apenas logran (o apenas se proponen) fracasar con ellos y devolverlos, frustrados y humillados, a sus casas, después de haberles dado (se dirán, y eso acaso los conforte,

les haga pensar que “hicieron lo posible”) *su oportunidad.*

No: hay que ser más exigentes que eso, tenemos que ser más exigentes que eso en la necesaria reflexión que todavía nos debemos, cuyos grandes temas y motivos aquí he tratado, apenas, de esbozar, y que debe comprometer los mejores esfuerzos conceptuales e investigativos de nuestras ciencias sociales y de nuestra filosofía política. De nuestras ciencias sociales, que hoy tienen que ayudarnos a pensar la dinámica efectiva que asumen estos procesos de democratización de nuestra vida colectiva, no en el plano general de los discursos más sistemáticos, más estructurados y más audibles, sino en el del funcionamiento material de las instituciones en las que las diferentes dimensiones de esa vida colectiva se despliegan. Y de nuestra filosofía política, a la que tenemos que volver a recurrir (como lo hicimos, no siempre bien, en los ochentas de la “transición”, como no volvimos a hacerlo —más que muy de tanto en tanto— desde entonces) para pensar los grandes desafíos de nuestro vivir común, que una gran cantidad de obras contemporáneas del mayor interés pueden ayudarnos a entender mejor. Pienso en los desarrollos actuales de la teoría de la justicia en obras como la de Martha Nussbaum o la de Judith Butler, o en la obstinación con la que Jacques Rancière sigue dándole vueltas al tema fundamental sobre el que —bien vistas las cosas— giraron estas reflexiones, y sobre el que nos obliga a pensar esta hora que atraviesan el país y la región: el de la igualdad. Me parece que éstos son los problemas teóricos, filosóficos y políticos que importa discutir hoy entre nosotros: el de los derechos, motivo central de los discursos y de las prácticas de nuestros gobiernos, el de la igualdad, horizonte último de nuestras reflexiones y de nuestra militancia, y el del Estado, que es hoy la materia, el objeto, y en buena medida el escenario, de las luchas necesarias para verla realizada. ■