

JORGE DOTTI



Hay ocasiones en las que es preciso mirar retrospectivamente una obra, interrogarla, establecer con ella tensos diálogos. Es preciso hacerlo, sobre todo, con aquellas obras que por alguna razón despiertan admiración o inquietud, con esas intervenciones intelectuales que tienen algo para decir más allá de la consistencia y corrección que pueda, a priori, atribuírseles. Para muchos de los que nos hemos formado en la carrera de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA, para muchos de los que, además, nos interesamos por ese objeto siempre esquivo que es la política y sus relaciones con la filosofía, los escritos y las clases de Jorge Dotti resultan una referencia ineludible.

Durante varios meses intentamos producir un encuentro que, por razones varias –que remiten, es preciso decirlo, a derivas personales, horarios cruzados, compromisos nuestros asumidos con anterioridad como otros del propio profesor–, nos resultó imposible concretar. Acordamos entonces con Dotti enviarle una serie de preguntas sobre las que veníamos trabajando intensamente, a propósito de la lectura y discusión de su obra. Bajo esta perspectiva confiábamos en que el corpus de preguntas que habíamos armado suscitara otro tipo de conversación, quizás no tan directa pero no por ello menos rica.

Creemos haber acertado: el texto que ofrecemos a los lectores a continuación, resultado de esta singular entrevista, está llamado a ser, por la generosa profundidad con la que ha trabajado el profesor, motivo de intensas reflexiones entre nosotros. No podemos más que agradecerle a Jorge Dotti el tiempo que le ha dedicado a responder cada una de nuestras preguntas –que sabemos ha sido mucho– y la severidad con que supo abordarlas. También agradecemos a nuestro colega y amigo Rodrigo Páez Canosa su colaboración en el armado de algunas de las preguntas.

En tiempos en los que no cesa de circular la falsa moneda del cinismo y la displiencia temperada, esta entrevista es para nosotros uno de los extraños modos que puede tomar el aliento y la confianza en la palabra.

I. Marcas y huellas

- El río sin orillas: **Carl Schmitt en Argentina comienza con una cita de "Tita" Merello: "yo no creo en los hombres, creo en los libros". Pensando en su formación intelectual, ¿en cuáles libros ha creído, y en cuáles sigue creyendo?**

- **Jorge Dotti:** Mi doble condición de argentino (*de omnibus dubitans*) y de adicto a –y menesteroso de– la filosofía me autoriza a contestar con otra pregunta: ¿qué quiere decir "creer"? Lo interpreto como referido a aquellos libros que sigo considerando significativos en mi formación filosófica; entonces, y prescindiendo de los clásicos (sería banal por obvio mencionar algunas obras clave de Hegel, Kant, Hobbes, Rousseau, Marx, los llamados "reaccionarios", Schmitt) y dejando de lado a muchos intérpretes y comentaristas, de los que he recabado mucho, quiero recordar a Lucio Colletti (a cuyos escritos sumo mis vivencias durante sus lecciones romanas), porque representó para mí, en un momento particularmente formativo, un modelo de actitud interpretativa y ética en la lectura filosófica, un cómo posicionarse existencialmente ante los textos. Frente a esta experiencia personal decisiva, las cuestiones de contenido respecto de cualquier cuerpo de pensamiento son –dicho con precaución y a la vez cierto desparpajo– *secundarias*, aun cuando estén imbricadas en el *modo* de leer, o sea en la *decisión* por hacerlo.

En las variaciones de mis juicios y evaluaciones de tales o cuales aspectos de los pensamientos estudiados (tanto de los autores clásicos, como de sus intérpretes)

y en la incorporación o desplazamiento de otros, me he mantenido fiel a esa fe o creencia adquirida hace tantos años. Dicho con la máxima seriedad: lo que importa es la liturgia.

- **La cita de Tita Merello a la que hicimos alusión parece tener un sentido específico en su libro de Schmitt, que Silvia Schwarzböck ha subrayado inteligentemente¹. Pero también puede leerse como una confesión acerca del modo en que un intelectual interviene políticamente. En este sentido: ¿Qué momento de su obra considera que tiene o tuvo mayor intensidad política? ¿Cuál fue escrito con mayor voluntad de intervención política?**

- Decidirme por utilizar una frase de Merello que le oí por radio (pienso, además, que es de su coletto) me presentó el desafío de arriesgarme a un gesto populista para introducir un texto que –creo y espero– dista de serlo. De aquí la prescindencia del sobrenombre identificatorio (lateralmente, no dejó de divertirme pensar que algunos podrían tomarla por una pensadora italiana poco conocida entre nosotros). Pero sobre todo –y esto es lo fundamental– mi convencimiento de la admirable fuerza *filosófica* de la frase misma, con la cual me identifiqué plenamente, por cuestiones íntimas de mi personalidad y por otras algo más públicas de mi distanciamiento intelectual respecto de las premisas básicas (y de numerosas inferencias) de las filosofías *progresistas*, en la variedad de sus formulaciones y de sus decantaciones ideológicas, que suelen *creer en los hombres*.

Como es habitual en ella, Silvia Schwarzböck vió con claridad la importancia que, en el tramado conceptual de la cosa (o sea: en el núcleo duro de todo pensamiento en torno a pensamientos), yo le atribuyo a la potestad constructiva del discurso, pues es sólo a partir del ejercicio de leer y escribir que podemos trazar distinciones y conexiones fructíferas entre esas dos dimensiones de los autores estudiados (vida y pensamiento, o como se las quisiera categorizar) que son siempre el resultado de construirlas ejerciendo nuestra soberanía interpretativa, y que, por ser tales (nuestros *constructa*), nos permiten –y nos ponen ante la *responsabilidad* de ensayar comprensiones de las mismas y de sus articulaciones recíprocas que escapen a ingenuidades ontológicas (un referente *real* a elegir entre el actor distinto del pensador, reducido, éste, a travestimiento de lo que se revela en las conductas de aquél; o el filósofo en su pureza, desvinculado de cómo pueda haber actuado en circunstancias más o menos tangenciales a las ideas); que eviten reduccionismos dogmáticos (el *auténtico* Schmitt es...); y sobre todo que no recurran a intentos de salvataje (estas ideas son buenas, pero estas acciones son malas) mediante amputaciones y zurcidos hermeneúticos que remedan las prácticas quirúrgicas del doctor Hermann Schneider (el personaje de Peter Lorre en *Arsenic and Old Lace*) o –para ser más actual– las de su sucedáneo, el doctor Nick Riviera (en *Los Simpsons*). Volviendo a Schwarzböck, comparto (y agradezco) la fórmula que utiliza: *pensar con...*, para que una recepción sea fructífera. Obviamente ligado a todo esto está la cuestión de la

intervención política de un intelectual de nuestro *métier*.

Entiendo que ella consiste –ante todo y quizás exclusivamente si acentuamos la condición de *intelectual*– en lo que piensa y publica, o sea en la performatividad política que tiene un texto filosófico sobre lo político: escribirlo/difundirlo es una *acción* (aunque, obviamente, no solamente esto, sino también un ejercicio de comprensión crítica, conceptualización, escritura, etc. sometido y sometible a parámetros no expresa ni inmediatamente políticos). La intención de su autor puede ser meramente descriptivo-informativa (tal o cual pensaron esto o aquello sobre la república o la dictadura o..., etc.); pero –suponiendo que pueda escribirse con tanta asepsia– la carga pragmática es inevitable y produce una –digamos– perlocución específicamente práctica. *Velis nolis*.

Exponer filosóficamente una idea política es proponerla y/o disponerla como instancia de inspiración a una acción política (a partir de su aceptación total o parcial, o de su rechazo total o parcial). En este sentido, la politicidad inherente al texto de filosofía política se acentúa cuando la ilocutoriedad práctica es expresa y clara, en el texto-madre y en las disquisiciones, complementaciones y desarrollos polémicos que suscita. Pero no deja de estar presente aun cuando no haya sido buscada. Leer/escribir sobre un discurso político en una clave hermeneútica intencionalmente ajena a la de éste es una despolitización paradójicamente política; quiero decir: una lectura/escritura exclusivamente informativa –animada por un propósito sólo gnoseológico– de un discurso filosófico de corte intencionalmente político (una

fuentes clásica y comentarios que mantienen el espíritu intervencionista de la misma) o buscadamente sólo metapolítico (algún comentario prescindente, que no intenta nada más que esclarecer con frialdad analítica la doctrina), es una forma peculiar de politizarse a pesar de sí mismo, de posicionarse existencialmente –en la misma lectura/escritura– ante ese destino del que no escapamos. Nos lo recordará la manera como será receptado. Este convencimiento es un arcaísmo moderno, del que no me libero.

Ahora bien, cabe precisar lo siguiente. Por un lado, la efectividad práctica de las ideas políticas que el intelectual expone no tiene por qué responder a, o coincidir con, el sentido y las intenciones que él les atribuye. Por otro, la politicidad de un pensamiento o de una creación artística en cualquiera de sus figuras no queda acotada al género “filosofía práctica” o “arte político” (teatro, cine, etc.) y similares, sino que recorre todos los discursos y productos, y resulta visualizable en función de las condiciones de su recepción. (Permítaseme una acotación ligada a esto último: además que por los textos clásicos de la filosofía política, las obras expresamente del género, siento particular atracción por la politicidad de la metafísica y la teología occidentales modernas, y –aunque con mucho más precauciones– por la de algunos productos estéticos no *aparentalmente* políticos).

Las consideraciones precedentes no agotan la cuestión. A las vicisitudes del texto de un intelectual dedicado a la filosofía como elemento privilegiado de su intervención política, debemos agregar otra *dimensión* que personalmente rechazo,

pero que –o precisamente porque– es fuertemente *operativa*: la de la figura pública que un intelectual de la filosofía arma consigo mismo a través de conductas más o menos publicitadas en un espacio que deviene así una suerte de campo de prueba o evaluación judicativa de lo divulgado escrituralmente. En lo que hace a esta dimensión, juzgo que participar en los medios de comunicación esteriliza el momento estrictamente filosófico del pensamiento y banaliza o achata toda intención divulgativa que busque mantenerse fiel a lo que –arcaica y extemporáneamente– llamaría el *espíritu* y el rigor de nuestra vocación-profesión, la cual conlleva un determinado sistema de circulación de sus propuestas conceptuales. En este sentido, creo que sólo la forma *escritural/lectural* de nuestra producción goza de un privilegio absoluto, porque es la única que se somete a la *temporalidad lenta* de la reflexión filosófica, al *tempus hermeneútico* de ese lector que –anacrónica y distópicamente respecto de la *post-moglobalización*– ficcionalizo como implícito en nuestros textos.

Por último, está también la intervención política del intelectual como militante, ciudadano participativo, figura pública, miembro de una institución estatal legislativa o ejecutiva; o sea, esa praxis que responde ya sea a las intenciones de su actor, ya sea a su aceptación de ciertas pautas colectivas más o menos coactivas (como el calendario electoral), ya sea a la politicidad inevitable de lo humano, inclusive cuando conscientemente se la evite. En consecuencia, si hablamos de la actuación política de un intelectual en lo relativo a esta dimensión del tema, debemos

considerar que la validez de su identidad como tal –que sobrecalifica su condición de mero ciudadano– depende de que sea (u opere como) el mediador entre lo universal y lo particular, esto es: que decida su conducta como un intento de realizar la mediación entre los principios e ideales (sobre los cuales piensa filosóficamente) y las exigencias de la situación concreta en la que interviene. Sólo que, en este caso, debemos ser precavidos en nuestros juicios: ninguna acción responde unívocamente al respaldo doctrinario de la filosofía política que su actor invoca; ninguna filosofía política se concretiza en un único tipo de acciones. Ser humano es habitar el espacio de la mediación y este hiato entre concepto y caso, idea y acción, vuelve poco convincentes categorías –y conexas imputaciones– como las de incoherencia de las conductas con los postulados básicos, contradictoriedad pragmática, infidelidad en el accionar concreto respecto de las premisas teóricas abstractas, y similares. En lo relativo a mis trabajos, diría que la intervención política entendida fundamentalmente como producción escritural, y, por ende, abierta y sometida a esta forma de mediación cuyo primer momento es la interpretación de textos filosóficos, recorre casi todas las cosas publicadas (aunque en algunas, como ciertos trabajos sobre gnoseología, conforma un trasfondo no-dicho). En algunos casos más directamente y en otros de manera menos directa, lo que he publicado está todo modulado en conformidad a las –por así decir– exigencias de elaboración que me impone mi visión de la disciplina a la que creo y quiero pertenecer, a lo largo de una visión de las cosas secuencialmente deudora de

los distintos contextos históricos en que me he encontrado, de las circunstancias personales vividas, de tonos culturales más amplios, de contingencias y equívocos; en fin... Para ser menos difuso, podría recordar un momento muy filo-iluminista en los prolegómenos y los comienzos de la democracia, y, en mayor o menor antítesis, mi *decisionismo* levemente convulsivo (apologético de un difunto como el Estado; modernamente antimoderno en la crítica teológico-política de la *hybris* racionalista; moderadamente vanguardista al reivindicar hoy a los *reaccionarios*; etc.), pues ello me permite distanciarme de la realidad posmoderna. (Breve catálogo de algunos de sus rasgos salientes: la violencia irrestricta y la praxis terrorista que el internacionalismo comparte con sus enemigos absolutos; la peligrosa antipoliticidad del universalismo moral-judicialista; la irresponsabilidad del mesianismo *light y/o* del reverdecido movimientismo revolucionario, en las versiones neocaudillesca, multitudista, vétero-clasista u otras; la degradación cultural y política fogueada por la insufrible hegemonía cultural de la imagen y de lo espectacular, en el registro mediático, pero no solamente en él; las oleadas-tsunami del populismo y del neoliberalismo, con sus entrecruzamientos y afinidades en las teorías y en las prácticas; etc.) O sea, me permite una melancólica y polémica distancia respecto de esa consuetudine de manifestaciones de una realidad cada vez más ajena.

En función de todo lo anterior, no podría destacar –si respeto los motivos invocados en la pregunta final de este segundo punto– ninguna de mis publicaciones; pero, como obra colectiva, destacaría

Deus Mortalis, y –en lo estrictamente personal– la mole cartácea sobre Schmitt entre nosotros, por ser un ejemplo (por demás *voluminoso*, en el sentido más literal) de mi actitud fiel a la políticamente activa pasividad sacerdotal que Hegel describía a la filosofía y a mi pesimismo idiosincrático, magra *saggesse* del último tramo de un recorrido.

- Uno de los núcleos esenciales de su producción intelectual remite a la figura de la recepción de ... (ya Kant, ya Schmitt) en Argentina. Sin embargo, en su trabajo sobre este último, implícitamente se sostiene que la historia de las ideas es un capítulo de la filosofía, en la medida en que toda época se define por la metafísica que la sustenta. Esta perspectiva, de algún modo, autoriza enormemente la voz del filósofo, ya que sólo él es capaz de detentar este saber. No obstante ello, esta autorización, ¿no supone una concepción demasiado irónica de la historia, en el sentido de que ella no sería más que el derrotero en que las personas, por razones políticas en minúscula, pocas veces están a la altura de los libros?

- Esta cuestión se liga a la desconfianza que me despierta la siempre viva alma empirista de los historiadores. Por una parte, es sensato que un historiador no peque contra los mandatos que ella le impone, pues esto sería ceder frente a las tentaciones de la ficción literaria en aquellos aspectos en los cuales ésta no debe tener cabida, si es que el género *storia rerum gestarum* tiene sentido. Los pro-

blemas empiezan a aparecer cuando la actitud reverencial ante el “dato”, que puede sostenerse en alguna forma de positivismo (aunque esto sea casi una rareza hoy, cuando las posiciones científicas son más sutiles), se complementa con un gesto historicizante omniabarcativo (*todo es histórico*) y este cruce da por resultado una tendencia al imperialismo materialista, una paneconomicización de los eventos históricos, elevada a una suerte de sentido común del historiador.

En la corporación historiográfica, los historiadores que se ocupan de las ideas me resultan los más inmunizados al respecto. Pero, ¿cuál es el antídoto que suelen administrarse? El que conlleva una comprensión más adecuada del fenómeno estudiado en la medida en que se atiende a las *ideas* en su concretización histórica como factor no menos importante que los otros, los presuntamente *materiales*, y con ellos diversamente articulado. Una ampliación de la mirada. A mi entender, en cambio, lo específicamente histórico de las conductas humanas concierne a la dimensión práctica, lo cual conlleva, en el estudioso, la atención, reflexión y evaluación a partir de nociones como libertad, responsabilidad, acción y demás, propias de lo ético y lo teológico-político. Sólo hay historia de lo humano; lo demás es cronología. La historia es un saber intrínsecamente metafísico, pues, en tanto ejercicio de hermeneusis, la pluralidad que somete a la mediación judicial (entre lo particular en su especificidad y lo universal no determinante) es un conjunto de representaciones de impronta práctica, en sentido amplio, y no un saber empírico. Para ser más preciso: es en el dinamismo dis-

cursivo de las representaciones continuamente juzgadas (por la *Urteilskraft* del historiador) que adquiere su significación el momento considerado estrictamente empírico (lo que pasó o no pasó, etc.), insuprimible, pues es el que distingue la historia de la ficción y confiere lo que habitualmente se llama "verdad histórica". Desde esta perspectiva (dogmática, lo reconozco), las figuras y representaciones del discurso que suelen considerarse "ideas" en sentido estricto son objeto histórico por excelencia.

Como condensación de mi posición apolo-gética de la filosofía ustedes señalan, con razón, la fórmula "filosofía de la historia de las ideas", que ahora encuentro un poco desviante, porque abre la posibilidad de entenderla como una "filosofía de la historia" de las ideas, cuando de lo que se trata es de acentuar la reflexión filosófica como eje estructurante de los estudios de "historia de las ideas". Mi reivindicación de lo filosófico en cualquier consideración del arraigo de las ideas (producto y objeto del filosofar) en las condiciones y contextos existenciales de sus pensadores, receptores, actores, y en toda la variedad de concretizaciones discursivas, efectos prácticos, decantaciones culturales, y configuraciones institucionales, entonces, presu-pone dos niveles de consideraciones.

Uno que conviene no menear, por banal y porque, debo reconocerlo, puede ser definido como una pauta *metodológica* (!), para peor obvia: quien estudia la historia de las ideas, debe conocer las ideas en profundidad. ¿Qué puede llegar a elaborar quien tematiza las ideas políticas de tal o cual período y figuras de la historia, si no conoce la densidad filosófica de las doctri-

nas, cuerpos ideológicos y principios metafísicos que sostienen tales ideas, si no reflexiona sobre la filosofía política a la que ellas pertenecen en virtud de su identidad conceptual?

Pero la cuestión significativa no es obviamente la de disponer de un instrumento cognoscitivo para entender la historia, sino la de la metafísica que confiere una identidad epocal al momento presencial de tal o cual cuerpo de filosofemas, generalmente improntado por una visión política (si se quiere: religiosa, ética, moral, política, jurídica, antropológica) y finalizado a determinar una praxis. Pintémoslo con brocha gorda: no hay nada más *concreto y presencial* (participativo, encarnado, realizado, efectivizado) que una idea abstracta, una *Form*; no hay nada más *ideal* (metafísico, teológico-político, conceptual, discursivo) que un momento o fenómeno histórico. De aquí lo que Schmitt consideraba la analogía estructural entre la visión político-jurídica que una época tiene de sí misma (y a la luz de la cual organiza su existencia) y la teología/metafísica que elabora la expresión más clara del carácter distintivo de la misma. Éste es el objeto de meditación del filósofo de la historia de las ideas; o sea, en su núcleo, el de la filosofía sin más, ya que mentar la historicidad de la misma es –o me suena– pleonástico.

¿Les parece que puede haber ironía en todo esto? ¿Qué son los hombres si no los libros que hablan de ellos?

- Por otra parte, entendemos que su trabajo sobre la recepción de estos pensadores lo ha colocado en una situación que

usted parece compartir con otros intelectuales argentinos, esto es, en la situación del traductor-interpretador. Así, su lectura del Juicio a las Juntas como un acto de excepcionalidad por el cual se funda un nuevo orden, sus reiteradas aclaraciones en torno a las indebidas interpretaciones de la última dictadura militar en clave decisionista, y su lectura sobre la interpretación schmittiana de Hobbes en 1937-38 (en el número 1 de *Deus mortalís*) parecen ser ejemplos concretos de este procedimiento. En este sentido, ¿qué papel juegan en esta tarea, según usted, las indicaciones implícitas, las metáforas, alegorías, y las interpolaciones históricas, que dejan tras de sí indicaciones preciosas acerca de cómo debe ser leída una obra? Y, atendiendo a los dos primeros ejemplos que señalamos, ¿cree que existe alguna especificidad o cuidado en el hecho de traducir lo universal en la Argentina?

- Todo traductor tiene que ser, ante todo, intérprete. No es una cuestión de "conocer" –en el uso vulgar o estándar del término– los dos idiomas, aspecto sobre el cual no cabe siquiera discutir. La complejidad es otra, en cualquier texto, y los filósofos tienen la suya propia, pero aun la traducción más banal es un problema filosófico profundo, que se entrecruza con el literario poético (nunca ausente, inclusive de las obras filosóficas). De todos modos, es frente a cualquier documento de envergadura cultural que la traducción tiene como principal punto de llegada conformar una interpretación (la traducción), que el bilingüe ofrece a su espacio público y que sus lectores también elaboran a par-

tir de la versión en el propio idioma. En el lector-intérprete se repite la situación del primer traductor en términos cronológicos, a partir de lo que éste (desarrollada su tarea, más ardua) le proporciona: una superficie lexical en el propio idioma, la cual es como esa enigmática cortina (recuerden la observación schmittiana) en el dibujo de la *title-page* de *Leviathan*: oculta el arcano de la cosa. Tanto el primer lector-traductor, como los sucesivos (que se benefician o se perjudican con la labor del primero), son todos *primeros* traductores y cada uno de ellos se encuentra en una situación existencial determinada e irrepetible, todo lo cual vuelve a cada traducción un evento único.

Exageradamente podríamos ejemplificar con términos filosóficos de los cuales es relativamente sencillo dar su equivalente en español: en el universo hegeliano, tomemos *Wirklichkeit*, que suele traducirse como "realidad", "efectividad". Pero el significado de estos significantes remite a un universo de discurso, y la tarea de quien traduce la obra hegeliana (no sólo quien figura como traductor en las indicaciones de la edición, sino –más mediata- también todos sus lectores) debe resultar de un trabajo de producción de un conjunto armónico en el que la totalidad de situaciones similares encuentra una versión en lengua de la traducción que busque respetar la coherencia (o incoherencia) que ese mismo traductor encuentra en la versión original. Todo el sistema de elementos que menciona la pregunta son esenciales para este proceso repetitivo y en cada caso creativo: cada traducción es una interpretación de tales indicaciones, sin que tengan por qué

coincidir entre sí las diversas versiones ensayadas.

Para ampliar el panorama, pienso en otro tipo de ejemplos. Tomemos una obra que está entre las (sí no es *la*) que más recordaría si estuviera en la estúpida situación hipotetizada por todo periodista cultural, feliz de serlo (¿sí usted estuviera solo en una isla...?), y en la cual nada sería más angustiante que tener uno o mil libros a mano. Me refiero a *Moby Dick*. El archifamoso comienzo del primer capítulo: “*Call me Ishmael*”. Pezzoni opta por “Pueden ustedes llamarme Ismael”. No me gusta nada su elección, pues se pierde –a mi entender– un motivo vertebrador. El personaje de Melville impone al lector (sin fórmulas de cortesía irónicas: estamos en la violencia del origen, cuestión sería como pocas) el gesto fundacional por excelencia: la prohibición de bucear en el pasado, cortar la genealogía, pues se está comenzando desde la nada. El referente bíblico es demasiado ilustrativo: el personaje lleva el nombre de un hijo bastardo de Abraham (de cuya estéril esposa es sierva la madre de Ismael), y en su destino interviene oportunamente Dios (dos veces lo protegen los ángeles en el desierto). Al lanzarse a la infinitud, Ismael de Melville está cerrando su pasado marcado por el Viejo Testamento y va a iniciar, a la luz del Nuevo, un largo derrotero de aprendizaje hasta un *renacimiento* que adquiere la dimensión de un evento novotestamentario, romántico-idealista (según la imagen que Melville tiene del *deutschen Idealismus*) y panteísta. El derrotero expiatorio de la tripulación acontece en los espacios por excelencia de la Modernidad: el de un Estado en miniatura y en el de la

infinitud que los primeros modernos vivencian existencialmente (y no meramente teorizan a partir de lo que están predispuestos a encontrar en los cielos), es decir, en el infinito oceánico. Y es en esta infinitud real que tiene lugar el renacer de Ismael. En su magna novela, Melville nos pone ante el significado profundo del agua bautismal redentora y, por ende, de la relación entre la antigua y la nueva Alianza, entre una visión mesiánica y otra cristológica, entre la utopía y el orden estatal, sin que al mismo tiempo estas polaridades dejen de estar surcadas de dudas y contradicciones (son imperfectas: mera ensoñación desde la cofa; terror paralizante en las cubiertas). ¿Cuál es el verdadero bautismo, el del rito pagano a cargo de legislador original Ahab y su orden despótico, vicario del mal, o el de la presencia de lo trascendente como restaurador del buen orden mediante una intervención milagrosa y transparente (sobrevivir gracias a un ataúd: *renacer* de la tumba)? En el estado de naturaleza acuoso, los leviatanes se han concentrado en los veleros que lo surcan: las vicisitudes del *Pequod* nos van llevando al corazón de la teología política, al milagro del nacimiento (el misterio de la Encarnación; la dignificación de los humanos como representantes del mismo acto, sin distinciones, diferencias ni marcas selectivas; la instauración de estatalidad como gesto que seculariza tal *instante excepcional*, modelándose a partir del paradigma eclesiológico cristiano). No es ahora el momento para observar que, cuando Arendt cita a Agustín con referencia a esta cuestión de lo milagrosamente nuevo, es leída como profunda e innovadora; cuando

se recuerda a Schmitt, el último gran pensador de la teología política, el argumento es juzgado sospechoso y se aconseja o se da a entender que debe ser leído con muchas precauciones.

Me he extendido demasiado. Mejor concluyamos con el ejemplo de la traducción-traslación. Frente al drama anticipado y abierto por el *Call me Ishmael*, la traducción de un intelectual meritorio como Pezzoni suena hasta kitsch. Valverde, en cambio, es simple y adecuado en su españolidad (“Llamadme Ismael”). Para hispanoparlantes al sur del Río Grande, y más aún para argentinos, suena obvio un seco “Llámenme Ismael”. El ejemplo melvilleano da una versión literariamente sosegada y de algún modo enerva la politicidad de la cuestión planteada en la pregunta. Pero vale para pensar la complejidad de situaciones donde una o varias instancias universales (esas “ideas” de las que venimos hablando) estructuran el sentido de los motivos que componen el *texto* en cuestión, a la luz de la decisión del actor (traductor-intérprete), y el *contexto* existencial donde acontece precisamente el acto decisionista: *traducción-interpretación*. Que sea en la Argentina no cambia lo esencial; simplemente es un acto contextualizado con las marcas de unicidad propias de nuestras situaciones y actores. (El último término de la frase anterior aumentó mi incontinencia logorreica: otro ejemplo es el cine argentino de la llamada “época de oro”, fundamentalmente esas comedias de los cuarenta –poco menos, poco más– que frecuentemente han sido elevadas a fetiche nacional y popular. Son la concretización y adaptación porteñas de la concretización y adaptación norteamer-

ricanas del estro de los grandes directores germanos y de la enseñanza fílmica europea. Por cierto, algunos de estos films me siguen divirtiendo, y la politicidad no-dicha que es fácil leer en ellos es muy ilustrativa).

Creo que los elementos de algunas cosas que he escrito, que ustedes mismos indican, encierran la respuesta con relación a la dimensión política de la *traducción* al contexto propio. Acentuaría una cosa: traducir en cualquiera de sus sentidos, pero sobre todo en este juego de interpretación y decisión de escritura, tiene un efecto (más allá de que sea, o no, buscado) de performatividad práctica inevitable (más allá de que coincida, o no, con el buscado o no buscado). Eventuales “cuidados” y “especificidades” (uso los términos de la pregunta) dependen de las idiosincrasias personales, de factores situacionales, de las condiciones subjetivas; en fin, de lo que ya hablamos.

- Pensando las diferentes instancias de nuestro campo intelectual, ¿Qué modo de intervención política es, en su opinión, el más adecuado no sólo para los intelectuales en general, sino para quienes se dedican a la filosofía en particular en la Argentina actual? En este contexto, ¿qué evaluación podría hacer del proyecto *Deus Mortalis*?

- Remito a consideraciones previas [NdR: pp.237-238]: por mi personalidad y por mis convicciones (éstas, ¿son la fotocopia de aquélla?), pienso que la intervención política más adecuada consiste en la producción filosófica misma que podamos gene-

rar. Otras expresiones de esta intervención responden a parámetros que no son particulares de nuestra disciplina. En este sentido, la cuestión a destacar es la de la incompatibilidad entre la temporalidad del filosofar y la de las variadas manifestaciones de la posmglobalización. Otros ejercicios intelectuales, en cambio, tienen sus propias lógicas y sus propios tiempos, que pueden entrecruzarse –o no– con la nuestra, y que en general se amoldan a la fluidez vertiginosa. ¿Vieron una serie o algo así por televisión, donde colegas –entre ellos algunos también amigos– discurrían de filosofía? ¿Qué tiene que ver con lo nuestro el mensaje emitido luego de someter el material filosófico al formato *serie televisiva* que el medio obviamente no podía no imprimirle (acelerado *collage* de opiniones reducidas a *snapshots*, juegos de cámara, predominio de lo iconográfico sobre el discurso oral, etc.)? El mismo efecto deletéreo se produce en otros saberes, y creo que la historia es el que más sufre en este *aggiornamento*; pero no deja de ser coherente que soció-politico-comunicó-doxológicos encuentren acá su espacio de intervención. Creo que las opiniones estéticas fluyen con pocas fricciones; tal vez –aunque ya con más resistencia– la crítica literaria. Pero no me ocupo demasiado de ellas, limitándome a juzgar desde la perspectiva conceptual, y eventualmente –si cabe– también desde la ética y política, lo que dicen. (Mi experiencia es muy esporádica y contingente, pero la única persona de presencia en los medios, en la que encuentro un equilibrio bien logrado entre intencionalidad política y profundidad discursiva, es Beatriz Sarlo, y sus argumen-

tos no se adentran en la dimensión intrínsecamente filosófica). En resumen: el *Wille zu den Medien* es una de mis tantas carencias; pero argumentaría en contra de la opinión que la filosofía es compatible con este espíritu panmediático epocal. Se me hace difícil evaluar un vehículo de intervención como *Deus Mortalis*, pues quienes la hacemos hemos buscado imponer una exigencia de lectura rigurosa a sus lectores, que podría generar la impresión de perjudicar su receptividad. En todo caso, de circunscribirla: ciertamente, la revista fomenta una actitud de escritura y de interpretación a contrapelo de los criollísimos diletantismo e improvisación. La pesadez de muchas de sus páginas suele acompañar al rigor profesional que demuestran; pero también nos caracteriza la apertura a un ensayismo libre, que nos diferencia de las revistas académicas en nuestro país, entre las cuales nos contamos. *Rien d'avant-garde*, pero tampoco acartonamiento. Si sumamos el hecho de que no somos un grupo cohesionado ideológicamente, sino que la revista alienta inferencias políticas plurales y no siempre componibles entre sí (más bien lo contrario), su capacidad de intervención política –en los términos ya referidos– se vuelve problemática, pero la tiene y sobre todo pluralista. Agotamos los ejemplares, pero la tirada es exigua (el cuidado estético del objeto nos impone restringir los costos en otros rubros), aunque también sospecho que no tendríamos un plus de lectores demasiado grande si publicáramos más ejemplares. Creo que la mayoría de los alumnos de la carrera ni saben que existe esta publicación, y sé que se dan más expectativas por su aparición en otros

ámbitos, no en el nuestro. Estamos más cerca de un *hapax legómenon* revisteril en el panorama de la filosofía en las pampas, que de un éxito editorial. Considerados todas estos factores y sopesando pros y contras, me animaría a considerarlo un texto de intervención política a través de una mediación específicamente filosófica.

II. Las vetas del texto argentino

- En la introducción de *Las vetas del texto* se informa que el ensayo sobre Justo forma parte de una investigación de mayor envergadura. Asimismo, usted parece hacer suya la voz de Justo cuando, en la cita con la que cierra *Las vetas...*, se afirma: el socialismo propone la solución a las incongruencias de la economía capitalista “mediante la sustitución de los «propietarios privados parásitos y explotadores, por la comunidad laboriosa entera», para así «instituir una gran república cooperativa, donde ejecutando todos en el trabajo sus más altas aptitudes, cada uno disponga del producto de su trabajo». Sin embargo, su investigación mayor sobre Justo nunca apareció públicamente, ¿cuáles son los motivos que lo llevaron a distanciarse de este legado?

- Hundido; así que ahora argumento desde el bote salvavidas. Podría mostrarles los libros que me procuré y la masa de fotocopias que hice en bibliotecas alemanas, todo sobre la Segunda Internacional, con vistas a transformar lo escrito sobre Juan B. Justo en un libro, y de este modo tratar el tema con

mayor amplitud. Es otro de mis tantos proyectos que nunca se concretizarán y para los cuales el material acopiado duerme plácidamente en mi casa. (Locke tendría razones para acusarme de *amor sceleratus habendi* y proponer la ocupación de mi biblioteca, en beneficio de la humanidad).

Ahora bien, ustedes apuntan a un motivo concreto: el problema que me plantea este trabajo, a diferencia de otros que giran en torno a Hobbes-Schmitt y cuestiones aledañas (los artículos en *Deus Mortalis* son libros *in nuce*, por gorda que sea esta nuez), es que el abandono está muy ligado a una toma de distancia filosófica respecto de algunas premisas y conexas posiciones teóricas de entonces. No pérdida del interés, menos aún del respeto por la figura de Justo, ni siquiera un cambio en las decisiones concretas que he ido tomando en estos años de vida democrática, sino un repensamiento, un desplazamiento de mi modo de pensar filosóficamente la cosa política hacia una metafísica diversa de aquella desde la cual, por entonces, interpretaba las ideas en juego y su recepción/concretización en Argentina. En aquel momento histórico, cuando comenzaba la democracia, mi visión filosófica era diversa de la que respalda mi posición actual ante nuestra realidad y la metafísica que la *sostiene*. Debería replantearme desde qué filosofía política podría volver a abordar la cuestión y con qué interés político hacerlo, en función de las condiciones presentes. Hoy postergo –tal vez *sine die*– un trabajo que se me ha vuelto intelectualmente espinoso, que exige como uno de los pasos previos a encarar el tema *Justo*, además de meditar

ciertos presupuestos, releer cuidadosamente la relación Kant-Hegel-Marx desde la filosofía política, y aunque aspiro a encarar esta última cuestión (estas figuras son viejos amores que no se dejan nunca), no sé si la canalizaría en el tema del socialismo justiano.

Sean o no válidos los motivos que reducen el tiempo que me construyo para leer/escribir filosofía, siento que el poco que me queda se me escapa como agua en la palma de la mano. Cuestionamientos y repensamientos (o, como dice un bello tango, "los años, la vida... quién sabe lo qué") me han llevado a ocuparme prioritariamente de cuestiones filosóficas no incompatibles, pero sí distantes de las de la *recepción argentina de...*; problemas que –como los de la teología política– son *trascendentales* (condiciones de posibilidad) respecto de lo que debería ser una renovada lectura de nuestras ideas. Esta deriva de filosofemas a lo largo de mis posiciones intelectuales vuelve complejo retomar el tema que ustedes señalan.

(Ahora bien, para contextualizar tanto estas afirmaciones como otras precedentes, aclaro que esto no altera mi convicción de que habría votado a Binner, si el padrón electoral me lo hubiera permitido).

- En Carl Schmitt en Argentina, "Pancho" Aricó ocupa un lugar destacado, en tanto que es el primero, dentro de la tradición de la izquierda moderna y democrática en la que usted se ubica, que recupera la potencialidad del pensamiento schmittiano. Esta recuperación, sin embargo, se concentra en la *pars destruens* de su pensamiento, y deja de lado su aspecto

propositivo, por ejemplo su potencial democratizante. Usted encuentra que uno de los motivos principales de esta "limitación" se debe a que el 83, y los años subsiguientes, era una época reacia a escuchar una voz como la de Schmitt. Sin embargo, los 90 abrieron un nuevo escenario político, y sin embargo, esa misma tradición de izquierda permaneció refractaria al pensamiento ius-político del filósofo alemán, ¿a qué cree usted que se debe esa persistencia?

- Aricó leyó a Schmitt por la vía de los italianos, o sea siguiendo una recepción muy significativa, pues, en la medida en que algunos (ex o aún) marxistas italianos reconocían la tarea impostergable de abandonar el peligroso e inhumano camino sin salida que había seguido el comunismo, debatían y aceptaban los problemas teóricamente insolubles de la explicación específicamente marxista de la explotación capitalista (*i.e.* de la crítica de la economía política como ciencia), y admitían la urgente necesidad de incorporar cada vez más momentos de politicidad democrática moderna al respaldo teórico de la irrenunciable crítica y de la conexas praxis anticapitalistas, se produce un fenómeno cultural extremadamente interesante: muchos intelectuales peninsulares en el arco de la izquierda receptan al Schmitt pensador de lo político como al último gran pensador capaz de legitimar una crítica política y *racional* –no moralista y *racionalista*– al neoliberalismo triunfante, al administrativismo economicista, a la presunta racionalidad del desmantelamiento de las estructuras básicas de un orden público sensible a lo social, al

reduccionismo sistémico que reduce crisis y convulsiones sociales a mecanismos de recomposición del sistema, etc. Por cierto, no eran los únicos ni la mayoría, pero el surco trazado pervive. Hasta diría que se ha profundizado, pues las posiciones filosóficas se han enriquecido con la recepción no de *das Politische* en clave intra-estatal, sino de la comprensión schmittiana de las relaciones internacionales y de la violencia total a nivel planetario. Aricó no llegó a vivir ni meditar este segundo momento receptivo, que por lo demás cubre un arco de intelectuales más amplio que el de la izquierda; pero atendiendo al primero, recordemos que en 1972 se publica en Italia esa selección de textos schmittianos que señala el fin del aislamiento público del *Jurist* y el comienzo de una revitalización de sus ideas, en una amplitud de perspectivas y consecuencias como nunca había ocurrido; y que nueve años después el Instituto Gramsci Veneto auspicia una discusión y una publicación en las que participan figuras centrales de la intelectualidad italiana de izquierda, pero no solamente de ella. En este contexto político-cultural, la apertura ideológica de la *sinistra* es el factor más llamativo y sugestivo. Aricó lo conoce y abreva en él. Su actitud, entonces, está condicionada, quizás también determinada, por esta primera recepción de Schmitt en la izquierda italiana. Es desde esta perspectiva que Aricó, allá por el 84-85 si no recuerdo mal, comienza –meritoriamente– a difundir a Schmitt en ámbitos hispanoparlantes, cuya cultura política los había hecho ignorar de este pensamiento hasta entonces.

No ha sido éste mi acceso a Schmitt, que, si de hecho fue unos años anterior al de

Pancho (aunque pocos, porque si bien yo vivía en Italia cuando se publicó la antología schmittiana, en aquel entonces ni la registré), en lo que importa, en las ideas, traza otro eje conceptual, mi posición filosófica no es asimilable a la suya y mi aporte a la recepción (si es que existe) no sigue los lineamientos ariqueanos. Pero es cierto que cuando Aricó hace publicar la traducción del texto italiano, me encuentro convergiendo intelectualmente con su iniciativa (además de compartir el espacio del Club de Cultura Socialista, del que *Pancho* fue una figura mosaica y salomónica).

Como ustedes bien observan, esta presentación ariqueana de Schmitt como referente ineludible, al modo de una cantera de elementos teóricos útiles y con la salvedad de que sean leídos con sumo cuidado ideológico (no se trata de una inserción ideológica del schmittianismo en la izquierda, por cierto), queda limitada al momento de crítica al liberal-capitalismo, que no ahonda (no es su interés hacerlo) los presupuestos metafísicos de esta crítica y no reflexiona sobre el tramado conceptual, además de histórico, entre teología política, decisionismo y fundación de orden estatal democrático. Problema fundacional que es vital en la Argentina que da inicio a la democracia y que, ciertamente, a Aricó le preocupa visceralmente. Podríamos traer a colación la sintomática lectura que hacía de Hobbes, en especularidad antitética a los nacionalistas, que tampoco pueden receptar a Schmitt más que como precavida selección de ciertos motivos. El Marx y el Gramsci de *Pancho*, su biografía y sus inveterados intereses y cultura, son elementos que le pesan demasiado como para que su lectura de

Schmitt pudiera abrirse hacia otras dimensiones, como sí, en cambio, realizó una apertura en otros aspectos fundamentales de la renovación política –teórica y práctica– de aquel momento. Nada de esto disminuye su estatura intelectual, su compromiso, su bonhomía.

Entre los motivos schmittianos que vuelven a la izquierda posterior a aquellos años (animada por el mismo espíritu de Aricó en lo que hace a problemas absolutamente centrales de nuestra democracia) refractaria al pensamiento schmittiano indicaría –sin pretensiones de ser exhaustivo– al menos dos. Por un lado, el comprensible recelo que le produce la legitimación de la dictadura (pero –no debe olvidarse– constitucional, como medida excepcional para enfrentar la crisis extrema y con el propósito de refundar orden estatal); por otro y como generador de mayor rechazo, la puesta al desnudo que lleva a cabo Schmitt de la inevitable contracara *despótica y violenta* del abstracto universalismo liberal, de cuyas premisas es deudor el internacionalismo. Son motivos que no se armonizan con (y por ende conllevan una autocrítica demasiado radical de) las premisas y los desarrollos del progresismo doctrinario de la izquierda democrática.

¿Cómo habría acogido *Pancho*, cómo habría reciclado teóricamente, en plena globalización post-estatal, el núcleo conceptual de la propuesta que Schmitt hace de una peculiar estatalidad federativa de grandes unidades regionales (los “*grosse Räume*”), como actores que, en el insuprimible *pluriverso* internacional, podrían resistir a las pretensiones hegemónicas de una única soberanía planetaria?

- En el capítulo de *Carl Schmitt en Argentina* dedicado a la Reforma Constitucional de 1949, al tiempo que deja entrever que la postura de Díaz de Vivar es en parte compatible con la lógica schmittiana de la Teoría de la Constitución, deja bien claro cuáles son los límites de la interpretación jurídica del peronismo respecto de la lógica decisionista. Sin embargo, lo que a lo largo del capítulo no se reconoce con claridad es qué elementos del peronismo –como fenómeno político singular– hicieron posible, tal como usted lo señala, el único acontecimiento mundial “donde se discutió con profundidad y detalladamente, pero además, en el marco de una situación política crispada, la doctrina constitucional schmittiana”.

- Pensaba que había quedado claro, pero me equivoqué (no teman, no agregaré páginas a una más que improbable segunda edición).

Bueno, diría que el peronismo mantiene a lo largo de su historia una actitud de respeto *minimalista* de la normatividad constitucional, junto a gestos de desprecio y violaciones de la misma, pero éstos, aun cuando pueden comprobarse sin dificultad en los momentos finales del primer gobierno peronista, creo que se intensifican sin contención alguna en un contexto histórico muy posterior, el conformado por la hiperideologización montonera del evitismo, con la consecuente práctica violenta de las “formaciones” combativas, y la también irrestricta represión ilegal organizada desde el mismo poder estatal y ejecutada con equipolente violencia por grupos fachistoides. Todo esto es posterior al

momento bien determinado al que hace referencia esta pregunta.

Mi interpretación es que *el peronismo del 49* se siente seguro de sí mismo y no necesita forzar las cosas, no necesita alimentar el fantasma de una excepción amenazante, que ni oposición ni gobierno quieren que se corporice. Puede, entonces, leer la constitución con un bias interpretativo excesivamente favorable a las propias posiciones e intereses (asumidos como el de la argentinidad auténtica, pero sin excesos más allá de la retórica y, sobre todo, de cierta publicidad oficial que no puede considerarse excesiva, por muchas susceptibilidades que haya herido en aquellos años). Ese peronismo fuerte en el poder, se apega a la legalidad, aunque esté atento a usufructuar ambigüedades, eventuales lagunas y silencios de la misma. Me animaría a decir que, en última instancia, mantiene un tipo de respeto a las normas básicas que yo no despacharía como mero formalismo y violación encubierta. Aun cuando tense al extremo la cobertura jurídica que alega para políticas que traslucen un frágil apego a la legalidad, no teoriza (dejando cierta retórica de lado) justificaciones revolucionarias para *violar* la constitución como si fuera una traba ilegítima o una trampa burguesa, sino que, por el contrario, argumenta que sus acciones se mantienen dentro del perímetro trazado por la Carta. Adopta una hermeneusis forzada, tiene siempre a mano el apoyo popular en la plaza y hace gala de un democratismo plebeyo y verbalmente muy combativo, pero cuando se declara respetuoso de la constitución no deja de tener razones. Éste es el aspecto para el cual Schmitt,

leído con mayor sutileza o tranquilidad quizás, habría aportado elementos más ricos que los invocados en la discusión sobre la Reforma, tal como tuvo lugar en el recinto parlamentario y se plasmó en algunos escritos. Aquella actitud consistente en llegar al límite de la acción constitucional, sin superar clara y abiertamente el perímetro de la legalidad, contaba, hacia finales de los cuarenta, con el respaldo que le ofrecía al Perón *prima maniera* ese consenso masivo que lo plebiscitaba como líder en el tope de su popularidad. Desde el principio filosófico-político de la democracia, no el del liberalismo (son diversos: Schmitt dilucida este tema con su habitual claridad expositiva), la Reforma resultaba *legítima*; desde la iusfilosofía constitucionalista, podía tanto justificarse como rechazarse, según las fuentes que se siguieran (he señalado cuál era la categoría schmittiana a invocar, algo que se le escapa a Díaz de Vivar y a su crítico Cueto Rúa); desde la letra del texto del 53, la actitud que permitió pasar al procedimiento de reforma convocando a elección de constituyentes, no se justificaba: entiendo que fue ilegal.

En su primer gobierno, no hay crisis excepcional ni Perón busca provocarla artificialmente; más bien se topa con el problema de las medidas a tomar para poner en práctica ese aspecto central de su concepción política, que es el disciplinamiento de las masas. Si se nos permitiera exagerar, podríamos decir que su problema es análogo al de las elites liberales del siglo XIX: imponer un orden vertical a un cuerpo poblacional cada vez más reacio a aceptarlo desde arriba. Sólo que Perón lo enfrenta habiendo recibido una

educación y una formación que no es precisamente la de un liberal europeo decimonónico (un notable de los regímenes democrático-liberales con sufragio limitado), sino la de un militar, culto pero pautado por la vida castrense; un profesional, entonces, pero muy politizado desde su juventud y que, por una serie de circunstancias donde su ambición es un factor decisivo, llega al poder (inicialmente con un respaldo electoral moderado respecto del de sus adversarios) en un país periférico, pero escenario de una situación de modernización que ha generado una masa con una identidad novedosa y le ha permitido irrumpir en el espacio público de una manera irrefrenable. Una masa heterogénea, policlasista, pero con fuertes instancias espirituales y sociales homogeneizantes, y que *more plebeio* autoriza el liderazgo de Perón. A su modo, la preocupación que esta legitimación suscita en el "Líder" y la solución que intenta ensayar es una continuación –heredera y transformadora a la vez– de la dictadura pedagógica del Iluminismo y de los ideales de gobierno de la burguesía, pero con las modificaciones que le imponen los rasgos epocales; o sea, de lo que se trata es de disciplinar a las masas, desactivar la conflictividad social, imponer la conciliación de todos los sectores a partir de un ethos público conformado por los ideogramas que configuran lo (tan publicitado) *nacional y popular*. El desafío es inédito entre nosotros (con el del radicalismo en el 16 guarda sólo determinadas similitudes), pero si algo sabe Perón es que las condiciones tanto locales (cultura, historia y tradiciones argentinas), como internacionales vuelven inaplicable el modelo fas-

cista en sentido estricto. Más allá de la simpatía que éste puede haberle despertado, aquel "Conductor" exitoso hacia fines de los cuarenta es, a su manera, prudente. El orden tiene que ser estatal y el Estado tiene que conservar y reforzar una estructuración jurídica básica.

Insisto: en el primer gobierno de Perón no había amenazas de que se produjera un estado de excepción ni él buscó fabricarlo; su investidura presidencial no era la del *Reichspräsident* ni nuestra constitución contenía un artículo 48 weimariano. La reforma de la constitución del 53 respondía a esta constelación de motivos (la irritante admisión de la reelección presidencial está subordinada a esta lógica de un orden estatal fuertemente vertical –pero constitucional y no totalitario– y del disciplinamiento conciliatorio). Lo que podía ofrecerle Schmitt, paradójicamente, eran algunos –y sólo algunos– elementos del aspecto más canónico de su pensamiento constitucionalista, y el momento argentino de fines de los cuarenta era aceptablemente apropiado para esta recepción. Nada de esto conllevaba derrumbar el Estado de derecho. En este aspecto bien preciso, tal recepción fue incipiente y quedó trunca, esbozada –con buen nivel intelectual, por cierto– en discusiones parlamentarias y en pocos textos, registros sugestivos ambos. Bueno, ustedes conocen lo que escribí sobre esto. Más allá de su significación cultural, en general, y política, en particular, el inveterado hábito peronista de moverse en el límite de las normas constitucionales (insisto: respetándolo a regañadientes y aprovechando los intersticios para beneficiarse en términos no pacíficamente identifica-

bles como los del bien común, pero sin llegar a proclamar públicamente la invalidez sustancial de la constitución) es una conducta política que no puede ser identificada con la de los movimientos totalitarios del siglo veinte, salvo que peguemos las etiquetas con total irresponsabilidad. Sobre todo no lo fue, a mi entender, en aquel momento histórico. Después, todo fue peor.

Limitándome a esa época y abusando del distanciamiento neutralizador que da la exclusión momentánea de lo que pasaría después y durante demasiadas décadas, me animaría a comparar esta actitud del peronismo que realiza la reforma constitucional en el 49 con la figura de un muchacho musculoso y prepotente no sin tosquedad, que se siente encorsetado por el traje que viste por primera vez para una fiesta, forcejea continuamente para estirar la tela, descose costuras al excederse con sus codazos al aire, no cesa de estirar con el índice el cuello de una camisa asfixiada por el chaleco impiedoso, pero finalmente acepta que la corbata debe seguir ahí y que el saco debe soportarse.

- Entendemos que su obra está íntimamente ligada a una de las preocupaciones centrales de la década de los ochenta que logró resignificarse en los años noventa, esto es, encontrar una clave capaz de fundamentar la autonomía de lo político, clave que pudiera así poner coto a los poderes indirectos en las decisiones públicas y vinculantes. Nos parece, también, que lo que singulariza su obra, en relación con sus pares de la tradición de la izquierda -antes menciona-

da-, es que durante la década de los noventa usted muestra las insuficiencias del neocontractualismo a la hora de pensar, justamente, este problema (este contraste aparece notoriamente marcado en la discusión que se suscitó en *Punto de Vista* en torno a la re-reelección de Menem)². Ahora bien: ¿reconoce usted en el escenario local y/o en la historia argentina algún actor en que el programa decisionista, tal cual usted lo entiende, pueda -por decirlo así- "anclarse", sobre todo teniendo en cuenta que el liberalismo, tal como lo muestra su ensayo sobre Alberdi y algunas opiniones suyas acerca del menemismo se sostiene en una tradición local reconocible?

- Les agradezco la lectura que han hecho, tal como lo infiero de las consideraciones previas a las preguntas que cierran este punto. En cuanto a éstas, diría lo siguiente. Si hay un nudo gordiano que ata a la filosofía política, pero que no conviene eliminar de un tajo, es que, como reflexión filosófica, se trata de un ejercicio intelectual exigente, pero que a la vez, como producción de un texto político, parece conllevar inevitablemente una apertura hacia lo concreto y hasta coyuntural, hacia el escenario circundante. Una tensión que puede poner al intelectual en el dilema de mediar los dos niveles con una inmediatez dogmática, o de quedar paralizado como el simpático burrito de Buridán, o de reducir los propios esfuerzos de pensamiento a meditaciones monacales, intraclastrales. Ya el mero hecho de indicar una figura histórica como actor de una praxis que representa o concretiza filoso-

femas políticos es un desafío, y sería una escapatoria facilista calificar lo real y concreto como *infiel* a la riqueza categorial del modelo mentado como referente ideal. Ejemplos conocidos de este facilismo son las apologías que arguyen que el socialismo real no tiene nada que ver con el marxismo, o que el liberalismo real no es el de la tradición intelectual nordatlántica (el prefijo *neo-* suele anunciar esta última exculpación). El juicio sobre si tal o cual personaje, medida política y/o legislativa, proyecto, etc., concretizan las ideas schmittianas (o las que fueren, pero estamos discutiendo de éstas) depende del juicio de cada lector interesado y estudioso de estas cuestiones; o sea, es privativo de lo que Kant tematizó como *Urteilskraft* o *secunda Petri*, la capacidad discretiva, la facultad judicativa sin universales que la rijan taxativamente, lo que si *natura* no da, menos puede darlo Salamanca. Lo único que me limitaría a decir a nivel general es que, para encontrar este “anclaje” (uso el término de la pregunta), un requisito es conocer medianamente bien el pensamiento de Schmitt y no hacer periodismo pseudo-académico ni pseudo-academicismo periodístico. Y que las categorías schmittianas son aplicables sólo a la historia argentina de los últimos cien años aproximadamente; respecto de lo anterior, lo son por analogía y a través de un recorrido indirecto: utilizar los pensadores que conforman el sistema de referencia schmittiano (De Maistre o Donoso Cortés para Juan Manuel de Rosas, por ejemplo), sólo que Schmitt realiza con ellos una traslocación en sentido inverso a éste: los recepta y resemantiza sus ideas teniendo en cuenta la situación del siglo veinte.

Personalmente, hablaría de *momentos schmittianos*, y dado que sobre el del primer Perón algo desarrollé *supra* [NdR: pp.251-253], agregaría ahora los dos siguientes. Creo que la Semana Santa de la rebelión carapintada y del adunarse de las fuerzas democráticas en torno a la figura presidencial fue el más cercano a una situación categorizable schmittianamente en términos de lo político y lo excepcional. Para ello, el aspecto clave es que lo que se decidiera, inclusive sin atender al sistema normativo vigente, respondiera a los principios básicos de nuestra constitución y al derecho en su trascendencia respecto de la norma (planteo teológico-político, metafísico, anticientificista, racional y no racionalista, por excelencia); buscara ser la defensa extrema y la ulterior restauración de un orden jurídico institucional. Creo que la teleología operante era la del Estado de derecho, a recomponer una vez superada decisoriamente la crisis. Más allá del contenido de la decisión tomada, sometible a las evaluaciones más diversas y confrontadas. Dado que a Illia le faltó el apoyo cívico-militar para contrarrestar con decisiones legítimas y a la vez de carácter excepcional el golpe de Estado de 1966, y como el fracaso es menos ilustrativo que el éxito, indicaría como otro *momento schmittiano* el de Duhalde presidente, cuando el país presentaba más que meros indicios de caos y desmoronamiento de estructuras nómicas sustanciales. No dispongo de los datos suficientes, pero con los que poseo, y atendiendo al registro filosófico-político en el que están planteadas las preguntas y mis respuestas, justificaría las medidas tomadas. Ellas responderían, creo, a la

tradición decisionista como heredera de las filosofías que priorizan lo político y lo público entendiéndolo de una manera que –sin dejar de reconocer y justificar el respeto a la esfera individual y a su expansión pública en el mercado de ideas y productos– no lo reduce a universalidad instrumental a los particularismos cerrados sobre sí mismos, como únicas instancias a las que les cabe legitimar todo orden colectivo. Las medidas económicas tomadas por Duhalde/Lavagna, por anticonstitucionales que puedan haber sido (es una cuestión polémica, como todo lo concerniente a la fundamentación primera de la legalidad *qua* sistema normativo), son legítimas desde una concepción que encuentra en lo político la condición trascendental del desarrollo y protección de la esfera a él ontológica y ético-políticamente subordinada, la de las individualidades autónomas en sus motivaciones y conductas en la búsqueda de beneficios personales. No cabe duda de que la perspectiva schmittiana abre una evaluación tendencialmente positiva de las medidas estatales extremas (quizás dictatoriales) inmediatamente después de la crisis de finales del 2001. Su premisa es que la convivencia estatal no es simplemente compartir un espacio neutro donde pueden desarrollarse todas sus aspiraciones pragmáticas un conjunto de individuos que han pactado pagar una agencia de protección que los coaccione a guiar sus conductas por la racionalidad de la moral, la ciencia, la tecnología, el mercado y, *a fortiori*, la tarjeta de crédito. A todos nos interesa vivir tranquilos y protegidos. La reflexión filosófica debe distanciarse de esta inmediatez, banal e indiscutible, e indagar los *apriori metafísi-*

cos de las situaciones extremas, en las cuales las nociones banales e indiscutibles han dejado de funcionar; es a partir de estas consideraciones que cabe ejercer el juicio evaluativo que *propone* qué circunstancias y conductas pueden valer como casos particulares de qué principios universales. Materia altamente discutible, como enseñaba Kant. Podemos mentar otros tiempos también cercanos, pero para hacer la lectura inversa. Cuando a personajes como Menem o Kirchner o -Cassandra me autoriza a incluirla- la senadora/candidata Cristina Fernández se los tacha de “decisionistas” (usado como sinónimo de arbitrariedad caprichosa y predisposición constante a violar la constitución), este uso mediático y despreciativo de la categoría schmittiana es un gesto al que politólogos y analistas recurren con cierta frecuencia, como si estuvieran asentando sus descripciones en el conocimiento profundo de la conceptualización a la que recurren y/o como si la auto-retroalimentación mediática de este lugar común estuviera justificada por la denuncia que vehiculiza. Cualquier lector de Schmitt medianamente sosegado sabe que, para el jurista alemán, la connotación esencial del *decisionismo político-jurídico* es que la decisión excepcional es la exigencia que el derecho impone a sus actores más responsables para responder con suma prudencia, firmeza y legitimidad ante la excepción extrema, ante la crisis desquiciante que el sistema normativo no puede resolver, porque se trata precisamente de una circunstancia imprevisible, no caracterizable ni resoluble por la legalidad válida y eficaz en la normalidad. Consecuentemente, sabe también que la

finalidad de esa respuesta, el norte doctrinario de esa decisión es el mantenimiento del orden de convivencia jurídico llamado Estado, lo cual conlleva una actitud bien precisa respecto de cuestiones socio-económicas, educativas y culturales, en las cuales las políticas públicas deben primar sobre las pretensiones corporativistas (más absurdo es creer que el decisionismo autoriza el nepotismo, la corrupción y el enriquecimiento ilícito y conductas de este estilo). La estatalidad estará muerta y sus defensores seremos adoradores de una momia, pero esto no altera el punto central que una filosofía política debe tener claro: el decisionismo no significa en absoluto buscar el conflicto por el conflicto mismo como instrumento del poder ilimitado en desmedro de la institucionalidad estatal.

La excepción es una figura (teológico-política, o sea bien concreta y real) que no puede asimilarse a las anomalías que suscitan las respuestas que una constitución categoriza (“decretos de necesidad y urgencia”, “estado de sitio”, “ley marcial”); al mismo tiempo, el teleologismo que guía la decisión excepcional del soberano es la del logos estatal. Su sentido jurídico y su significación política radican en el propósito de defender y volver a instituir el Estado de derecho. No en provocar crisis y enfrentamientos para recurrir a medidas al borde de la ilegalidad, para liberarse de las pautas y restricciones institucionales, para hacer politiquería particularista, corporativa, irresponsable. Una autoridad de inspiración schmittiana precisamente debe obrar impidiendo estas conductas, debe ser cuidadora del orden constitucional.

Más aún, la cuestión de la zarandeada distinción amigo/enemigo suele ser entendida de un modo que es precisamente el contrario del sentido que tiene en el decisionismo schmittiano; diría que el significado que se le atribuye es, por el contrario, propio del liberalismo. En Schmitt indica la necesidad de que la ineliminable conflictividad de las relaciones humanas sea delimitada políticamente y, en consecuencia, que las acciones resultantes no degeneren en enfrentamientos *totales*, aniquiladores de un adversario, discriminado arbitrariamente y criminalizado sin atenuantes. Es, en cambio, un apotegma constitutivo del pensamiento liberal establecer una contraposición absoluta entre la racionalidad y la irracionalidad, y ejercitar sobre quien el sujeto racional define como irracional –o sea agresor del género humano– el máximo de rigor irrestricto, el castigo por definición *justo* que el agredido ejerce contra quien se ha vuelto una bestia salvaje. La subjetividad racionalista es inevitablemente imperial: todo otro que no sea el duplicado de sí mismo carece de legitimidad, es un peligro potencial –o sea actual– y por ello aniquilable sin miramientos con acciones *post-* o *ante factum* (de represalia o prevención indistintamente), que la razón y la justicia legitiman. La racionalidad que se autoidentifica como tolerante no puede no asumir despóticamente el monopolio de la definición de quién debe ser tolerado y quién no: el peligro que este acto fundacional de la subjetividad encierra en su metafísica, y que en la práctica despliega continuamente, es que cuando esta arbitrariedad se acoraza en la universalidad abstracta, se está permitiendo todo, se está autorizando a ser

parte y juez siempre y en toda situación concreta. Encuentro en Hobbes, en cierto Kant, en Hegel y Schmitt pensadores que, asentando sus visiones sobre premisas modernas (la modernidad/posmodernidad es el contexto existencial fuera del cual todas estas disquisiciones –por supuesto incluyo las de estas páginas– no tienen sentido), comprenden esta lógica y tratan de marcarle delimitaciones, conscientes de que una vez que el *yo* se yergue a dios secularizado, todo le está permitido en nombre de la “racionalidad” sobre la cual se apoya su *hybris*.

Es común entender que cuando Locke teoriza lúcidamente la *prerrogativa*, estaría cometiendo un desliz que no llega a alterar la verdad de su racionalismo liberal; que cuando Constant teoriza el *pouvoir neutre* sería un liberal sagaz o confundido (según juzgue su lector), pero siempre modélicamente liberal; que cuando Kant reduce el cosmopolitismo a una pauta ambigua y justifica sin medias tintas la fidelidad absoluta del ciudadano al esquema hobbesiano de soberanía vertical, no alteraría la verdad de su irenismo visionario. Pero cuando Schmitt explica el sentido metafísico del momento personalista en *toda* mediación entre lo universal y lo particular, porque ello es consustancial a la condición humana (o sea, cuando muestra que –siempre en el contexto de situaciones precisas y momentos bien determinados– la ley que los hombres deben obedecer es tal porque la pueden violar, y que esta paradoja de lo político tiene su correlato teológico en la doctrina del pecado, es decir de la libertad, ya que es por ser libre que sólo al hombre le cabe interpretar y aplicar la norma universal; y

cuando destaca que en ello radica el sentido existencial de la decisión teológico-política que legitima al poder constituyente moderno y, por ende, en continuidad directa, a la responsabilidad soberana en un Estado de derecho, puesta a prueba por esos momentos excepcionales en que vuelve a presentarse la violencia del origen, *que el ejercicio soberano excepcional debe neutralizar*], se suele denunciar, en cambio, que está desarrollando un argumento indiscutiblemente fachoide...

Antes de retomar los nombres propios, me limito a confesar mi opinión de que la alternativa posmoderna al expansionismo racionalista, esas metafísicas posmetafísicas de la diferencia, nudez, auténtica biopolítica, alentadora impoliticidad, encaran otra vía, cuya condición de posibilidad existencial es que continúe subsistiendo lo que critican (el Estado), para persistir como *crítica de*, desligada de la responsabilidad intelectual de pensar en términos menos vagos, menos poéticos, menos abstractamente proféticos las relaciones convivenciales una vez que mesiánicamente desaparezca lo político.

Volvamos, entonces, a esos personajes políticos –reales concretos cercanos– que hemos nombrado. Lejos de obrar con decisividad schmittiana en el manejo de la cosa pública, la desmienten (tiempo verbal con el que aludo al pasado, al presente y –¿cómo no ser pesimista!– al futuro), pues necesitan de la conflictividad que exacerbaban, lo cual es obrar del modo exactamente contrario al de la prudencia catejónica del soberano hobbesiano-schmittiano. Con referencia al artículo 48 como garantía de autoprotección legal, no sólo legítima, Schmitt escribió que, cuan-

do una constitución no se la aplica para salvar a la constitución misma, la realidad termina vengándose.

- Las últimas líneas de *La pasión y la excepción* de Beatriz Sarlo constituyen todo un reconocimiento a su obra, en la medida en que una cita suya, aclaratoria del significado schmittiano de la excepcionalidad, es retomada para explicar el tipo de intervención política de Montoneros. ¿Está sin embargo de acuerdo con la caracterización en clave schmittiana que Sarlo realiza del movimiento político-militar revolucionario más importante de la Argentina?

- El giro argumental que realiza Beatriz Sarlo es profundo y rico en sugerencias. Personalmente, no estoy de acuerdo en lo que respecta a la dimensión semántica de las ideas en juego, en el sentido de que esa caracterización es válida en la medida en que Sarlo realiza un recorte selectivo del pensamiento schmittiano, o, mejor, lo lee con la luz del prisma de Agamben (como ella reconoce expresamente), para lo cual, ciertamente, tiene el pleno derecho ínsito en la idea misma de hermeneusis. Simplemente, no comparto la posición agambeniana.

La cita que elige de un artículo mío (lo cual me enorgullece, porque Beatriz es una intelectual que admiro) ofrece el flanco a su lectura. Yo acentué allí un formalismo de la decisión que deja tácita su premisa, la cual, de haber sido expresamente expuesta, habría reducido el efecto de omni-aplicabilidad, o sea de la apertura del discurso decisionista a una pluralidad de contenidos diversos. En ese artículo, en

general, debí haber marcado la no neutralidad schmittiana respecto de los contenidos de la decisión, la cual, en su metafísica específica, tiene como referente una teleología estatalista de impronta indeleblemente cristiana, a la cual ya nos hemos referido. Schmitt no abandonó nunca este requisito de la decisión excepcional, sea de la que toma la autoridad soberana en acto, aunque amenazada; sea de la que toma el movimiento revolucionario que la amenaza, soberano en potencia (aunque en el caso del marxismo, el orden que busca instaurar ya no es estatal), ni siquiera cuando reconoce la defunción de los leviatanes (en los escritos sobre Hobbes esto es evidente) y piensa el pluriverso político internacional en términos de “grandes espacios”. Pero yo no explicité esta restricción (a la que debe sumarse la del sustrato que ofrece la homogeneidad nacional y la articulación de los “órdenes concretos” o sujetos nacionales e instituciones semejantes).

Antes de seguir con el meollo conceptual de la cosa, cabe preguntarnos si un grupo guerrillero como Montoneros compartía esta legitimación teleológico-estatalista de la decisión revolucionaria de la que se ha constituido en actor. La “patria socialista”, ¿qué era como institucionalidad política a fundar, imposición jacobina mediante? Quiero decir: ¿puede el montonismo ser considerado como facción guerrillera animada por aspiraciones a conformar un Estado de derecho? El juicio al respecto tiene que atender al respaldo *ideológico* a una violencia irrestricta, total y antipolítica, y al *factum* de esta violencia misma, dos caras de la misma moneda. Ni en la doctrina ni en los hechos encuentro

yo elementos conceptualizables como intrínsecamente constitutivos del decisionismo schmittiano, en lo que hace a las connotaciones específicas de nociones como las de la excepción; o la de la conexas y publicitada distinción amigo/enemigo; o la de la necesidad de neutralizar la violencia irrestricta como norte de la decisión política; y sobre todo en lo que hace a un arquitepe del edificio schmittiano: la idea de que el orden constitucional debe neutralizar, contrarrestar, tener a raya la tendencia totalitaria, esto es: obrar como *kat'ejon* de esa totalización cuyo rasgo compartido por sus respectivas variantes (la capitalista liberal y la comunista), es la despolitización del Estado, ya sea como la colonización privatista y corporativa de las instituciones estatales, ya sea como avasallamiento totalitario de lo societal y lo personal.

Con esto quiero decir: encuentro en el decisionismo de Schmitt no sólo la elaboración conceptualmente más pionera y lúcida de esta encrucijada teórico-práctica de la política moderna, la *Entscheidung*, sino también la antítesis a la *excepcionalidad permanente*, que Beatriz toma –certainamente– como rasgo identitario del guerrillerismo montonero. A diferencia de estructurarse como continua revitalización del estado de excepción (al que mantiene siempre en acto porque la imperatividad que impone el poder político es siempre arbitraria, violencia bruta), la soberanía decisionista del Estado de derecho (o de la *Form* política que pudiera sucederle como configuración histórica en el contexto de la mundialización y la violencia posmglobal, si es que estas condiciones contemporáneas lo permiten)

resuelve, neutraliza, excluye o al menos amedrenta al *Ausnahmezustand*. Va de suyo que los contenidos intelectuales de lo que yo entiendo como *especificidad* de la excepción y de la decisión schmittianas (y cuya función argumentativa es, o sería, la de respaldar la adscripción o la imputación de una práctica a los elementos distintivos de un pensamiento fuente), es una propuesta archidiscutible, como le cabe a toda interpretación. Pero esto nos lleva a considerar –muy brevemente– algunos puntos que enmarcan el sentido de la pregunta y de mi respuesta.

Comencemos por el movimiento interpretativo más obvio: ir a los textos. Que Schmitt se haya sentido sorprendido y hasta cierto punto atraído por el tema del partisano en la época de la Guerra Fría es evidente en sus trabajos al respecto. No entra en consideración la guerrilla cubana, a la que apenas le dedica una mención en nota a pie de página. Los únicos “movimiento[s] cívico-militar[es]” (uso el término de la pregunta) que parecen responder a los criterios schmittianos del *Partisanen-Krieg* son el de los rebeldes de la OAS y el que lidera Mao Tsé Tung (Zedong). En cuanto al movimiento encabezado por el general Salan, su nacionalismo –que conceptualmente entra en armonía con una voluntad estatalista republicana– se desbarranca inevitablemente, frente a la firmeza de la decisión gaullista, en el precipicio de un terrorismo (torturas, atentados, etc.) que debilita la imagen del orden patriótico invocado (más conforme a la tradición de un ejército republicano como el francés), deslegitima la insubordinación a la decisión política y lo conduce al fracaso. Como destaca

Schmitt, el pasaje a la irregularidad lo destruye en su esencia misma. (Para ser claro: no son las atrocidades, en absoluto novedosas en la historia de la presencia militar francesa en territorios africanos y orientales, sino su pasaje a una clandestinidad subversiva y la intensidad de su praxis terrorista no-oficial lo que condena históricamente a la OAS, porque vicia sus argumentaciones al alterarle la base misma de legitimación. En el caso chino, si llamamos "Estado" a lo que el Gran Timonel tenía *in mente* y, peor aún, al régimen que implantó después, ignoramos la ideología marxista que Mao invoca –adaptándola a las condiciones chinas– y estamos haciendo un uso laxo, indebido y estéril –por su amplitud semántica– de la idea de estatalidad).

Ahora bien, ¿respondía Montoneros a la categorización específicamente schmittiana del guerrillerismo? Por cierto, pese a su carácter urbano y su composición mayoritariamente de clase media, los montoneros pueden haber compartido algunos elementos con los fenómenos históricos que interesan a Schmitt (aunque en este punto cabe ser particularmente atentos y sopesar cuidadosamente el repetido "apoyo popular" del que afirman que gozaban: me limito a expresar mi convencimiento de que, al igual que en el caso de los revolucionarios bolcheviques, se basaba en un malentendido, que no duró porque no podía durar); pero en sus rasgos distintivos no responden al decisionismo político-jurídico, tomado en el sentido que yo encuentro como el *stricto*.

Retomo lo de Sarlo, porque insisto en reconocerle su pleno derecho (además de

su maestría analítica y escritural) a forzar la lectura y la utilización de ideas y categorías desgajadas de su matriz metafísica, y porque es un ejemplo de altísimo nivel de la presencia de ideas schmittianas en análisis y lecturas de diferente impronta. Sarlo claramente escribe que su interpretación retoma la de Agamben, y esto es fundamental. En este sentido, es adecuado que aplique a Montoneros, o utilice en su categorización de este fenómeno, la idea de *decisión excepcional* que toma de Agamben. En cuanto a esta fuente, entonces, la interpretación que el posmoderno pensador italiano hace de *lo excepcional* (calcada sobre, y distorsionante de la schmittiana) le permite encontrar en Schmitt la formulación más clara de la metafísica de los campos de concentración nazis, que son –para Agamben– la situación excepcional schmittiana por excelencia, a la par que constituyen el desemboque coherente de esa forma de excepcionalidad constante, ininterrumpida y siempre violenta, que es el Estado moderno.

A mi entender, Schmitt entiende y enseña lo contrario de lo que se infiere del planteo agambeniano. Las respectivas posiciones son incompatibles, y lo que está en juego en esta confrontación es el significado político-jurídico de la teología política de ascendencia neotestamentaria, en tanto que incompatible con el mesianismo veterotestamentario y las posiciones que en él abrevan, cuyo antiestatalismo reposa sobre la ausencia de una cristología y, por ende, también del impulso secularizante que conduce al *constructo* Estado. En todo caso, la espera del advento mesiánico fomenta el profetismo revolucionario, en

algunos casos, o bien, como en éste, una espera inactiva como praxis e hipercrítica como teoría, pero siempre con el cuidado de evitar toda propuesta positiva de acción y toda conducta que recuerde el activismo subjetivista, para que su mesianismo no quede atrapado en el dispositivo mítico-represivo de la excepción. Este mesianismo *posmoderno*, que universaliza la diferencia por excelencia, la del pueblo de la Alianza, pero a la vez fragmenta la homogeneidad dura y pura de la tradición judía y desustancializa la convivencia resultante (o, mejor: por venir, deseada, esperada, poetizada), tiene un profundo expositor en el intelectual italiano, cuyo antischmittianismo impolítico tan a tono está con los tiempos que corren. Una apología de la diferencia –inactiva pero impugnadora– que se hace fuerte, entonces, en la retórica con la que, sin más compromiso que el de la crítica misma, Agamben muestra las paradojas del interregno.

Para esta visión radicalmente deudora y (sin dudas en su aspiración; para algunos también en su eficacia) demoleadora de Schmitt, el soporte metafísico de la biopolítica represiva es la *excepción* como ontología y la *decisión excepcional* como acto constitutivo y sustentador del espacio de tangencia e indistinción, de indiferencia e indecibilidad entre lo político y lo jurídico, a la par que genético del segundo a partir del impulso represor del primero. O sea, desnuda el movimiento que reduce al hombre a mero cuerpo (*nuda vita*), el dinamismo de ese dispositivo teológico-político de control represivo que se asienta en el mantenimiento constante e ininterrumpido de la *excepcionalidad de la decisión*, condición originaria y, a la vez, permanen-

te de la política y el derecho. Decisión, entonces, cuya concreción final es la del imperio del arbitrio sin ley, porque la ley plenamente realizada es el arbitrio absoluto, soberano.

Podríamos concentrar el cogollo de la argumentación de Agamben en una alteración gráfica que expresa una identificación semántica: una vocal en mayúscula se transforma en minúscula, y viceversa. Esta identificación revela el arcano de la soberanía como identidad dialéctica (pero en absoluto hegeliano-marxista) entre "Estado" y "estado" de *excepción* (en español y portugués, o sea *Stato-stato*; *État-état*: las lenguas romances expresan esto de manera más concisa que en la alemana), ya que –retomando los términos de Schmitt– la idea agambeniana es mostrar que el *Ausnahmezustand* es la realidad del *Ausnahmestaat*. Todo régimen estatal es inevitablemente excepcional, todo orden jurídico es orden fáctico arbitrario, toda ley es no-ley: decisión arbitraria de quien la impone violentamente; *ergo*, Agamben nos enseña que todo Estado es campo de concentración. A su entender, Schmitt no sólo es su radiógrafo, sino también su fautor. Todo ciudadano está más desnudo que el hombre natural, y la máquina estatal opera biopolíticamente sobre él según una lógica cuya realización conclusiva (por ahora) es el *Lager*, el campo de concentración. Somos todos "musulmanes", cuerpos sin subjetividad alguna y cuyos restos de *nuda vida* han quedado reducidos a mero objeto de exterminio. Agamben posmoderniza (en clave de posmetafísica de la diferencia) la crítica impolítica a la/to política/o: la estatalidad supone como condi-

ción de posibilidad la cristología y la lógica sustancialista de la representación de lo homogéneo, de la cual la Encarnación y la Iglesia católica como estructura representacional por excelencia son el paradigma. El mesianismo revolucionario de Benjamin ha devenido ahora espera mesiánica sosegada, pero también denuncia activa y segura de suscitar aprobaciones al elevar a paradigma de la diferencia al pueblo que ha sufrido tantas aberraciones a lo largo de su historia, hasta llegar a la nacionalsocialista.

En suma, la lectura agambeniana del Estado como dispositivo constante productor de una arbitraria indistinción entre norma y hecho, imperatividad y arbitrio liberado de toda norma porque todo capricho es norma, es coherente con el propósito de denunciar la represión biopolítica distintiva de la estatalidad cristiana (y a su teórico: Schmitt). Todo es violencia y no cabe sino esperar, no ya a *Godot* (*Gott tot*), sino a un Mesías mó dico, como realidad de una convivencia desustancializada, sin voluntades de potencias ni decisiones políticas ni decisión-ley-arbitrariedad. Quedará así anulada –he aquí la fuerza de la *espera*– la eclesiología cristiana y su secularización como representación leviatánica y soberanía estatal.

Volvamos a las pampas, para ensayar otra recepción-aplicación del pensamiento agambeniano a Montoneros, cercana aunque diversa a la realizada por Beatriz Sarlo. La excepcionalidad permanente como exigencia vital del montonerismo es del tipo de lo que Agamben identifica y denuncia como *El estado* de excepción. Es lo contrario de lo que piensa Schmitt. En la

era de la totalización y del partisanismo de la segunda posguerra hasta los albores de la posmodernidad, los Montoneros son esta excepcionalidad desencadenada e irrestricta, no schmittiana, pero, sí, con afinidades ideológicas a la teorizada por el venero principal del pensador italiano, obviamente Benjamin (de cuya “violencia divina” Agamben ofrece una meditada actualización posmoderna, enervándola en clave de esclarecimiento discursivo, distanciamiento esteticista e inactivismo anti-/im-político). No menos sustancial que el pueblo judío, menos abstracto que la clase proletaria, pero no menos oprimido que ambos actores históricos, el *pueblo peronista* es para los montoneros el actor mesiánico de la argentinidad, que ha cruzado el desierto de la historia gorila y está predispuesto para el *Jetztzeit* del socialismo nacional. Va de suyo, Montoneros se identifica a sí mismo como la vanguardia nacional popular revolucionaria de la redención. Falta mucho para la declinación posmoderna del gesto benjaminiano. En los setenta, la violencia purificadora (operante en “aquellos momentos de consumación no sangrienta, impactante, expiatoria”, WB, *Ges. W.*, II-1, p. 200) se realiza con algunas *impurezas* (v.g. el asesinato de Aramburu, tema de las sugestivas reflexiones de Beatriz Sarlo), o sea como guerra total en la configuración peculiar de *guerrilla*. Ésta es una *Gestalt* del mesianismo antiestatal todavía demasiado deudora de la modernidad, algo así como la última configuración que mantiene una hipoteca ineluctable con la biopolítica represiva, previa a la radical transmutación de la violencia liberadora (que debía desencadenar aceleradamente el

advento mesiánico) en espera posmoderna, *light*, estetizante, muy politofóbica, como acontece en el rico pensamiento de Agamben.

(Forma parte de la misma configuración de la violencia total el operar represivo, antes y sobre todo –ya sin rémoras constitucionales– después del golpe del 76, en cuanto excepcionalidad en acto que necesita reproducirse sin solución de continuidad para justificarse; que respondería a la “violencia mítica” benjaminiana, pero no a lo que es, a mi entender, el decisionismo schmittiano, si bien es obvio que desde la interpretación agambeniana esta represión es un ejemplo del schmittianismo que ella impugna. Me limito a estas indicaciones, para no excederme a los términos de la pregunta).

La necesidad que tuvo (y tiene) el montonerismo –en tanto que *excepcionalismo guerrillero*– de mantener siempre activo un enfrentamiento total, no político, es –cabe insistir– la configuración bélica que Schmitt rechaza. Mi lectura no conlleva dejar de reconocer cierta atracción que la movilidad e imprevisibilidad de este tipo de enfrentamiento anticapitalista pueda provocarle, sobre todo en el caso del partisanismo telúrico del Ejército Rojo en la Larga Marcha, cuyo arraigo en el propio *territorio* es el rasgo no urbano que lo acerca a *das Politische*, y que es incompatible con el urbanismo distintivo de la espacialidad adecuada a la praxis montonera. Pero mi conclusión es que la lucha partisana, incluso en las figuras que tematiza Schmitt, pero más aún en la que estamos considerando ahora, conforma un conjunto teórico-práctico al que el decisionismo schmittiano se opone y des-

legitima desde su anacrónica apología del Estado y desde su visionaria prognosis internacional.

- En el tercer número de Deus Mortalis usted efectúa una crítica de la filosofía política de Laclau –y sobre todo de su propuesta de democracia radical- a partir de su propia lectura del decisionismo schmittiano. La pregunta que queremos hacerle es doble. Por un lado, las razones de elección de la obra de Laclau para efectuar esta confrontación: intuimos que su crítica es también un reconocimiento personal a la obra del filósofo argentino y un ajuste de cuentas con las nuevas formas del marxismo post-estructuralista. Por otro lado, nos interesa de su trabajo la crítica radical al deconstruccionismo como ontología del capital o de la globalización capitalista. Pareciera ser, según su punto de vista, que estas nuevas filosofías, en su furor crítico de la metafísica, en su deseo manifiesto de desustancializar lo real, acompañan el movimiento disolutivo del capital. ¿Es correcta esta apreciación? ¿Hasta que punto este acompañamiento no es también una “afinidad metafísica” profunda?

- Comparto la afirmación (bajo la forma de pregunta) final. La cuestión es la dilucidación filosófica de los rasgos de esta metafísica epocal, y esto es lo que intenté esbozar en el artículo que recuerdan. En Laclau tenemos un intelectual cuya afinidad con el espíritu de la época no excluye un recorrido que, si no transita a contramano, al menos se mueve por la colectora y no por la autopista preferencial de la

corriente anti-/im-política. Laclau universaliza la conflictividad e hiperpolitiza las relaciones sociales; es decir que, para liberarlas de toda hipoteca sustancialista-identitaria, las dinamiza mediante la categoría de "antagonismo", que arraiga en una ontología de lo discursivo, de la que *nihil humanum* escapa o puede conformar una alternativa.

En el dinamismo postestructuralista de lo discursivo radica la verdad de las relaciones *antagónicas* entre las *diferencias* insustanciales que conforman el universo sociopolítico. Esta conflictividad es la del enfrentamiento entre instancias ontológicamente diferenciadas sin identidad común, cada una de las cuales busca plenificar con el significado proveniente de su particularismo –volviéndolo así hegemónico– el significante que simboliza (y no puede más que simbolizar, nunca presentificar) lo universal unificante, una universalidad que carece de respaldo ontológico para serlo, y cuyo carácter necesario no la vuelve menos insustancial. Precisamente por consistir el espacio social en un antagonismo infinito, tal sistematicidad única y definitivamente identitaria es imposible. Este universalismo es el inalcanzable objeto del deseo de los actores de la politicidad de las diferencias, aspiración ontológicamente insuprímible y a la vez irrealizable. Laclau entiende que esta ontología de lo discursivo (de la efímera plenificación de significantes "flotantes" con significados provisorios) es la garantía de la imposible neutralización de la política, peligro anidado en la dialectización conciliatoria de los conflictos, o sea en una visión totalizante como la hegeliano-marxista, de cuyas

premisas debe liberarse definitivamente una izquierda radical a la altura de las circunstancias actuales.

A mi entender, la prioridad de la diferencia como marca anti-identitaria, que acomuna a los mesianismos posmodernos, aparece acá como una forma de incompletitud que, en vez de estar a la *espera-de* (como denuncia poético-filosófica y contemplatividad estético-hedonista del *no-actuar*), por el contrario vive en continua e irresoluble conflictividad, animada por un impulso a la hegemonía lingüístico-política. Esta negatividad constitutiva de lo que no es definitivamente constituyente, el universo discursivo, no es un sistema de cerrada plenitud identitaria, porque su condición de posibilidad es una apertura a la alteridad, que al mismo tiempo vuelve imposible lo que ella posibilita. La espacialidad política es la del permanente conflicto por imponer hegemónicamente la propia particularidad como símbolo de la universalidad constantemente anhelada e inalcanzable. Nada escapa a esta tensión postestructural. Dado que lo universal es el discurso imposibilitado ontológicamente de ser sistema universal pleno, o sea: dado que ontológico-discursivamente toda diferencia es conflictiva, nada escapa a esta lógica del antagonismo. *Todo es discurso, todo es político.*

Ahora bien, esta omnipoliticidad parece llevar este planteo a un significativo punto de coincidencia con la anti-/im-politicidad a la que ya hemos hecho referencia. Acá también nos encontramos ante una *universalización de la excepción*, cuyo contrapaso inevitable es la neutralización de las instancias excepcionales (fundamentalmente de la decisión) en sentido

schmittiano. La decisión se vuelve un rasgo ontológico: la *indecidibilidad*, que forma parte de –y contribuye a– la peculiar sistematicidad de lo discursivo, asentada en la misma conflictividad que lo anima. El antagonismo deviene así un rasgo sistémico del no-sistema. En Laclau, insisto, tendríamos una conclusión excesivamente análoga a la de los posmodernos menos combativos: también su deconstruccionismo desdibuja el sentido específico del "estado de excepción" inherente al "concepto de lo político", al volverlo permanente, pues resulta conceptualizado como una suerte de *forma* paradójicamente sistematizadora (desde la incompletitud) de *todas* las relaciones humanas. La indecidibilidad resultante del antagonismo ontológico-discursivo, ¿da cuenta de la imprevisibilidad de lo excepcional, sin la cual lo político resulta neutralizado por lo sistémico?

Respecto a lo expresado en el artículo de *Deus Mortalis*, entonces, agrego ahora esto: Laclau parece llegar a una conclusión demasiado cercana a las de Agamben (podríamos decir: de los filósofos de la posmo-impoliticidad en general), pero alcanzada por otra vía: la de una ontología de lo discursivo como antagonismo, o sea de la politicidad humana sin más, pues ¿qué escapa al discurso? Discurso y ser coinciden; ser y conflictividad antagónica también. Todo es político, nada es excepción teológico-política. Lo político pensado por Schmitt desde la articulación entre trascendencia e inmanencia, con la consecuente imprevisibilidad existencial de la decisión catejónica, no tienen cabida en este esquema. La indecidibilidad del antagonismo no es la imprevisibilidad de la

excepción schmittiana. La condición de posibilidad externa/interna del sistema, el cual resulta inconstituible en virtud de lo que lo constituye, no rompe con la horizontalidad del intercambio; la alteridad operativa discursivamente no es la de la apertura a la trascendencia del decisionismo. Creo que Laclau es el primer interesado en que no lo sea.

En este punto (el de la remisión a una alteridad que es inmanente a lo que condiciona), el problema es que el antagonismo discursivo no constituye una instancia desequilibrante, auténticamente excepcional, sino que se revierte en factor clave del funcionamiento sistémico de lo que no es sistema (porque no puede alcanzar identidad sustancial), pero que con su dinamismo absoluto no marca ninguna alternativa a esa misma plenitud que descalifica ontológico-discursivamente. Para ser más concreto: lo que no es pleno ni cierra a causa de su deuda ontológica con una alteridad no reducible a sostén identitario (una alteridad que es condición ontológica de lo discursivo como dinamismo infinito del antagonismo), no deja de conformar *a su modo* orden sistémico sin posibilidad de ruptura ni irrupción de lo imprevisible como fuerza desquiciante absoluta. Este no-sistema se reproduce a sí mismo constantemente, se retro-alimenta sin solución de continuidad, gozando de la validez absoluta propia de lo ontológico-discursivo: ¿qué no es discursivo?, por ende, ¿qué no es político *qua* conflictividad antagónica universal?

El antagonismo funciona como un concepto sistematizante por excelencia. Una ontología caracterizada como conjunto asistémico de todos los particulares/dife-

rentes que la conforman como universo discursivo, es totalizante, conlleva que *todo* es excepcional, o sea que *nada* es excepcional, al menos en el sentido en que lo pensaron dos cristianos como Kierkegaard y -desde lo político- Schmitt. La indecibilidad distintiva de esta postestructura deconstruida es tan continua y permanente, necesaria y vigente, que resulta incompatible con el pensamiento de una crisis existencial extrema, imprevisible, descomponedora, tal como la comprende y teoriza, para bien o para mal, Schmitt con su noción de *Ausnahme*. No se trata, entonces, de la posmodernidad como cierre superador del ciclo de la *falsa conciencia* (categoría que el pensador argentino no incorpora a su propuesta, pero que es inevitable atribuirle, ya que, si la verdad se asienta en la ontología que él propone, las formulaciones antitéticas a la suya no pueden tener una ontología propia, sino que desconocen y/o tergiversan la verdadera); lo que está en juego, entonces, no es sólo ni principalmente la liquidación teórica de las visiones sustancialistas, cuyo *Leitmotiv* ha sido la idea de "representación" (de lo universal en lo particular como figura de la identidad), sino el grado de solidez que tiene el concepto central de la propuesta política de Laclau: el antagonismo.

Ahora bien, si hay un espacio cuyos componentes mantienen relaciones conflictivas por ser el lugar del enfrentamiento por hegemonizar la imposición de significado a un significante "flotante", y realizar (provisoria y efímeramente) su propia identidad universal como particularidad, ese espacio es -o parece ser- el del *mercado*, el de la sistematicidad capitalista. El signifi-

ficante de los significantes es el *dinero*, y todas las diferencias que aspiran a una plenitud imposible son las *mercancías*, particularizadas en su materialidad (valor de uso), pero homogeneizadas en su conflictividad recíproca, en su antagonismo movido por el deseo de realizar su identidad como mercancías, como particularismos en continua tensión por plenificar con el propio particularismo el significante en libre fluctuación. Esta frágil identidad se simboliza como *precio*, y encuentra su realización (también efímera e inestable) en el *factum* de la compra-venta, acto sólo fugazmente identificatorio, precisamente porque el mercado es indecible. Esta cuestión está un poco más -pero no demasiado- desarrollada en el punto 2 de la sección final del artículo al que ustedes se refieren en la pregunta. Ir adelante ahora incrementaría la inflación cartácea que he provocado con todas estas páginas. Concluyo, entonces, con una breve observación.

La impugnación filosófica de la realidad contemporánea, ensayado desde un filosofar pasivo que rechaza el activismo del sujeto moderno y reivindica la *espera* en clave de mesianismo; o sea, la actitud anti-/im-política distintiva de algunas filosofías de la posmodernidad marca un punto de fricción con la *hiperkinesis* de la economía; es una visión que tiene un dejo aristocrático en la reivindicación de la espera del advento como último refugio del pensador levemente *blasé*, pero que no cesa en su denuncia.

El deconstruccionismo laclauiano, en cambio, puede ser visto como legitimación de una agitación, de un activismo que recuerda la inquietud de la burguesía

empresarial y del vanguardismo. Tiene una sonoridad *moderna*, a pesar de sí mismo. Las categorías básicas desarrolladas por el pensador argentino respaldan una idea de conflictividad como tensión inherente a las relaciones humanas, y, de alguna manera, en ellas podría percibirse hasta un eco residual de la voluntad de potencia. Es en este dinamismo metafísico donde podría radicar cierta familiaridad epocal entre deconstrucción y capitalismo; tema discutible, por cierto. De una manera más clara que en épocas anteriores, en la era de la globalización el *capital* aparece como la fuerza dislocadora por excelencia, continuamente vitalizado por el antagonismo del que necesita como motor de su expansión irrestrictible; el capitalismo, entonces, como sistema relacional sin sustancialismos ni esencias, pues su sistematicidad se alimenta de acoger y promover el conflicto por la hegemonía entre las diferencias y particularismos que lo componen, ese antagonismo que en los textos económicos aparece categorizado como "competitividad".

Es necesario estudiar la solidez o superficialidad de estas analogías, pues ellas podrían confirmar el destino posmoderno del anhelo capitalista de una plenitud posible/imposible. Tal vez, también podrían confirmar que el logos capitalista es deudor de la misma figura discursiva -la condición de posibilidad/imposibilidad- sobre la que se sostiene la condición posmoderna.

Buenos Aires, septiembre de 2007.

¹ Silvia Schwarzböck, "Discusión", *ADEF*, XVI, N°2, noviembre de 2001.

² *Punto de Vista*, XXI, N°61, agosto de 1998.