

CONVERSACIONES 1

EDUARDO
RINESI

La conversación, *membrana frágil de lo hablado*, es un lugar extraño donde lo común alimenta el horizonte de nuestras indagaciones y obsesiones. Espacio agonal, de apuesta por la transformación de nuestros murmullos más íntimos en lenguaje colectivo. Nos encontramos con Eduardo Rinesi, profesor de la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA, en agosto de este año para conversar sobre sus textos, sobre la experiencia de *El ojo mocho* y sobre otras cuestiones de profundo interés para nosotros. Intuíamos que la persistencia de ciertos problemas que veníamos elaborando colectivamente, podían ser también los problemas de una generación: los años 80, la transición democrática, el Estado, el pueblo, serían las claves para entender euforias y desazones del presente.

La recorrida por su producción filosófica nos puso al encuentro de un pensamiento que indaga con agudeza un esquivo objeto de deseo: aquello a lo que con frecuencia –y no sin dificultad– solemos dar el nombre de política. La aleación de estos materiales, su mezcla en un pensamiento que se reconoce frente a la erosión permanente del desierto, reveló en esas horas compartidas, hipótesis sobre los modos de convivencia entre los hombres, pero sobre todo, sobre sus intensos litigios.

Agradecemos a Eduardo Rinesi su disposición desinteresada para esta conversación. El diálogo amable que aquí reproducimos se encarga con avidez de exhumar personajes anacrónicos, de desbaratar la palabra política colonizada, de arruinar la ilusión de movimiento de los años de salvajismo neoliberal. Lo que sigue es una conversación sincera, alejada de retóricas efectistas: es la exhibición en su propio lenguaje del trabajo de su pensamiento. Por ello es preciso tomarla como un tanteo –toda conversación lo es– una ida y vuelta y una vacilación, para conjurar el presente, para hacerlo habitable.

I. Universidad y revistas

El río sin orillas: **Nos interesaba saber, para empezar a charlar, cómo ves el vínculo entre la Facultad de Filosofía y Letras y la de Ciencias Sociales (UBA). Revistas como *El ojo mocho*, *Confines* generan un diálogo tenso con nuestra propia formación. La intención cuando empezamos a trabajar era perforar esa distancia, y hacernos cargo de que también desde ese lugar medio extraño que es Puán podíamos poner en tensión la seriedad académica que está tan presente allí y que por momentos resulta tan opresiva.**

Eduardo Rinesi: Eso me parece fundamental: romper, tratar de romper esas divisiones que son hijas de decisiones administrativas, burocráticas o edilicias muy poco felices, y que terminan teniendo consecuencias mortales en términos de nuestras prácticas académicas y de las representaciones que nos hacemos sobre nuestro propio lugar y el de los otros. En Sociales hay una representación de Puán (creo que compartida también en la propia calle Puán) como un lugar de presunta “seriedad académica” que algunos consideran especialmente ponderable. En Puán domina en cambio una representación de Marcelo T (no sé: es lo que escuchás de los estudiantes que vienen a hacer materias optativas, por ejemplo, y en general quedan encantados) como un lugar posiblemente menos riguroso, levemente lumpen, pero por lo mismo más libre y tal vez más estimulante. A mí me parece que todo eso es realmente muy empobrecedor. Por lo demás, las carreras que ahora se dictan en ambas facultades estuvieron

juntas una vez en el pasado, y eso se nota en los tipos más grandes que uno (qué se yo: en Horacio González, en Emilio de Ípola), que piensan con una cabeza más amplia y menos compartimentada. Yo me acuerdo que cuando murió Oscar Landi *Clarín* tituló “Murió el politólogo Oscar Landi”. No deja de ser gracioso, porque al pobre Oscar (que era filósofo de formación, pero que desde muy temprano se había volcado a algo así como una –qué se yo– sociología política, muy cruzada también por el análisis del discurso, y después también por una muy aguda reflexión sobre los medios) le endilgaban en esa necrológica el sambenito de una identidad disciplinaria, profesional, académica, que ni siquiera existía cuando él se formó, y que definitivamente no abarca (como ninguna otra podía abarcar tampoco) lo que Oscar era, o el tipo de pensamiento que tenía. El mundo no está dividido según las absurdas compartimentalizaciones de disciplinas, carreras, facultades o calles de la ciudad que nos propone la organización burocrática de nuestras vidas académicas, y todo lo que pueda hacerse por cruzar esas fronteras me parece bien.

-A propósito de lo que venimos hablando, ¿cómo pensás la relación entre tus clases y tu trabajo de investigación? En Filo pasa algo extraño, y es que los titulares con frecuencia dejan afuera de las clases los temas a los que se suelen dedicar, como si su investigación estuviera en otra parte.

-Para mí siempre las clases fueron lugares para pensar los problemas. Efectivamente, no me las imagino dissociadas de la investigación (aunque sí comprendo que estén,

que no puedan no estar, disociadas de la práctica o el conjunto de prácticas que las rutinas académicas designan con ese nombre). Quiero decir: uno da miles de clases y muchas de ellas salen medio en piloto automático. No hay investigación antes de ellas y no hay investigación *en* ellas. Pero las clases que me gustan, las que salgo contento de dar, son las que puedo pensar como parte, como momento, de un proceso de investigación. Quizás porque las mejores clases que tuve como estudiante, las clases de los profesores que a mí más me entusiasmaron, más me armaron la cabeza y más me enseñaron qué cosa es y qué cosa debería ser la vida universitaria, tenían esas características. Yo empecé la carrera al final de la dictadura, en el 82, en la Facultad de Ciencia Política de Rosario, con unos personajes espantosos, con un plan de estudio espantoso: todo espantoso. Pero a fines del 83 se renovó muy ampliamente el plantel docente. Volvió mucha gente: algunos de sus exilios, otros de su ostracismo. Tengo un recuerdo muy lindo de esos años: en el 84 yo estaría en el segundo o tercer año de la carrera y hubo un movimiento muy interesante, en medio de un clima general, en el país, de renovación de ideas, de recuperación de algunas discusiones... Tuvimos una reforma del plan de estudios, en la que el movimiento estudiantil, del que yo participaba activamente, intervino –me acuerdo– bastante... Y, como parte del intento de renovar los equipos docentes, los programas y las bibliografías, hubo un flujo grande de profesores de Buenos Aires que viajaban para allá. A nosotros nos dieron clases Daniel García Delgado, Alejandro Piscitelli... No me acuerdo si en el 85, algo así, la FLACSO puso una sede

en Rosario y entonces viajaban Portantiero, De Ípola, Dotti. Me acuerdo que, como eran cursos de posgrado, no nos permitían entrar a las clases, para gran indignación nuestra. Pero entonces lo que hacíamos con un grupo de amigos era secuestrarlo a Dotti a la salida de su curso y llevárnoslo todas las semanas a comer unas picadas de salame y queso al centro. No sé si Jorge se acordará de eso: para nosotros eran muy importantes, muy formativas, esas charlas. En las que nos íbamos enterando qué cosas estaban pensando los tipos que estaban medio en el centro de la escena: las clases de Daniel, o las de Alejandro, eran discusiones sobre las cosas que ellos mismos, en esos años, estaban leyendo y escribiendo. Y después, desde ya, las clases de Horacio González, que a mí (como creo que a todo el mundo) me maravillaban, me volvían loco. Esas clases de Horacio no eran, diría yo, resultado o parte de procesos de “investigación” en ningún sentido más o menos formal de la palabra, sino –mucho más fascinante, mucho más impresionante, mucho más estimulante para uno– investigaciones “en acto”, formas de un trabajo que vos veías al tipo hacer ahí, frente a vos, con las ideas. Era muy impresionante. Es muy impresionante: a mí me siguen sorprendiendo las clases de Horacio (y llevo un cuarto de siglo escuchándolo). Me siguen pareciendo el tipo de clases que realmente merecen el calificativo de universitarias, que están a la altura de la dignidad del trabajo intelectual que yo creo que corresponde hacer –y que a veces veo extinguirse, y que no podemos permitir que se extinga– en la universidad. Pero trato de responder a la pregunta de ustedes: quizás en esos años 80 que aquí

estoy recordando la idea de “investigación”, tal como la tenemos ahora más o menos naturalizada, como una práctica que se realiza de acuerdo a ciertas rutinas, a cierto formato, con cierto financiamiento, era algo que estaba –me parece– mucho menos instalado. La investigación como una actividad específica de la vida académica universitaria tiene más bien que ver con los 90, con las formas típicas de financiamiento de la actividad universitaria de esa década: becas, incentivos, plusones, premios, puntajes de no sé qué... Que no deberíamos condenar, desde luego, pero que, sin duda, producen, como consecuencia muy grave de su instalación y su naturalización, el resultado de esa escisión que ustedes observan entre docencia e investigación. Creo que en los 80 eso no estaba tan acentuado. No recuerdo que en esos años se dijera de la gente que era “investigadora-docente”. No sé: eran universitarios. Eran profesores (y había una dignidad grande –más allá o más acá de la representación de la pobreza salarial que iba como parte del paquete– en esa palabra). Y la actividad de investigar, de leer libros, de meterse en los problemas, de pensar cosas, estaba inmediatamente asociada, me parece, a la tarea docente. Me parece, insisto: yo en esos años era estudiante, empecé a dar clases después. Pero sí, tengo esa impresión, ese recuerdo de las clases de muchos de esos profesores que les nombraba, que se daban además en un contexto como el de la “transición democrática”, donde se trataba de pensar hacia dónde iba la cosa, con qué conceptos pensar... No sé: me parece que las materias que teníamos (y supongo que lo mismo pasaba en la UBA y en todas partes) no

eran tanto un lugar donde profesores que “ya sabían” ciertos temas iban y amablemente informaban a los estudiantes, sino que tenían bastante de espacios de investigación colectiva y de debate. Y de un debate, insisto en esto (que por lo menos para mí fue muy decisivo) muy asociado a la coyuntura, a las discusiones políticas de la coyuntura. Qué sé yo: yo leía a Hobbes o a Locke y lo hacía pensando en la transición democrática alfonsinista. Esos textos clásicos (algunos de los cuales seguirían siendo los más importantes para mí durante muchos años) cobraban un significado decisivo e inmediato en relación con las discusiones que teníamos con los chicos de la Franja Morada. Jean-Jacques Rousseau servía para criticar a César Jaroslavsky, Kant o Hegel servían para pensar el Juicio a los Comandantes. O los diarios. Me acuerdo que yo leía todos los días *La Razón* de la tarde, que era el gran diario alfonsinista de esos años, el que publicaba todos los discursos de Alfonsín, completos. Y los artículos de Pablo Giussani, esos tipos. Lo leía en los bares de Rosario, y llenaba los márgenes con anotaciones: “igual a Hobbes”, “distinto de Locke”, “ojo: Rousseau dice otra cosa”... (risas). Mis primeras lecturas de los autores clásicos estaban muy asociadas a la discusión de los problemas políticos más inmediatos. Y me parece que eso también constituye una parte del asunto sobre el que estamos conversando: la investigación estaba muy asociada a la docencia, y ambas cosas estaban muy asociadas (me parece: por lo menos así me represento ahora aquellos años) a la discusión más coyuntural. Después, la consolidación de la democracia acarrió el sentimiento de una menor urgencia de la discusión

coyuntural, las disciplinas en general (y la mía en particular: la ciencia política) fue asumiendo la "normalidad" académica que la caracteriza hasta hoy, y las novedades en la organización y el financiamiento de la actividad universitaria modificaron fuertemente el tipo de lazo entre docencia e investigación propio de esos años.

Es así como llegamos a la situación actual por la que ustedes me preguntan (y que a mí me resulta francamente muy preocupante) de separación muy marcada entre la docencia y la actividad de investigación, cada vez más entendidas como dos actividades diferentes de los bichos académicos. Diferentes y además jerarquizadas: el sistema de financiamiento de la investigación y de la formación de posgrado impulsado por las agencias nacionales y provinciales correspondientes, y entusiastamente asumido por las propias universidades, está gestando un "modelo" de bicho universitario especialmente preocupante, vinculado con el gimnástico ejercicio de ascender por una escala de becas y subsidios que van forjando un tipo de investigador "puro", alejado de la docencia y de cualquier preocupación por algo más que el minúsculo mosaquito del mundo que ese investigador "puro" ha decidido abrazar como su "objeto de estudio" (así que vayan sumando: prebendarismo más positivismo ingenuo más desinterés por el mundo más insignificancia), y que lo peor del caso es que empieza incluso a funcionar como emblema de lo que sería una actitud "seria", "responsable", "madura" y "científica" en la universidad, actitud desde la que se mira con asco, lástima y vergüenza a los pobres desgraciados (cada vez menos, cierto) que por convicción o por lo que fuera han elegido un

camino diferente. A ver: a mí me parece bárbaro que el CONICET financie carreras académicas, me parece buenísima la decisión de este gobierno de poner más plata que ninguno que yo haya conocido en el sistema de Ciencia y Técnica. Todo eso está muy bien. Pero al mismo tiempo tenemos que imaginar, tanto desde el sistema científico-tecnológico como desde el sistema universitario, mecanismos para que ese montonazo de plata que el Estado está invirtiendo redunde en beneficio de la universidad en lo que ésta tiene de más democrática, y no en lo que constituye el mayor riesgo hoy: arrancarle a la universidad sus mejores recursos para mandarlos a la casa a investigar y escribir *papers* académicos que no le interesan a nadie ni sirven para nada. Ustedes saben que yo trabajo de burocratón en una lindísima universidad pública del conurbano bonaerense: la Universidad Nacional de General Sarmiento. Pues bien: me ha pasado de tener que escuchar a excelentes profesores de la universidad que un día entran en la carrera de investigación del CONICET o de qué sé yo dónde, se convierten en "investigadores" del CONICET (bárbaro: genial), empiezan a cobrar como tales, y un día hacen las cuentas y aparecen en mi oficina diciéndome "che, lo siento mucho" (¿para qué dicen "lo siento mucho"?: esa parte todavía no la entendí), lo siento mucho, pero me conviene más quedarme en casa. "Me quedo en casa". Y a veces agregan que lo hacen porque la universidad tiene (dicen, y esta expresión me pone patilludo) "mucha carga de docencia". *Carga de docencia*, como si la docencia fuera una carga, y no lo que, antes de que la soja cotizara a precio de oro en Pekín y al Estado le empezara a ir bien y el CONI-

CET abriera sus puertas como nunca y nosotros pudiéramos elegir quedarnos en casa "investigando", habíamos elegido, fijate vos qué tierno, hacer de nuestras vidas. Aparece entonces un modelo que se empieza a consolidar en la cabeza de los universitarios: el del tipo que se convierte en especialista, dedicado a ese mosaquito minúsculo al que decidió consagrar todos sus esfuerzos, en lugar de estar discutiendo ideas con estudiantes y colegas en el espacio público de la universidad. Y eso tiene como consecuencia adicional la representación cada vez más instalada de que dar clases, sobre todo en lo que se llama, con cierto desprecio, "el grado", es, o bien una "carga", o bien una especie de premio consuelo reservado a los giles que no lograron entrar al CONICET. Eso, la instalación de esta representación, la consolidación de este modelo, me parece una catástrofe.

-En los años 80, la efervescencia, la refundación, la materialidad política construían una especie de discusión pública interesantísima; en los 90, en cambio, empieza a darse esta ruptura, una universidad que se cierra sobre sí misma porque piensa que ya no hay nada que hacer con el afuera y lo que hay que asegurar son circuitos de financiamiento para preservar la autonomía universitaria. Como si fuera un pacto implícito que afirmaba algo así: "el menemismo gobierna afuera, nosotros aquí adentro tenemos que garantizar nuestra autonomía". Y aunque este gobierno haya puesto quizás como ningún otro recursos para que una enorme cantidad de becarios pueda hacer su doctorado, parece que hay una matriz que funciona en directa relación con los 90.

-Estoy de acuerdo. Creo que el principal obstáculo para una reforma democrática de la universidad, en esta década en la que posiblemente tengamos un gobierno mucho más interesante que la corporación académica que integramos, es, justamente, esa *corporación académica*. Que tal vez sea una de las corporaciones más conservadoras que uno pueda conocer, y que al menor atisbo de que el gobierno podría tener una política más activa en relación con la universidad empieza a agitar un poco grotescamente la bandera de la autonomía (que sería interesante verle agitar con tanto ahínco, por ejemplo, contra los laboratorios que financian y orientan la investigación médica y farmacológica) y a pedir que nadie que no venga con mucha plata bajo el brazo se meta con ella. El gobierno nacional está haciendo con el sistema científico y universitario lo único que sin violar la sacrosanta autonomía puede hacer, que es poner plata. El problema es que esa plata la estamos administrando los miembros de la corporación académica con los criterios mezquinos, mercadológicos, bancarios, que compramos en los 90: incentivos, jerarquías, exclusiones, "investigadores clase A", "clase B" y "clase C", "excelencias" ("–Por acá, Excelencia", "–Faltaba más: después de usted"). Algunas veces, sin embargo, hacemos, podemos hacer, con esa plata, algo diferente, y mejor. Y así como hace un momento les contaba sobre la frustración que me agarra cuando un tipo formado en la universidad pública por docentes de la universidad pública, y él mismo excelente profesor de la universidad pública, me informa que se va de la universidad pública para investigar en su casa no sé qué cosa sin tener que padecer la tremenda "carga" de dar clases, ahora querría

decir que muchas veces puede uno impulsar (y allá en la UNGS, donde trabajo, habría montones de ejemplos que ofrecer) un tipo de uso de los crecientes recursos del sistema de Ciencia y Técnica que permita fortalecer, y no debilitar, los equipos de investigación, docencia y extensión (a esto último nosotros lo llamamos, en la UNGS, "servicios a la comunidad") de la universidad. Por ejemplo, incorporando becarios del CONICET, de la CIC (que es el CONICET de la provincia), de la Agencia, a los grupos de trabajo académico de la universidad, aprovechando los recursos que también llegan del Ministerio para establecer redes interuniversitarias que atiendan en primer lugar las necesidades formativas de los estudiantes, vincular a los propios estudiantes (a través de sistemas de becas, por ejemplo) con el trabajo de investigación y de docencia de los distintos equipos... En fin: podría hablarles un rato largo de todo esto. El trabajo en la UNGS, que es una universidad nueva, instalada en una zona muy castigada del segundo cordón del conurbano, con estudiantes que en un muy alto porcentaje son la primera generación de universitarios en sus hogares, y con la vocación y la obligación de ser, en ese contexto y justamente porque está en ese contexto, una universidad de primerísimo nivel, a mí me resulta muy estimulante.

-Hay algo ahí que invita a pensar: la dificultad para armar colectivos de trabajo por fuera de la universidad. Por eso nos interesaría que nos cuentes sobre el proyecto de la revista *El ojo mocho*.

-Bueno, no. *El ojo mocho* surge como (y es) un proyecto militantemente universitario, como lo revela incluso el nombre que hasta

hoy conserva el editorial: "Palabras del espacio 310", en recuerdo del aula 310 de la sede de Marcelo T donde nació la idea de hacer esa revista y donde surgieron también, como resultado de un curso, el primer par de números: dos abrochados de papeles con los trabajos finales de los estudiantes, antes de que la revista tuviera su primer número "oficial" y empezara a circular como revista en quioscos y librerías de la ciudad. Me acuerdo que en una clase hicimos una votación sobre el nombre que le debíamos dar a esa revista, por entonces una revista "interna" de la cátedra. Horacio anotaba en el pizarrón las distintas alternativas que surgían y ponía palotes debajo de cada una. Me acuerdo que alguien propuso el nombre "No, Carlos", cuya obviedad fue castigada con un muy escaso número de votos. "El ojo mocho" lo propuso mi amigo Federico Galende, que ese día estaba de paso por Buenos Aires (ya vivía en Chile, creo) y que después, durante algunos números, fungió como "corresponsal en Santiago" de la revista. Nos gustó y ganó la votación (creo recordar que contra el nombre que más le gustaba a Horacio, que ahora no me acuerdo cuál era). Creo que después empezamos a decir que el nombre era una crítica a *Punto de Vista*, pero la verdad es que eso fue una reinterpretación retrospectiva. Simpática (contra la metáfora "iluminista" del "punto de vista", la metáfora "populista" del ojo que ve más o menos...), pero retrospectiva: no recuerdo que haya estado entre nuestras consideraciones cuando elegimos el nombre de la revista. Pensándolo ahora, en relación con el tema sobre el que veníamos charlando, me parece que *El ojo mocho* es una revista que desde el comienzo se propuso discutir contra esta empobrecedora deriva

academicista de la vida universitaria. Claramente, el modelo de escritura que reivindica, sus referencias, sus entrevistados, pertenecen a otra tradición universitaria, más vinculada al mundo del ensayo, de la intervención pública, polémica, crítica. Desde el punto de vista de las posiciones políticas de la revista, me parece que lo dominante durante los 90 es su vocación de discutir con el progresismo más evidente y menos interesante su estilo de confrontación con el menemismo. Me parece que puede decirse que *El ojo mocho* fue en los 90, y en una medida importante, una revista *antiprogresista*, una revista que tenía al progresismo como blanco de sus mayores críticas. Posiblemente más que al menemismo. Lo cual estaba bien, porque esa segunda crítica, por obvia, por ya hecha, por redundante, no parecía tan necesaria. Nadie podía acusarnos de menemistas ni correrlos con la taradez del enemigo principal y del mal mayor y el mal menor y esas imbecilidades, y por eso mismo no nos parecía que se tratara de subrayar, como les contaba recién, el "No, Carlos". En cambio, nos parecía muy pobre el modo en que, de manera generalizada, se criticaba al menemismo. Y a mí me parece que estuvo bien eso, esa entonación: hasta hoy yo me reconozco en ese tipo de crítica a un progresismo que después terminó en una de las experiencias políticas más conservadoras, más estúpidas y más cómplices que sea posible recordar en la historia argentina.

-Si uno tiene que armar un linaje *ojomochesco*, ¿a qué revistas remitirías?

-No sé si *El ojo mocho* intentó construir un linaje revisteril hacia atrás. Horacio venía

de una tradición de revistas importantes, asociadas al peronismo, con dos nombres fuertes: *Envido* en los 70 y *Unidos* en los 80. A *Envido* yo no la leí en su momento, por razones obvias. La leí después (la hojeé después) y me pareció muy interesante: me pareció que debía haber sido interesante leerla en su momento, aunque creo que Horacio no tiene tanto esa opinión. A *Unidos*, en cambio, la leía con fruición: la tengo toda subrayada. Es una revista que fue muy formativa para mí, y yo la "seguía" con entusiasmo en aquellos años de estudio y de militancia universitaria, de renovación del peronismo y de discusión con el alfonsinismo gobernante. De todos modos, me parece que ya desde sus primeros números *El ojo mocho* se construye una historia diferente, y que si intenta tender algún lazo hacia atrás lo hace sobre todo con *Contorno*. Eso es más o menos evidente: me parece que todos tenemos un interés muy grande por la figura, la escritura y la obra de Viñas, que hemos leído con muchísimo interés. A él lo entrevistamos ya en el segundo número. En el tercero ya estábamos entrevistando a Rozitchner, cuyo trabajo también nos interesó mucho a todos. León había escrito un libro muy polémico sobre el peronismo (*Perón entre la sangre y el tiempo*) que ni a Horacio ni a mí nos había convencido. Horacio escribió varias veces sobre ese libro: la primera, creo, en *Unidos*, la última, ahora, en su enorme y fundamental *Perón*. Yo por mi parte lo había discutido mucho con Federico, a quien les mencionaba recién, y también nos habíamos despachado con una reseña crítica publicada por ahí. La charla con León fue más discutida que la que habíamos tenido con Viñas. Y muy interesante.

Creo que todos, en la revista, valoramos a Rozitchner como un filósofo muy importante y compartimos con él un campo de problemas en común. Algunos números más tarde, entrevistamos a Carlos Correas, un increíble intelectual argentino con quien luego iniciamos, para decirlo con una frase de una de las películas que le gustaban, "una hermosa amistad". Un personaje. Un personaje literario, quiero decir: arltiano, sartreano. Genetiano. Quizás el más sartreano, el más literariamente sartreano de los personajes que hemos mencionado, porque no le interesaba Sartre como personaje, sino los personajes de Sartre. Quiero decir: no le interesaba *ser* Sartre; se obstinaba en ser, y conseguía ser, un personaje de Sartre. Un personaje tremendo. Correas, después, escribió mucho en la revista. Tiene ahí varios artículos y sobre todo reseñas, absolutamente geniales en su maldad, su arbitrariedad, su estilo indisolublemente afanado de Borges. Correas era para mí un escritor formidable, increíble, de aquel grupo de *Contorno*, en el que sin embargo no se reconocía mucho. Más bien tendía a decir cosas muy provocadoras sobre ese grupo, sobre todo, supongo, para hacerlo enojar a David. Recuerdo que decía cosas como "Sur fue una revista más interesante". Así que ahí están David, León, Correas: son lindas entrevistas de la revista. En números posteriores escribió también, más de una vez, Ismael Viñas, interesantísimo escritor. De modo que si hay algo así como un linaje, es más o menos evidente nuestro interés por *Contorno*, a pesar de lo cual también es evidente que *El ojo mocho* no es una revista contornista, ni en sus preocupaciones ni en su estilo.

II. Las ciencias sociales y los años 80

-En la introducción de *El último tribuno* señalás la continuidad que hay entre la teoría cepaliana y la teoría de la dependencia, marcando cómo la segunda surge de las insuficiencias de la primera. En cambio, durante los años 80 aparece una ruptura muy fuerte y se dan por superados los problemas que presentaban estas teorías; así, sin ningún tipo de mediación, se plantea una nueva agenda donde lo que hay que discutir son los problemas del sistema político. Vos ya a mediados de los 90 estás anunciando ahí un problema...

-Me parece que fue un problema, sí. El olvido y hasta el desprecio por los problemas teóricos asociados con el subdesarrollo, la dependencia y el imperialismo resultaron especialmente graves porque condujeron a que los años 80 tuvieran una teoría muy pobre sobre la democracia. Uno puede entender perfectamente que la teoría social de los años 80 haya puesto más énfasis en el problema de la democracia que en el problema de la dependencia, puesto que ésa era la cuestión que estaba, digamos, instalada en la agenda pública de las discusiones. El asunto es que olvidarse de aquellos otros problemas que en su momento habían ocupado a la teoría social (el subdesarrollo, la dependencia) llevó a construir una teoría sobre la democracia que olvidaba el dato fundamental de que la democracia que se trataba de construir era la democracia de un país subdesarrollado y dependiente, y que por lo tanto esa construcción acarrearba una serie de desafíos que un mejor enfoque teórico sobre esas cuestiones "pasa-

das de moda" habría permitido mirar con más precisión. Pero insisto: no estoy diciendo que no hubiera que pensar el problema de la democracia. Al contrario: estoy diciendo que había que pensarlo mejor. Y que hay que seguir pensándolo, desde ya. Hay que volver sobre el tipo de democracia (y sobre la idea de democracia) que construimos en los años 80, porque ese tipo y esa idea explican en buena medida el tipo y la idea de democracia que, por un lado, hicieron posible la gran reforma neoliberal de los 90, y, por otro lado, tenemos todavía hoy. Quiero decir: que el tipo de defensa de la democracia que tiende a levantarse frente a los prepotentes avances de las corporaciones, como los que soportamos en la primera mitad de este año, no es tan distinto del que en su momento tendía a levantar, en circunstancias parecidas, el ex presidente Alfonsín. En cierto modo, en efecto, el clima de los 80 era un intento de situar la legitimidad del poder civil que resultaba del voto popular frente a la prepotencia de las corporaciones a las que no había votado nadie y que sin embargo estaban incordiando como factores de poder real. El alfonsinismo es esa discusión, una discusión que se planteaba en términos básicamente liberales, pero que a veces lo obligaban a Alfonsín a apelar a un discurso que era un poquito más que liberal y que se acercaba a lo que uno podría llamar un discurso democrático. Como cuando convocaba a la participación popular para sostener ese sistema de reglas de juego y esa legitimidad institucional en momentos en que la cosa se le ponía negra (ya sea porque la Sociedad Rural lo chiflaba, porque los militares se levantaban o porque la iglesia lo puteaba).

Alfonsín salía al balcón y decía "vengan a la plaza, estamos en guerra, tenemos que garantizar 100 años de democracia". Y ahí todos íbamos a la plaza, y una vez allí, salía de nuevo Alfonsín y nos decía: "bueno, esperen un cachito acá que tengo un asunto que resolver...", y se iba a negociar. Estoy pensando en Semana Santa, desde ya. Que fue muy importante en la historia del alfonsinismo y de la transición (y de la democracia que tenemos), y que resume bien, me parece, todas las tensiones que tenía ese gobierno. Su necesaria convocatoria a una participación (todo lo restringida que sea una participación consistente en ir a una plaza; por supuesto, cuando uno dice democracia participativa, aspira a algo más que ir a las plazas) revelaba la necesidad que tenía el poder político, que quería reivindicar su legitimidad, de convocar cada tanto al pueblo que lo investía de esa legitimidad. Al mismo tiempo, puesto que Alfonsín nunca estuvo dispuesto a dar el paso de convertir su liberalismo político en algo mucho más democrático que eso, después decía "aguanten un cachito, yo voy, negocio y vengo; les digo que no negocié, ustedes fingen que me creen y después los mando a sus casas a besar a sus hijos y, al que le interese, a seguir viéndola por televisión". Por eso, Semana Santa del 87 marca un punto de inflexión importantísimo en la transición, tanto en el sentido del triunfo definitivo del principio liberal de la representación sobre el principio democrático de la participación, como en el sentido del triunfo definitivo de la televisión sobre el espacio público como sede y escenario de la política. Oscar Landi dedicó algunos de sus más interesantes trabajos de aquellos años al análisis de Semana Santa,

que nadie vio con tanta sutileza como él. En la actual coyuntura, me parece que cuando uno escuchaba los discursos de Cristina Kirchner, o cuando uno recorría la Plaza del Congreso en los días álgidos de la confrontación, se encontraba con algo muy parecido. Por un lado, en la carpa K instalada frente a la plaza del Congreso estaba estampado el artículo de la Constitución que dice “los ciudadanos no deliberan ni gobiernan si no es a través de sus representantes, y el que se reúne invocando al pueblo comete delito de sedición”. O sea, una liberalada (de ésas que nosotros criticábamos en Alfonsín) que subraya la diferencia entre la legitimidad de los representantes del pueblo y la ilegitimidad de los sediciosos que se reúnen y protestan y hacen lío y ponen en jaque al gobierno sin que nadie los haya votado. Pero después, por otro lado, cuando habla en la Plaza, Cristina pronuncia un frase que a mí me resulta muy interesante: “Sola no puedo”, dice. No es una gran frase, dirán ustedes. Cierto: las hay mejores. Pero, igual que pasaba con las frases de Alfonsín, revela algo que me parece importante: el límite de ese liberalismo de los representantes del pueblo. Cuando del otro lado están las corporaciones, los representantes solos no pueden. El desafío de la democracia, hoy como entonces, es decir “Bueno: muy bien, doctora: sola no puede. Tranquila, que nosotros estamos. Ahora: abra un cachito el juego, déjese de joder”. Me parece que ése es, hoy como en los 80, el tema de la democracia argentina: la tensión entre representación y participación, entre legitimación por los votos y legitimación por una acción pública más permanente, y la necesidad de crear espacios deliberativos más activos, más dinámicos, más abiertos.

De modo que a mí los 80 me parecen muy importantes porque son el prólogo sin el cual no hubiese podido venir lo que vino. Son los años en los que se termina de diseñar el sistema político que hizo posible la reforma de los 90. En ese sentido, uno puede decir que los 80 duran exactamente 10 años, desde el 83 hasta el 93. Desde la campaña y asunción de Alfonsín hasta el pacto de Olivos, que lleva a su culminación la lógica de la transición democrática, en el doble sentido de la palabra culminación, porque ahí termina un ciclo y porque ahí ese ciclo muestra su espíritu último. El pacto de Olivos es la reunión de dos representantes en su soledad más absoluta, no solamente sin consulta previa al gran pueblo argentino sino sin información, ni siquiera, a sus bases –qué digo a sus bases: a sus segundas líneas– partidarias. El pacto de Olivos dice “nosotros dos solos podemos”, a condición de que nosotros dos, solos, nos pongamos de acuerdo. Eso es lo que sienta las bases del sistema político que hizo posible que durante los años siguientes, durante los que van desde entonces hasta la caída de la Alianza), se produjera, a años luz de la participación popular, la fenomenal, y fenomenalmente regresiva, transformación a la que asistimos.

-Se pueden pensar ciertas similitudes por ejemplo, el segundo discurso de Cristina Kirchner, la segunda Plaza, donde ella los llama a formar un partido político: “ustedes son cuatro señores que no representan a nadie; si quieren discutir tienen que formar un partido político”; en ese momento parecía retomar el discurso de Alfonsín: la vuelta al

institucionalismo, a la cuestión de los partidos políticos. Y uno ya había visto el final de esa historia en Semana Santa...

-Sí, pero es un final distinto, de todos modos: es más interesante. El gobierno pierde una dramática elección parlamentaria, que fue seguida en vivo y por televisión por un millón de personas a las 3 de la mañana, que me parece que es algo muy distinto que ir a negociar detrás de escena mientras la gente está en la Plaza.

-Más interesante incluso en el modo en que se deroga la resolución 125, que se da de modo litigioso, con un documento donde dice “vamos a seguir”, cosa que con Alfonsín no pasó.

-Es un final abierto. El gobierno tiene un fuerte desafío de democratización, de imaginación política. A su vez, es un combate para librar en diversos terrenos, empezando por el más obvio –no digo nada que no hayamos dicho todos miles de veces en este último tiempo–: el cultural y el de la opinión pública. Las cosas que hemos escuchado en los últimos cinco meses –y no solamente de bocas de nuestras tías, sino de bocas menos previsibles– son espantosas. Pero ahí hay responsabilidades. No se resuelve diciendo: “bueno, sí, qué vas a hacer: el argentino es conservador”. Hay que laburar con eso, porque es muy tremendo lo que sintetizan las barbaridades, las estupideces que se escucharon en estos meses.

-¿Y no te parece –ya que hablaste de responsabilidades– que esta crisis le devolví al gobierno algo de sus diversos rostros? ¿No puede decirse que toda esa

gente que se manifestó en Rosario –muchos de ellos, vale recordar, acompañaron a Cristina Kirchner en la última elección– son los sujetos políticos implicados en la idea misma de “país normal” o de “país en serio”?

-En cierto modo sí, pero una cosa es afirmar eso y otra decir que el gobierno tiene responsabilidad por haber tenido esos aliados. Si lo tuviera que decir muy esquemáticamente: me parece que el kirchnerismo tira de dos sogas del pasado reciente de la Argentina, que son, por un lado, cierta lectura en clave democrático-participativista de la *quilombificación* del 2001, y por otro, cierta lectura en clave estatista-normalizadora de la vuelta al orden del 2002. El kirchnerismo tiene una pata democrático-asambleísta, más o menos agónica y clasista, si se quiere, y tiene otra pata tendiente a la reconstrucción del orden, de un país normal, de un Estado con sus funciones recuperadas. Esas dos patas, evidentemente, están en tensión. En este sentido, tanto la derecha que defiende sus privilegios como la izquierda que posee una idea de conflicto más permanente y radical tienen razón en sus críticas al gobierno; porque éste, en efecto, se ha propuesto tocar –y no lo han dejado en este caso factores muy poderosos– más intereses que ningún otro gobierno en el último tiempo, y a la vez es cierto que este gobierno tiene la intención ordenadora de reconstruir un Estado fuerte y una sociedad estabilizada. De ahí los pactos con sectores sociales no necesaria ni precisamente revolucionarios. Ambas cosas son ciertas, así que estaría de acuerdo con que son dos rostros del kirchnerismo.

III. La escena mediática y la ocupación de la ciudad

-Antes hablaste de la centralidad de los medios en la construcción de los escenarios políticos. ¿No te parece de todos modos que ese fenómeno forma parte de una transformación global que ha tomado la política contemporánea? ¿Es patrimonio exclusivo de Argentina la mediatización y la espectacularización de la política?

-Sin duda, la mediatización de la política es un fenómeno mundial, pero también es cierto que se produce de modo diverso en países con tradiciones culturales y políticas diferentes. En todos los países no suplanta a la acción política como en Argentina, en otros lados no le impone con tanta brutalidad sus reglas a la discusión política. Me parece que lo preocupante no es que un "cacho" de la vida política de un país transcurra en la televisión, sino que los grupos propietarios de los medios de comunicación armen de forma absoluta la agenda, definan cuáles son los escenarios de la discusión legítima, les pongan reglas a esos escenarios, obliguen a hablar con frases de determinada extensión porque después hay que vender shampoo en el corte comercial. Y entonces ponen a todo el mundo a aprender a hablar con frases cortas, que es un problema muy grave de una política que se quiera crítica. En los años 90 recuerdo la visita de un talentoso politólogo mexicano de apellido Castañeda, que se reunió aquí con los no menos talentosos Fredi Storani, Chacho Álvarez y demás políticos progresistas que aparecían encarnando una "superación" de las políticas menemistas, y a los que les hizo la siguiente recomendación: "hay

que aprender a hablar con frases cortas". Lo cual es una imbecilidad mayúscula, pero además es una cosa sumamente conservadora, porque es más o menos evidente que las frases cortas son siempre de derecha, ¿no?

-Sin embargo, los últimos sujetos que han tenido poder político en la Argentina no eran candidatos mediáticos. Duhalde o Kirchner por ejemplo no lo eran. ¿No hay ahí otro tipo de lógica funcionando además de la mediática?

-Desde luego, estoy de acuerdo. Digo más: durante el período de Kirchner asistimos a un interesante proceso de reversión de los pesos relativos de la palabra política y de los medios –esto es, del peso de esos dos componentes– en la constitución del espacio público-político. Resumiendo mal algo que Landi ha escrito mucho mejor: si en los inicios del ciclo de la transición la televisión solía ir a los lugares donde se producían los discursos políticos para llevar esos discursos a los livings de nuestras casas, después del 87 –pero sobre todo en los años del menemismo– eran los políticos los que iban siempre a los estudios de televisión para representar, más o menos grotescamente, papeles previstos para ellos (incluso a veces *escritos* para ellos) en los programas cómicos, gastronómicos o de entretenimiento. Frente a eso, Kirchner, y Duhalde antes que él, marcan una diferencia importante. No es solamente notorio que Kirchner no iba a los programas de televisión, sino que lograba con mucha eficacia que la televisión fuera hacia él y lo filmara en los lugares tradicionales (más que tradicionales: institucionales) de la enunciación política:

haciendo anuncios con la bandera argentina a un costado y el edecán al otro. Me parece que parte de lo preocupante de la situación actual es, junto con la recuperación del peso de las corporaciones y del pensamiento de derecha de esas corporaciones, la recuperación del lugar de los medios asociados a ese discurso. Dicho muy rápido, en los 90 la política había sufrido en Argentina un doble proceso de colonización: por los medios masivos de comunicación y por el discurso técnico-económico. Creo que Kirchner revierte o quiere revertir ambas cosas, pone a la política en el centro de la escena y logra que la televisión vaya allí para traernos la noticia sobre lo que el presidente de la República tiene para decir, y logra no hablar en un lenguaje técnico-económico: la política domina claramente la economía y es la que marca la cancha. Debíamos preocuparnos por garantizar que esto no se vuelva a perder.

-Los últimos meses estuvieron vinculados al movimiento de miles de personas en las calles, en las rutas, en las plazas. ¿No sería mejor pensar en una transformación de este espacio público-político más que en su ausencia?

-Sí, efectivamente, y me parece que es un fenómeno muy interesante. La idea de *ocupación de la ciudad*, la idea de movilización de fuerzas en la ciudad, la centralidad que volvió a tener la plaza en estos meses. Es más o menos obvio que estos procesos no son unilaterales ni transcurren en un único escenario. No sólo la idea de ocupación del espacio es interesante, sino también la de un espacio como objeto de disputa –y a veces más o menos

espectacular, precisamente, por obra de la televisión–. Pienso en los tirones de aquella primera noche en la Plaza de Mayo. Esa vez, efectivamente, la situación era muy seria, y en cuanto percibimos eso, la decisión fue "*hay que estar allí*". Ahí hay una recuperación del espacio urbano, de la importancia política, simbólica, de la plaza, que creo que entronca también con los movimientos del 2001. Hay en estos últimos una recuperación del sentido de la ciudad como espacio público, no como un ágora virtuosa, sino en el sentido más brutal de que ahí hay un espacio de vital importancia que hay que ocupar, incluso a como dé lugar. Y al mismo tiempo la televisión actúa en eso con la bestialidad que vimos, enfocando el momento de una piña que se volvió famosa, y no –como insiste con razón Horacio Verbitsky– los 150 metros previos, donde el tipo que la ligó le está diciendo al otro, al que se la puso, "hijo de puta, negro de mierda...". En este sentido, el papel de la televisión en todo esto fue extraordinariamente interesante –y terrible–, pero es una televisión actuando sobre el espacio geográfico vivo y en disputa de las ciudades, de los caminos.

-A propósito de esto, en tu libro *Buenos Aires salvaje*, te detenías en el pasaje de la ciudad teatro (vinculada con una idea de lo político como representación y la presencia de lo público como distinto de lo popular), a la ciudad pista (en la que prima la velocidad de desplazamiento por los espacios urbanos). Pensando en estos diez años que pasaron, pero también en estas últimas tensiones ligadas al conflicto reciente, al desembarco de Macri, ¿cuál es la figura que describe la condición actual de la ciudad? ¿En qué

medida las tendencias que descubrirías en ese texto se vieron profundizadas y qué fenómenos nuevos aparecieron que no habías previsto en aquella lectura?

-Che: yo les agradezco todo el trabajo, pero no se tomen muy en serio ese librito... (risas). En serio: es un texto al que yo le tengo cariño, pero que no deja de ser un ensayo rápido, más bien impresionista y de pocas pretensiones. A mí, de todos modos, me gusta releerlo, porque reconozco allí algunas preocupaciones mías de esos años. Es muy evidente –lo es para mí, pero creo que lo es también para cualquiera– la influencia, levemente patológica, que tiene allí la retórica de Viñas. Ciertas expresiones, ciertos giros, muy típicos de Viñas. Qué sé yo: las palabras “vehemente”, “crispado”. Es tremendo, porque el de Viñas es un modelo de escritura tan fascinante, tan intenso, que a uno se le pega. En esa época nosotros solíamos salir mucho con David: íbamos a comer, caminábamos bastante por la ciudad, y eso es quizás lo que más reconozco leyendo de vuelta el librito que ustedes me recuerdan. En fin: no digo esto para excusarme por la terminología de ese libro –muy marcada, en efecto, por mi gran admiración, intacta hasta hoy, por la prosa escrita y hablada de Viñas–, sino para señalar la importancia de esas conversaciones que en aquellos años menemistas sosteníamos con frecuencia con David, especialmente sobre el tema que más le gusta, sobre el que lleva una vida hablando, que es la ciudad. Para él la ciudad es la metáfora de todo lo que pasa, y es un gran observador, muy detallista, proustiano (como quería ser Sebrelí en su libro sobre Buenos Aires), de la ciudad. Me parece que el libro testimonia algo de eso. Es muy viñesco no

sólo en el aspecto más superficial del lenguaje sino en el modo en que suscribe algunos diagnósticos de la ciudad menemista que solía hacer Viñas, muy asociados a la idea de una “cultura de fachada”. Es decir, a la idea de que la vieja *ciudad “teatro”* –como ustedes me recuerdan que digo por ahí, pensando en la ciudad de 1880, en la ciudad del teatro Odeón, de *El payador* de Lugones–, se había convertido en una *ciudad de fachada*. “El menemismo como cultura de fachada”, solía decir Viñas. (Me acuerdo que caíamos en un restaurante que tenía esos ladrillos de decoración, que no eran de verdad, y Viñas golpeaba y decía “fachada, viejo, fachada”.) Hoy si tuviera que hacer una crítica a mi propio entusiasmo con esa idea de *fachada*, lo que diría es que lo más grave de la ciudad menemista, de la ciudad de los 90, no fue lo que tenía de fachada, que era por lo mismo lo más evidente, sino el modo en que su espíritu consiguió penetrar en el alma profunda de todos nosotros. Si lo tuviera que expresar hoy, diría que en los 90 la fachada era lo de menos. Lo charlábamos un poco al comienzo hablando sobre la universidad: decíamos que hoy tenemos un gobierno que está poniendo un montón de plata en la universidad y lamentábamos el modo en que estamos gestionando esa plata los universitarios formateados (quién sabe si no para el resto del viaje) por las ideas neoliberales, carrieristas, de los 90. Hacemos política noventista con la plata kirchnerista, y lo hacemos justamente porque los 90 *no fueron* una pura fachada, sino algo que se instaló para quedarse a vivir con nosotros, *en* nosotros.

La otra figura que yo hacía aparecer ahí era entonces, junto con la de la *ciudad-fachada*, la de la *ciudad-pista*. Ahí creo

que estaba presente la influencia de un par de libros: el de Richard Sennett, *El declive del hombre público*, y quizás sobre todo el de Henri Lefebvre, *El derecho a la ciudad*, que, retomando la distinción marxiana entre valor de uso y valor de cambio, diagnosticaba el modo en que la ciudad comienza a ser percibida, no ya como un lugar para habitar, sino como un espacio para circular, para atravesar, y casi como un obstáculo a superar. A mí me impresionaba mucho ese espectáculo tan típicamente menemista de las plazas de la ciudad llenas de cartelitos que decían “a esta plaza la cuida el Banco Santander y usted”. Y aparecía ya la cuestión de los *shoppings*, sobre la que se ha escrito tanto. El *shopping* como la aparición de un puro espacio de circulación y de intercambio comercial. Y el *movicóm*, al que ya nos hemos habituado, pero que entonces era todavía una novedad. Así que circulación (autos), *shoppings* y *movicóm*. O todo eso al mismo tiempo, como recuerdo en una escena memorable de una película anticipatoria (porque debe tener como 15 o 20 años) de Woody Allen. Pero, en fin, quizás algo interesante para notar es cómo, en efecto, como ustedes decían hace un momento, desde el 2001, y tal vez incluso desde un poco antes, la ciudad se vuelve a convertir en un escenario político más denso. La ciudad recupera algo de su valor –que yo decía en el libro que se había perdido– como lugar de reunión, como lugar donde estar. La Plaza de Mayo, sin ir más lejos, volvió a ocupar un lugar que no había tenido durante todos los 90. Durante los 90 usábamos la Plaza de Mayo para ir rápido de un lugar a otro. De un trámite a otro: de un banco a otro. No era un lugar donde estar, donde encontrarse y donde

cantar, por ejemplo, “Si éste no es el pueblo, el pueblo ¿dónde está?”, como volveríamos a cantar, quizás, al final de esa década de los 90. Es interesante, entre paréntesis, esa consigna: “Si éste no es el pueblo, el pueblo ¿dónde está?”, que está llena de valor político y aun filosófico: el pueblo está *exactamente ahí donde esa frase lo postula como estando*. El pueblo no es un sujeto colectivo a la espera de que cada uno de sus miembros salga de su casa para encontrarse en la plaza. El pueblo es eso que aparece cuando un montón de tipos, en la plaza, comienzan a preguntarse dónde si no allí es que el pueblo está. Algo de eso me parece que puede leerse en el lindísimo libro de Gabriel Lerman *La plaza política*, que creo que es del 2002, 2003, y en cuyas preocupaciones todavía se oyen los ecos del 2001. Que implican, entonces, que la ciudad deja de ser la pura *ciudad-pista* que venía siendo: que vuelve a ser el escenario donde se pone en escena algo parecido a un drama.

V. Las clases medias y el progresismo

**-Volviendo a *El último tribuno*, quería-
mos preguntarte dos cosas. Por un lado,
trabajás con la idea de que Lisandro de la
Torre es justamente el último político
argentino del siglo XIX, esto es, una figura
anacrónica ya en las primeras décadas
del siglo XX. ¿Por qué entonces evocar su
figura en plena década del 90? Por otro
lado, en esa misma figura parecen con-
fluir tres temas importantes de nuestra
cultura política: traición, progresismo y
denuncialismo (temas que remiten indu-
dablemente al universo “contornista”,
específicamente a aquel que quería**

señalar los límites políticos de las “clases morales”). ¿Estás de acuerdo en que el problema que plantea *El último tribuno* es el de las clases medias argentinas?

-Lisandro siempre me interesó mucho como figura. Yo heredé de mi abuelo, que era un viejo latorrista rosarino, tres tomos de las obras completas de Lisandro, que de grande fui completando en librerías de viejo, pero que leí por primera vez, me acuerdo, de adolescente. Debe haber sido, de hecho, una de mis primeras lecturas políticas: los discursos parlamentarios, la investigación sobre las carnes, el relato del duelo con Hipólito Yrigoyen, la renuncia al radicalismo. Documentos todos que ayudan a construir su figura medio mítica. Es que De la Torre es el principal constructor de la idea de sí mismo como una especie de mito, de héroe: como un héroe que combate, solo contra el mundo, a las fuerzas del mal (al régimen, a la reacción) y a la propia incompreensión del pueblo. Un héroe que lucha solo y contra todos y finalmente se suicida. Y es siempre interesante la figura política y literaria del suicida. Cuando mucho después lo empecé a leer a Viñas me encontré con una versión de Lisandro muy simpática hacia esa evolución y ese personaje, que sin embargo a mí, no sé cómo decirlo, me iba resultando, o me iría resultando, cada vez más insoportable. Digo: esa cosa solitaria, gritona, broncínea, ibseniana... En realidad, mi pequeño libro sobre Lisandro está escrito, si tuviera que decirlo en dos palabras, contra esa idea. No sé si se nota, no sé si está dicho con mucha claridad, pero es un libro escrito para discutir con De la Torre y en cierto modo también con Viñas. De hecho, durante la pequeña investigación

que hice para escribirlo me encontré con un texto de David escrito cuando era muy joven, en una revista anterior a la revista *Contorno*, que era la revista *Centro*, que me gustó mucho. Allí Viñas comparaba a De la Torre con Lugones y asumía una posición mucho más favorable al tipo de actitud política y vital, e incluso al tipo de suicidio, de Lugones, quien por lo menos se había “ensuciado las manos” (para decirlo “a lo Sartre”) en el fango de la historia, había metido la pata como loco, se había hundido hasta las orejas con sus errores, sus contradicciones y sus miserias, y un buen día, desesperado, se había matado. El suicidio de Lisandro de la Torre, en cambio, es más bien el suicidio del hombre de manos limpias, del alma bella que no quiere mancharse con las inmundicias del mundo y que decide salir huyendo para arriba: el suicidio de Lisandro de la Torre puede leerse como la culminación del itinerario de un político renunciista y de manos limpias, y en ese sentido, extraordinariamente poco interesante. Quise poner esa idea del joven Viñas a discutir con el mito latorrista del Viñas posterior.

Por otro lado, leí un poco a Milcíades Peña, cuyos escritos sobre los años 30 son formidables y habían inspirado ya el conocido trabajo de Murmis y Portantiero, que discuten allí con el viejo maestro Germani y sitúan muy adecuadamente, me parece, en la línea abierta por Peña, el lugar de Lisandro de la Torre en esos años. En efecto, Peña ubica a Lisandro como el exponente de un sector: la sub-oligarquía ganadera relativamente perjudicada frente a los grandes oligarcas amigos del general Justo, y cuya principal reivindicación frente a la política de cuotas de

exportación a la carne era que los dejaran subir algunas vaquitas a los barcos a ellos también. No industrializar el país, no modernizar un cuerno: seguir currando con el modelo agroexportador en una versión un poco menos excluyente. Lo cual, desde ya, relativiza mucho las posibilidades de seguir presentándolo como una especie de héroe progresista de las mayorías populares argentinas. Peña situaba la intervención de Lisandro en la denuncia del negocio de las carnes en términos de un análisis clasista mucho más tradicional, y a mí me interesaba esa idea, aunque ciertamente sin desvalorizar ni la densidad ni el interés de su famosa investigación, ni la importancia de su gran oratoria parlamentaria, ni el valor de su gesto personal de enfrentarse a Justo. Quiero decir: que una cosa es señalar el hecho obvio de que De la Torre era un ganadero que pensaba como ganadero y otra dejar de reconocer su mérito cívico.

Y además estaba (y también me interesaba) la idea, tan interesante, de la *traición*. Idea que también está en el centro de los intereses de Viñas: tanto en su teatro como en su obra novelística. Aunque la figura que siempre trabaja Viñas es la de la *heterodoxia*: la del miembro de las clases altas que empieza a romper con su cuna y no termina de decidirse para qué lado va a terminar de caerse, a quién –tironeado por dos fuerzas contrapuestas, por dos sistemas de dioses enfrentados– va a terminar traicionando. Quizás uno podría decir, resumiendo un poco bruscamente, que en la novelística de Viñas la traición es siempre traición a los ideales en nombre de la cuna –qué sé yo: el cura de *Un dios cotidiano*, digamos–, mientras que los personajes de su teatro siempre

terminan traicionando a su clase en nombre de sus ideales –Lisandro, Dorrego, Tupac–: todos ellos traicionan a su familia o a sus amigos o a su institución en nombre de ideales que les hacen dar el salto hacia delante y hacia afuera. En este caso, de nuevo, me parece que la figura de la *traición*, que tiene una gran fuerza literaria, corre el riesgo de simplificar y estilizar abusivamente el gesto de Lisandro, que, en una perspectiva histórica más ajustada, no sé si puede pensarse como una traición. O sí: sí puede pensarse como una traición a algunos de sus amigos: a los que habían entrado en la runfla de Justo y de sus ministros, pero no como una traición a sus intereses de clase más fuertes. Así que, tratando de responder a la pregunta, me parece que sí: que mi interés por la figura de Lisandro de la Torre es también el interés por plantear una discusión sobre el espíritu bienpensante con el que la clase media (las almas bellas y limpias de la clase media) tienden a pensar la historia y los protagonistas de la historia.

-Habíamos interpretado que te interesaba esta figura porque vivía su tiempo histórico como drama, algo ajeno al modo en que se percibía la experiencia histórica en el momento en que escribías el libro; por otra parte, cuando querés asociar denuncia con antiimperialismo, el lector ahí se sorprende porque intentás traer palabras que estaban totalmente obsoletas durante los años noventa. ¿No hay también ahí un gesto desesperado?

-En realidad, tres cosas me resultaban interesantes de Lisandro. Primero, lo que me parece que es uno de los grandes

temas –y aquí vuelvo a citarlo, y ya van varias– de mi maestro Oscar Landí: el problema de la palabra política. Los años 90 son años de fuerte empobrecimiento de la palabra política, doblemente colonizada: por un lado, colonizada por los *mass-media*, por la tiranía de sus formatos, de su estética y de sus tiempos; después, colonizada por la jerigonza técnico-económica de los “expertos”. Leo ahora retrospectivamente los últimos trabajos de Landí y son conmovedores, impresionantes. Estaba desesperado, son textos desesperados, que le dicen una y mil veces, a los idiotas de la Alianza: “viejo, digan algo, hablen, construyan algún sentido a través de las palabras”. Leyendo últimamente algunas cosas de Merleau-Ponty sobre el lugar de la palabra en la construcción de sentidos políticos, me parece muy evidente la fidelidad de Landí, hasta el final, hacia Merleau-Ponty, sin duda uno de sus autores de cabecera. Pues bien: de Lisandro de la Torre me interesaba entonces, en primer lugar, eso: la cuestión de la palabra. Era un gran orador, un tipo que hablaba y construía sentido, que tenía la capacidad de “hacer cosas con palabras” que a uno le hubiera gustado encontrar en alguno de los salames que tuvimos ocupando el espacio del progresismo argentino en los 90. Al mismo tiempo (segundo), estaba la cosa denunciadora, que también era interesante (moralista, todo lo que quieran, pero interesante) en el contexto de esos años de escándalos y corrupción generalizada... La figura del tribuno con el dedo índice siempre en alto, al mismo tiempo que es un poco fastidiosa, no dejaba de indicar un espacio que habría estado bien que alguien de esa altura ocupara en esos días. Y lo tercero es que, a pesar de

las propias limitaciones que su propia condición de clase le imponía a Lisandro de la Torre, hay algunos combates que el tipo libra con mucha intensidad hasta el final. Uno de ellos, que a mí me parece fundamental, es el combate anticlerical. Me refiero a su polémica con el cura Franceschi. Lisandro es como un tipo de la generación del 80, como una especie de último exponente de esa generación liberal y laica, peleándose con un cura retardatario, absolutamente primitivo, pero muy inteligente en sus argumentaciones, y que revela en toda la polémica un gran conocimiento (mucho más que Lisandro, que sanateaba bastante) sobre la Biblia y todas esas cosas. Ahí Franceschi revela ser un intelectual orgánico fuerte. Años después de escribir ese pequeño librito sobre Lisandro de la Torre, por invitación de David y de Guillermo Saavedra, pude editar la polémica entera entre Lisandro de la Torre y monseñor Franceschi para Losada: es un documento muy interesante.

VI. Trama y contexto

-En ese mismo texto, tu voz aparece tensada por el *dictum* contextualista que prohíbe la irrupción del anacronismo. Esto contrasta con otros momentos de tu obra en los que aparece un diálogo más fluido con el pasado, muy cercano al ensayo. A nuestro entender, se trata de dos maneras de concebir la historia, pues suponen bibliotecas distintas y, sobre todo, diferentes modos de pensar el vínculo pasado/presente. ¿Cómo hacer para que estas dos líneas convivan productivamente? O dicho de otro modo: ¿cómo cruzar la ensayística con Skinner y Pocock?

-A ver: cuando yo escribí el librito sobre Lisandro no había leído a Skinner, a quien me acerqué cuando estuve estudiando en Brasil. Skinner me gusta mucho, me parece un tipo de lo más interesante. Ahora, sobre la pregunta: en principio me interesa mucho la idea [digamos: “antisociológica”] de pensar “fuera de contexto”, de que tiene un valor sacar las cosas de contexto. Eso que suelen decir los políticos: “me sacaste de contexto”, es, como saben bien los psicoanalistas, muy productivo. Sacadas de contexto, las palabras dicen algo distinto a lo que dicen en el contexto en que fueron dichas. El contexto actúa así como una especie de protección que a veces es interesante, por así decir, “sacarle” a las palabras, y a nosotros mismos cuando analizamos esas palabras. Hay algo de auxilio fácil en la idea de “contexto”, de lo que es interesante a veces prescindir. En su hermoso libro *La ética picaresca*, Horacio contrapone lo que él llama el pensamiento *trágico*, que es un pensamiento “sin contexto”, y lo que se llama el pensamiento sociológico o *contextual*, que es el pensamiento que piensa las cosas en el contexto en el que se dijeron y entonces tal vez las comprende mejor, pero al precio de perder alguna cosa en el camino de esa comprensión. Por supuesto, esto, que es importante siempre, es decisivo cuando pensamos en el arte. Como diría el mismísimo Carlitos, pensar una tragedia de Sófocles solamente como expresión de las relaciones sociales de producción de su tiempo no es imposible, pero sí poco interesante: la razón por la que Sófocles es Sófocles es que podemos pensarlo, y puede emocionarnos, más allá de su contexto y del nuestro. Ahora: dicho esto, por supuesto que me parece decisivo recupe-

rar la idea de contexto, sobre todo en una forma compleja, sutil, como la que propone la muchachada de la escuela de Cambridge a la que ustedes se refieren.

-Para referirte a la idea de contexto citaste una matriz marxista, pero autores como Pocock o Skinner hablan también de otras cuestiones.

-A eso me refiero con una idea compleja de contexto, que incluye no sólo, ni tal vez en primer lugar, las relaciones sociales de producción, sino también, por ejemplo, el conjunto de textos con los que un texto discute. El contexto de *El príncipe* de Maquiavelo es el conjunto de textos con los que Maquiavelo se está peleando, e incluso el significado de las palabras que aparecen en esos textos. En esto Skinner (lo, en una línea un cachito diferente, el finado Koselleck, tan interesante también) es ejemplar. Incluso se puede –se debería– incorporar aquí una complejidad adicional, *más acá*, digamos, del contexto de escritura de un cierto texto. Qué sé yo: Rousseau. Rousseau escribió en un contexto que venía dado por la relaciones de producción en Francia, más los libros que el tipo había leído, más su biografía y todos sus problemas, etc. Pero sucede que después a este desgraciado de Rousseau lo lee la generación de Robespierre y de Saint Just, que estaban más locos que una cabra, y hacen del pobre tipo (que era un conservador notorio, que no quería saber nada de nada con la razón ni con el progreso ni con las revoluciones) un revolucionario de primera línea, con el cual se mandaron la revolución izquierdista más exitosa de la historia. Entonces, ahí aparece algo interesante. Que es que, además

del contexto de escritura, están el o los contextos *de lectura* de los textos, que cambian su sentido a veces para siempre. Ponele: cuando Mariano Moreno leía *El contrato social* en el remoto Río de la Plata, ese texto ya tenía un sentido que no era el que había estado alguna vez en la cabeza de Rousseau, sino el que le habían añadido (ya muerto Rousseau, ya puesto su texto a actuar en el terreno vivo de la historia) sus sucesivas capas de lectores. Así que ahí tienen ustedes un problema adicional: que no hay *un* contexto, sino muchos. Déjeme contarles, a propósito de esto (así, de paso, hago un poco de publicidad), sobre un par de travesuras que nos mandamos (una que ya nos mandamos, la otra que nos estamos mandando en estos días) con sendos grupos de amigotes. La primera la hicimos con los compañeros de la cátedra de Teoría Política II, de Ciencia Política: un librito sobre Montesquieu, cuyo tema principal –fuertemente inspirado en la lectura que hicimos juntos del pequeño libro que Althusser dedicó a Montesquieu en el 59– es si el bueno del barón era un conservador más o menos imperdonable, un republicano antiguo pero conciente de la imposibilidad de su propio republicanism, un liberal protoburgués y casi decimonónico... La otra es otra muchachada parecida, que me estoy mandando con otra banda (dos colegas brasileñas, dos colegas argentinos) sobre Locke. Donde también tratamos de preguntarnos quién fue (qué fue) Locke: ¿un cristiano, un republicano, un populista revolucionario, el “padre fundador del liberalismo”...? Cuando uno piensa a Locke “en su contexto” uno se encuentra efectivamente con una mezcla rara de todas esas cosas, con un tipo que escribía

textos de contenido republicano, que tenía amigos republicanos, que leía libros republicanos y era leído por los republicanos. Pero que también creía en Dios y argumentaba teológicamente: saquen ustedes la hipótesis de Dios del sistema conceptual de Hobbes y el sistema queda; sáquenla de Locke y se va todo al tacho. Ahora: hete aquí que sólo un par de generaciones después el tipo fue leído por los grandes liberales europeos (Constant, Madame de Staël), que miran para atrás y convierten en liberal todo lo que tocan, y *que lo convirtieron en liberal a Locke*. Y lo convirtieron, de hecho: lo hicieron el liberal que hoy es. Y hoy, por lo tanto, es tan verdadero afirmar que Locke *fue* un cristiano fervoroso, un republicano militante y un populista revolucionario como afirmar que Locke *es* –de hecho, y como consecuencia de esa lectura liberal absolutamente hegemónica y a través de la cual llega a nosotros– “el padre fundador del liberalismo”. Las dos cosas son ciertas. Ahora: ¿por qué, para mí, sería interesante volver, como “por encima”, digamos, de la lectura liberal dominante de Locke como padre fundador del liberalismo, al Locke “primero”, digamos, al Locke “en su contexto”? No –desde ya– por afán erudito de historiador de las ideas, que claramente no es mi *métier*, sino al contrario, porque me parece que a veces en ese ejercicio de saltarnos una lectura que domina un texto desde hace tres siglos, e ir al texto mismo y a su contexto inmediato, podemos encontrar inspiraciones más útiles *para nuestro tiempo presente*. Creo que resulta más interesante para pensar hoy en la Argentina el Locke republicano-populista-revolucionario del *Segundo tratado* que el Locke padre fundador del liberalismo que

nos enseñaron en la escuela secundaria y en la universidad. Y que es *verdadero*, vuelvo a decirlo, en la medida en que es verdadera y legítima la lectura en esa clave que se hizo de él durante tres siglos. La pregunta entonces no es cuál de los dos Locke es más verdadero, o cuál de los dos modos de leerlo es más adecuado, sino cuál de los dos Locke nos sirve más hoy.

VII. Política, entre la tragedia y el drama

-Hay algo muy interesante en *Política y tragedia* que tiene que ver con el modo en que abordás la idea de tragedia en Maquiavelo y Hobbes. Pero también, con signo distinto, tanto González como Terán han hablado mucho del pasado argentino en clave de tragedia. ¿Tenías como referencia esa lectura? ¿Cómo pensás la potencialidad de la figura de la tragedia en términos de la política contemporánea?

-Si tuviera que reconstruir la preocupación que está en el origen de ese libro, no es una preocupación por la “tragedia histórica” argentina, digamos, sino una insatisfacción muy grande con el modo de pensar de la politicología argentina (quizás de la politicología, a secas), y un intento de tratar de construirme un pensamiento sobre la política que pudiera dar cuenta con más sagacidad del lugar central que tiene el conflicto en la vida de los hombres. Es un libro de discusión con mi formación politicológica. Me parece que el modo en que la ciencia política piensa la política es un modo ingenuo, insuficiente. Que en realidad no la piensa, no la puede pensar. Para decirlo brutalmente: la cien-

cia política no puede pensar la política porque se detiene antes. Me parece que la política empieza cuando uno reconoce la inexorabilidad, la inevitabilidad, la inerradicabilidad del conflicto. Situación difícil, porque el punto en el que la política empieza es exactamente el punto en el que la política también termina. Quiero decir: que un pensamiento sobre la política debería empezar con el reconocimiento de esa inexorabilidad del conflicto, pero que, al mismo tiempo, ese conflicto es el que, de realizarse plenamente, se lleva puesta la política y la misma posibilidad de la vida en común. La política es entonces, *al mismo tiempo*, el reconocimiento de la existencia de ese abismo permanente que es el conflicto y el sostenimiento de una posición que insista en afirmarse “un pasito más acá”, digamos, de ese abismo ilevantable. En esa tensión me parece que es posible ubicar a los autores de la tradición moderna que valen la pena: a Maquiavelo y a Hobbes para empezar.

-Pero hay una diferencia entre estos dos autores, en la idea que aparece en *Política y tragedia*, que dice que quien piensa la política trágicamente es Maquiavelo y que Hobbes es un trágico a pesar suyo.

-Sí, bueno: Hobbes es un trágico a pesar suyo. ¿Qué quiere decir eso? Que a Hobbes le habría gustado que el mundo no fuera trágico. Pero qué le vas a hacer: es. Como diría Viñas: “a mí me habría gustado ser arzobispo de la ciudad de Buenos Aires”. A Hobbes le habría gustado no ser trágico, pero no puede dejar de reconocer ese carácter trágico del mundo, y de levantar, sobre ese reconocimiento, su

programa. Que consiste en sostener, frente a ese abismo del conflicto radical –que tira al diablo cualquier posibilidad de convivencia entre los hombres–, un armado siempre frágil, siempre precario, siempre contingente. Un tinglado inconcluso, diría Spinetta. Un tinglado sostenido apenas sobre la pura obediencia de los hombres, que por lo demás no está requerida por ningún poder trascendente sino que se trata de garantizar a cada instante sobre un piso de fuerte indeterminación. En el caso de Maquiavelo es más fácil identificar la presencia de un pensamiento trágico, o de un par de tragedias, como sugiero en el libro: lo que llamo una *tragedia de los valores* y lo que llamo una *tragedia de la acción*. Esto es, el reconocimiento de que no existe un único sistema de valores legítimo y el reconocimiento de que siempre está la *fucking* Fortuna amenazando el plan mejor concebido por los hombres. *Y sin embargo hay que actuar. Hay que decidirse, y hay que actuar.* Ahí se interrumpe la tragedia (en esta decisión, radicalmente infundamentada, se interrumpe la tragedia), y por eso el príncipe de Maquiavelo no es el príncipe Hamlet. Pero a ver, entonces: lo que estoy tratando de decir es que el pensamiento sobre la tragedia es útil para el pensamiento sobre la política en la medida en que la tragedia es algo así como la “verdad última”, digamos, de la política, su fondo, su límite, pero al mismo tiempo *que la política nunca es idéntica a ese fondo último*, a ese límite. Y que, por lo tanto, el pensamiento sobre la política empieza allí donde ella logra *evitar* precipitarse en tragedia. Por eso me interesa pensar en otra figura, que es la figura de la política como *drama*. Quizás más todavía que como tragedia. Estoy tratando

ahora de pensar esa cuestión, con un éxito, si quieren que les diga la verdad, más bien relativo. Pero les cuento, si quieren, por dónde voy.

A ver: uno podría decir que hay tragedia entre los griegos –por ejemplo, en *Antígona*– no solamente porque, como sabemos, los dioses están enfrentados entre sí y no hay mesa de negociación posible para la lucha entablada entre ellos, sino porque, como consecuencia de eso, *los dioses se imponen siempre, inexorablemente, a los hombres*. La tragedia existe porque los dioses se imponen a los hombres y los hombres terminan fritos en mano de los dioses, a causa de su descontrolada *hybris*. Ahora: no sé si se acuerdan de una escena magnífica que está en *Poderosa Afrodita*, de Woody Allen. Que es una tragedia griega, sólo que una tragedia griega que transcurre en Nueva York y es tratada en tono de comedia. A cierta altura de las cosas, cuando todo parece irse al diablo, hay una escena fabulosa que Allen filmó, el muy desgraciado, en un hermoso anfiteatro griego en no sé dónde: en Sicilia, qué se yo, donde aparece el coro, todos vestidos con sus largas túnicas y sus máscaras, invocando la ayuda de Zeus. A esa altura, por supuesto, el personaje de Allen ya ha metido la pata de todos los modos posibles, se ha metido en todos los quilombos imaginables: violando todas las normas de la prudencia, y los sabios consejos del corifeo, quiso averiguar –y averiguó– quién era la madre de su hijo adoptivo, se enamoró de la mina, todo mal. Entonces el coro, preocupadísimo, empieza a invocar a Zeus, diciendo “¡Oh, Zeus, pedimos tu ayuda! ¡No sabemos qué hacer! Esto se precipita. Tememos una catástrofe por causa de la

hybris de este salame. Por favor, ayúdanos”. Y entonces desde el cielo se escucha una voz que dice: “Habla Zeus. En este momento no podemos atenderlo. Deje su mensaje después de la señal”. Y los tipos dejan un mensaje (“¡Llamanos, Zeus!”), que, por supuesto, Zeus no les responde nunca. Es muy gracioso. Y es lo que marca, me parece, la diferencia entre la tragedia y la comedia. Hay comedia, podríamos decir, cuando los dioses ya no están allí (han salido, no están en casa: quién sabe dónde están) para castigar los excesos de los hombres. Hay comedia cuando los dioses están tan cansados que ya no tienen fuerza ni para atender el teléfono, ni para levantar los mensajes del contestador.

Entonces: igual que la tragedia, la comedia gira alrededor de un conflicto básicamente irresoluble, o al menos problemático, pero ahora, en ausencia de los dioses, o ante su debilidad o ante su defeción, los hombres –con sus astucias, con sus pasiones, con su piedad– tienen que resolver solos, y logran resolver, siempre más o menos, las cosas. Por supuesto, la diferencia entre tragedia y drama no es nítida, y ahí está parte de la gracia. El drama isabelino, el drama inglés del Renacimiento –Shakespeare, Jonson: toda esa muchachada–, combina los elementos de la tragedia clásica y de la comedia clásica. En Shakespeare ese procedimiento es especialmente evidente, al punto que cuando uno lo está leyendo no sabe si está leyendo una tragedia o una comedia. Todas las tragedias de Shakespeare están llenas de elementos cómicos. *Hamlet* es un buen ejemplo: está repleta de personajes y situaciones cómicas, incluso en los momentos o pasajes más elevados y más trágicos. *Romeo y Julieta*, que es tristísi-

ma, está llena de elementos cómicos. Hay veces que la identificación misma del género al que pertenece determinado drama es materia altamente opinable, como ocurre en el caso sobre el que estoy tratando de pensar ahora (trato y trato: ya se me ocurrirá algo), que es *El mercader de Venecia*. Escrita por Shakespeare como una comedia, tiene sin embargo un desenlace que cualquiera que no sea muy desgraciado tiene que percibir como muy trágico. Entonces, se puede decir, creo, que la política tiene una estructura que es más dramática que trágica. Para seguir sosteniendo la hipótesis de *Política y tragedia*, creo que la tragedia es un tipo de narración, de relato útil para pensar la política en la medida en que es la forma última de la política, su límite, aquello con lo que la política nunca puede identificarse; pero la política de verdad, la política “realmente existente”, la política en tanto merece ese nombre, no es nunca trágica (porque si lo fuera del todo se ahogaría), sino siempre dramática. Es decir, supone el necesario enfrentamiento con lo que el mundo tiene de contingente, de azaroso, de incontrolable, que es lo que Maquiavelo llama con el nombre de Fortuna; pero también contiene los elementos de la astucia humana, de las pasiones humanas, de los arreglos y negociaciones humanas, que hacen que siempre estemos un cachito más acá del abismo. Me parece que la política tiene la ontología de la tragedia y la materialidad del drama.

VIII. Hacia el Bicentenario: pensar el Estado

-En la ponencia del libro *Debates de Mayo* sostenés que pueblo y nación han apare-

cido divorciados en momentos como la Revolución de Mayo y el Centenario. Lo más potente del texto es el final, también polémico, donde dejás entrever la posibilidad de que, en todo caso, una buena agenda en torno al Bicentenario sería tratar de pensar cómo estos dos conceptos esquivos pueden vincularse; es decir, cómo pensar un proyecto estatal, nacional y popular. Al mismo tiempo, allí aparece una lectura particular del 2001, que sale al cruce de otras lecturas existentes.

-Me acuerdo de haber intentado allí una suerte de polémica, que incluso resultó objetada *in situ* por uno de los asistentes a ese encuentro. Una polémica contra una interpretación bastante repetida sobre los acontecimientos del 2001 y sobre lo que siguió. Una interpretación de los hechos del 2001 como un momento de una búsqueda de la sociedad, de algunos sectores de la sociedad, de conquistar su autonomía frente al Estado, y una interpretación de los hechos del 2002 (de la aceptación social del movimiento de reconstrucción del orden y del propio Estado sobre la base de medidas básicamente lenitivas ensayadas desde ese mismo Estado) como una especie de *traición* a esa vocación autonomista que se habría expresado en los acontecimientos de diciembre. A mí todo eso me parecía y me parece, por decir lo menos, un exceso interpretativo. En primer lugar, en el 2001 veo una cosa sumamente compleja, una superposición de cosas, pero lo primero que hay que decir es que la consigna con la que el 2001 pasó a la historia, la famosa "Que se vayan todos", es muy anterior a ese año y a su asunción por algunos grupos de vocación más o menos libertaria, autonomista o

emancipatoria, y pertenece en realidad a la tradición de la derecha televisiva más reaccionaria y más convencional, que hacía mucho tiempo venía machacando con que se tenían que ir todos, que eran todos unos corruptos que nos salían un montón de plata y demoraban mucho en aprobar las leyes importantes para la patria. La verdad es que no me conmueve ni un poquito esa consigna. Me parece absolutamente desafortunada. Que haya algunos que la hayan esgrimido desde posiciones de izquierda, avanzadas, autonomistas, sin duda es cierto -algunos amigos míos la leyeron en ese sentido y posiblemente algunos amigos de ustedes también-; pero no son los que dieron el tono dominante a un movimiento que en general fue un movimiento fuertemente conservador. No soy de los decembristas entusiastas, ni de los que hayan pensado que estábamos tocando el cielo con las manos, ni que se venía el socialismo y que por fin el pueblo se iba a liberar del odioso Estado, porque entre otras cosas creo que este pueblo debe sus momentos de máxima libertad y autonomía al Estado, no a las fuerzas que yacerían bajo él esperando por su liberación. Y por lo mismo no me parece que el proyecto -ensayado en una clave populista-conservadora por Duhalde en el 2002, y después en una clave populista más de avanzada por Kirchner a partir de 2003- de recuperar el Estado y las instituciones, y las posibilidades de los equipos gubernamentales de intervenir en la vida social, sea un retroceso respecto de ninguna cosa especialmente gloriosa que haya habido antes. Al contrario, son opciones muy recuperables, muy reivindicables, frente a un cuadro de inexistencia del Estado, que en la Argentina siempre

ha implicado la vía libre al triunfo de las fuerzas del mercado. Es una ingenuidad inaceptable en gente grande y que sabe cómo funciona el mundo la pretensión de que del otro lado del Estado está la libertad: cualquier persona con una lectura cotidiana de los diarios sabe que del otro lado del Estado está el mercado.

-¿No te parece que se puede pensar esa atracción antiestatalista teniendo en cuenta el Estado de la dictadura y luego una democracia fallida, esa desilusión de las capas medias con el momento 87-89, y después un Estado que se destituye a sí mismo, o que es utilizado para terminar con lo que quedaba del Estado nacional-popular al que había apostado el peronismo y el desarrollismo?

-Estoy de acuerdo, y agregaría algo: que todas estas transformaciones a las que ustedes se refieren se produjeron sin el acompañamiento de una reflexión teórica significativa sobre el Estado, sobre sus características, su naturaleza y su papel. A mí me parece importante la insistencia de autores como Guillermo O'Donnell u Osvaldo Lazzetta (que el año pasado publicó un libro importante, que se llama *Democracias en busca de un Estado*) sobre la ausencia de la cuestión del Estado en la discusión politicológica y, en general, en la reflexión académica en las ciencias sociales argentinas desde los 80 para acá. Estábamos tan preocupados por el problema de la democracia y por la democratización del sistema político, que nos despreocupamos del problema del Estado y de la democratización del Estado. Y como no pensamos el Estado, compramos entero el paquete liberal que presen-

ta al Estado como un gran aparato o conjunto de aparatos esencialmente malo y que atenta contra la libertad. Durante los 80 dominó la idea de Estado que se expresaba en la película *Camila*. Eso es totalmente comprensible por las razones, evidentes, que apuntan ustedes, pero es también muy insuficiente desde un punto de vista teórico más exigente. Un ejercicio que nos debemos en las ciencias sociales es el de pensar más complejamente la cuestión estatal. Incluso en los análisis del último conflicto con la muchachada campera. Es evidente que nos sigue faltando una buena teoría del Estado, y creo que esa falta estuvo en la base de nuestra incapacidad para estar a la altura de las exigencias teóricas del momento. Pero, en fin, para mí la pregunta es cómo democratizar el Estado, no cómo combatirlo. Cómo hacerlo más permeable a los intereses de una sociedad civil movilizadora, no cómo sacarlo de la escena. Porque, repito, cuando sacamos al Estado de la escena no queda la autonomía, ni la libertad, ni las posibilidades de redención de los pobres; a los pobres les queda el desamparo más absoluto.