

DARDO
SCAVINO

Cuando el acto de escribir se realiza para romper con las narraciones complacientes, el lenguaje resplandece como el filo del puñal. Cada entonación es una continuación de batallas microscópicas contra las sucesivas y superpuestas capas de sentido que conforman aquello que llamamos realidad.

La conversación con Dardo Scavino que a continuación presentamos –conversación hecha a la distancia pues desde hace más de diez años Scavino reside en Francia– propone un recorrido por el itinerario de un filósofo cuyas reflexiones se encargan de problematizar ese complejo “objeto” que llamamos Argentina, tanto como resignificar el debate en torno a la vieja metafísica. En el trazado de ese extenso arco, vemos aparecer la voz de Scavino que arremete contra los hechos permanentes, el realismo de los gobernantes o el agua glacial del cálculo egoísta. Se trata, sin dudas, de confrontar a la filosofía con su “cielito platónico” y sus fundamentos pavorosos; y por ello, quizás resuene la reivindicación de la melancolía activa como contrapeso de un nihilismo que avanza.

No nos resta más que agradecer la generosidad de Dardo al responder la serie de preguntas que elaboramos a partir de la lectura de su obra, con una dedicación asombrosa. Una conversación en su deriva enloquecida tiene la capacidad de desviarse espontáneamente de la dirección primera y así extraviarse en zonas del pensamiento no previsibles en un comienzo –si lidiáramos con átomos el término perfecto sería uno de los preferidos del propio Scavino: *clinamen*–. Confiamos que el texto que ofrecemos a continuación, fruto de esta singular conversación, lejos de cercenar el ritmo vertiginoso del habla, más bien sostiene su misma musicalidad.

Dardo Scavino (1964) estudió Letras y Filosofía en la Universidad de Buenos Aires, donde ejerció la docencia hasta 1993. Desde entonces reside en Burdeos, Francia. Publicó, entre otros, *Barcos sobre la pampa* (1993), *La filosofía actual* (1999), *La era de la desolación* (1999), *Saer y los nombres* (2004), y recientemente, *El señor, el poeta y el amante* (2009).

I. *Itinerario*

-Nos gustaría comenzar la entrevista preguntándote por tu itinerario educativo, sobre todo por los años de tu formación secundaria y universitaria, que coinciden, si no estamos equivocados, con la dictadura militar y la primavera democrática. Nos interesaría saber, además de cuestiones relativas al itinerario propiamente dicho, cómo influyeron en tus lecturas esos cambios sociopolíticos, y si reconocés marcas específicas de esos años en tu actual forma de leer y escribir.

-Para no alejarme de los clásicos, empiezo evocando un mandato paterno: “Tenés que hacer el colegio industrial porque te da una salida laboral”, me dijo un día mi viejo. No se daba cuenta, claro, que en ese mismo momento Martínez de Hoz se estaba cargando la dichosa “salida laboral”. Mientras cumplía esta misión sin demasiado entusiasmo, trataba de leer todo lo que encontraba: literatura, filosofía, historia... Alcancé la mayoría de edad unos días antes del desembarco en Malvinas, así que me desvié del destino que me habían fijado en mi casa (o al menos eso suponía) y me inscribí en Filosofía y Letras.

Era la “primavera democrática”, exacto. La democracia florece y nos agolpamos como abejas en torno a ella. A lo mejor era la única manera que encontramos para conjurar otro golpe: agolparse. Antes de la dictadura, los estudiantes tendían a amontonarse. Nosotros más bien nos agolpábamos en torno a ese significante: *democracia*. Cada uno lo entendía a su manera (para un grupo del que yo formaba parte significaba autogestión). Alfonsín

lo había entendido bien esto del agolpamiento democrático, y lo usó hasta el final de su mandato. Enrique Vázquez, un periodista muy oficialista en ese entonces, describió el fenómeno a la perfección tras la crisis del 89. El alfonsinismo había renunciado, en nombre de la democracia, a la mayoría de las reivindicaciones democráticas del 83: a los juicios a los torturadores y secuestradores de la dictadura, al seguro nacional de salud, a decidir qué deuda externa se iba a pagar, a desmantelar la “patria financiera”, a democratizar los sindicatos, a reformar las instituciones militares, a suprimir ciertas leyes promulgadas durante la dictadura, como la ley sobre los medios de comunicación... Estas claudicaciones se justificaban en nombre de la democracia, de preservarla, de protegerla. Y de la dichosa democracia, al final, no había quedado sino eso: el nombre. La democracia como “objeto a”, para hablar en lacanés. En el 83, digamos, *democracia* se había vuelto un “significante vacío” que representaba a todos quienes no querían, nunca más, la dictadura. Y el precio que supuestamente debíamos pagar para que la dictadura no volviera –o para que la democracia fuese la democracia “de todos”– era vaciar de significación esta palabra.

En el terreno de la izquierda, esta sacralización de la democracia se traducía en una fuerte crítica hacia las variantes autoritarias del marxismo. Althusser, ¿no?, estaba bien. Creo que muchos leíamos a Marx a través de sus trabajos y los de la Harnecker. Pero su vínculo con el P.C.F., burocrático y autoritario, nos molestaba un poco (además, después de la elección de Mitterrand le había saltado un fusible).

Debo haber llegado a Deleuze así: Althusser + libertario = Deleuze. Por ese entonces empezó a revolotear por ahí una palabreja que se iba poniendo de moda y que nos intrigaba un poco porque no sabíamos a ciencia cierta a quién le estaba haciendo el caldo gordo: *posmodernidad*. Nos empezamos a juntar entonces con algunos amigos en el sótano de la librería Prometeo. Y nos pusimos a leer minuciosamente el texto de Lyotard. Esto nos retrotrajo al Wittgenstein de las *Investigaciones*. Por ese entonces, la carrera de Letras estaba bastante avanzada en ese dominio.

De todos modos, pensándolo bien, es curiosa esta metáfora del itinerario. Pareciera como si uno hubiese seguido alguna ruta, cuando en realidad anduvo un poco a la deriva, y sin brújula. Y después, retrospectivamente, uniendo los puntos por donde fue pasando, se da cuenta de que forman una línea sinuosa que a pesar de todo terminaría yendo en alguna dirección, en algún sentido. Pero es obvio que el sentido se construye retrospectivamente a partir de la narración del viaje. Resulta difícil, por eso, hablar acerca de uno mismo. Difícil, sobre todo, porque apenas uno se pone a hablar acerca de uno se vuelve, como cualquiera sabe, dos: el narrador y el personaje. Aunque hable en primera persona, el narrador no se confunde con el personaje, de la misma manera que, durante la confesión, el feligrés se desdobra en juez y acusado, en narrador y protagonista. Aunque el personaje sea condenando por sus "pecados de pensamiento", se distingue claramente de quien lo juzga. "Todo lo que yo hago está mal [salvo este enjuiciamiento de mí

mismo]". Lo pensaron bien esto de la confesión los curas, ¿no? La salvación a través de la confesión ya está ahí: desde el momento en que te inculpás, te salvás. Ahora bien, cuando Foucault sitúa al psicoanálisis en el linaje de la cultura confesional, me da la impresión que la pifia (este yerro, a mi entender, sería la continuación de su interpretación del cogito cartesiano en *Histoire de la folie*). Porque al analista no le importa lo que el analizado hizo, y ni siquiera lo que hizo "en su cabeza". Al analista le interesa lo que dice. De hecho, el otro puede estar contando una gran mentira acerca de sí mismo. Es igual. El analista no se ocupa del acusado, se ocupa del juez. Del narrador y no del personaje. Y esta vía fue abierta sin duda por Kant cuando, partiendo del juicio, no se interesó tanto por la cosa juzgada como por el juez mismo. La verdad del sujeto se encuentra en ese plano, aunque esté contando una historia completamente falsa. El que se encuentra sujeto, para el psicoanálisis, no es tanto el sujeto del enunciado, el yo, como el otro, el sujeto de la enunciación. ¿Y sujeto a qué? A la verdad que no cesa de preferir aunque esté fabulando. No nos queda sino acatar la verdad: la proferimos aunque mintamos. Ella, en cambio, nos desacata. Y la filosofía, a mi entender, debería situarse ahí: en la verdad como aquello que desacata al sujeto. *Confieso que he vivido*, se llama la autobiografía de Neruda. Ahí tienen, otra vez, el lazo con la confesión. Vivió el personaje, acá, no el narrador. Acuérdense, en cambio, de la pregunta que Banquo le hacía a las brujas de *Macbeth*: "¿Están vivas? ¿Son seres susceptibles de ser interrogadas por un hombre?" Vivo, para

Shakespeare, era el que podía responder. Por el momento, yo puedo...

-Cuando se publican tus primeros ensayos el clima político –no sólo argentino– había cambiado radicalmente: 1989 y los años que prosiguieron dejaron una marca indeleble entre nosotros. ¿Qué diferencias percibiste en ese momento respecto de los años 80, en la Universidad de Buenos Aires, y en la vida sociocultural de la ciudad? Fue en esos años que empieza tu vínculo con Francia? ¿Cuáles fueron las razones que te impulsaron a establecerte definitivamente?

-El 89 es el año de la caída de Alfonsín, sí, pero también de la caída del Muro y de la represión en la plaza Tian'anmen. Incluso para quienes no comulgábamos ni con los rusos ni con los chinos, fueron episodios traumáticos. Del derrumbe de la revolución sandinista, ni hablemos. Bush padre en Estados Unidos. Menem en Argentina. En el 93 tuve la oportunidad de viajar a Francia (tenía 29 años y era la primera vez que subía a un avión) para trabajar dos años como lector de español en la universidad de Bordeaux. Pensaba hacer el trabajo y volver. Y me terminé quedando. La crisis económica no fue ajena a esto, claro. Les ahorro los detalles.

-¿Quiénes fueron los maestros y colegas que, según tu consideración, te han ayudado directa o indirectamente, primero en tu formación y luego en el desarrollo de tu vida como profesor y escritor?

-Tuve muy buenos profesores. En filosofía, creo que para mí fueron decisivos los cur-

sos de Oscar Terán que por aquel entonces recién volvía de México. Lo tuve en "Filosofía contemporánea" junto con Dotti. Pero lo que más me marcó fueron sin duda sus cursos de "Pensamiento argentino". Por otra parte, empecé a trabajar en Letras con Jorge Panesi y con Nicolás Rosa a partir del 89, justamente. Jorge dirigió mi tesis sobre el policial argentino. Nicolás me inició en el pensamiento lacaniano.

II. De *Nomadología* a *La filosofía actual*

-En la saga de este itinerario, tu primer libro –*Nomadología*– está dedicado a la obra de Deleuze, libro pionero en la recepción de su pensamiento en Argentina. En las primeras páginas Gregorio Kaminsky relata cómo recibió y leyó el libro y anota algunos comentarios que necesariamente remiten al vínculo entre el "experto" y el iniciado, deslizando alguna ironía sobre la dinámica de un vínculo semejante. ¿Cómo pensás hoy ese libro, a la vez apuesta teórica y reconocimiento al pensamiento del filósofo francés?

-Yo había escrito un trabajo sobre Deleuze con la idea de convertirlo más tarde en una tesis. Terán me dijo: "Mostráselo a Goyo Kaminsky" (que acababa de publicar su tesis sobre Spinoza en Gedisa). Me puso en contacto con él. Goyo me alentó para que lo publicara. Y me llevó a trabajar con él a ciencias sociales. Más que pionero, fue un ensayo prematuro. Y no puedo decirles mucho más porque hace años que me quedé sin ejemplares (fíjense qué acto fallido).

-En *Barcos sobre la pampa* construís una figura de Sarmiento bastante emparejada con cierta tradición inglesa (y uno pensaría que con cierta lectura alberdiana de la realidad argentina también), es decir, como un pensamiento (el sarmientino) que termina aceptando la centralidad de la "autoridad inmanente" del capital como un "hecho permanente" al que cualquier acción política termina tarde o temprano doblegándose. ¿No hay cierta politicidad no conducible a ese sistema geo-económico (la sociedad "no se fundamenta en el derecho sino en el comercio, no en la Ley sino en la Moneda") que estaría siendo sesgada por la tesis de tu libro? Por ejemplo, allí también escribís que "Sarmiento sabía que el mal no estaba en los hombres", sino en el orden propio de la campaña, que siempre se las arreglaría para generar sus representantes, y por lo tanto que el problema sarmientino es ese "teatro" permanente que es preciso conjurar más allá de las figuras individuales que le dan cuerpo. ¿No creés, sin embargo, que es el mismo Sarmiento el que plantea la discontinuidad trágica entre los escenarios y los actores del drama nacional, pensando figuras que son verdaderos híbridos políticos?

-Y sí, un libro muy spinociano éste: "El todo está en cada una de las partes según su modo propio." ¿Pero no es lo que hace Sarmiento con Facundo? El caudillo encarna, en cierto modo, la totalidad. Entender a Facundo era entender la Argentina. "Hecho permanente", "orden de cosas", "teatro": para mí, en ese momento, eran variantes de la estructura en un sentido althusseriano.

no. Pura inmanencia, sí: Althusser va a insistir en esto hasta en sus últimos trabajos. Sin embargo, no veo bien cómo podría haber una "discontinuidad" entre los "escenarios y los actores". Sarmiento, me parece, es muy claro: se trata de un "teatro" con sus "personajes". Y hasta tal punto era así que el disfraz de los personajes, el poncho o las solapas, entran en la cuenta de su semiología del país. Él piensa, es cierto, que hay un enfrentamiento entre dos órdenes, entre dos estructuras discontinuas: el precapitalista rural y el capitalista urbano (en este punto, Alberdi le discute los adjetivos). Este conflicto, también es cierto, lo atraviesa todo: hasta los mismos sujetos. Lo que sí me parece –y hoy yo buscaría más bien por ese lado– es que Sarmiento propone diferentes definiciones de la barbarie. En una, la barbarie es ese orden feudal, señorial, precapitalista, que gira en torno a la cría de ganado en la gran propiedad rural. En otra, la barbarie es, como él dice en el capítulo sobre la Revolución de 1810, lo "heterogéneo", lo que no se ajusta a ningún orden, una multitud renuente a entrar en la historia: los nómades. Los gauchos son las dos cosas: los señores feudales y los beduinos; los representantes de un orden y los representantes de un desorden. Hay, por un lado, un Sarmiento "inglés". Por el otro, uno "romano". Aquí puede encontrarse un pensamiento sarmientino del Estado. Su costado inglés lo perdió un poco, ¿no?, porque él pensó que iba a hacer la revolución a la inglesa –combatir la gran propiedad terrateniente y desarrollar la industria a través del libre comercio– sin contar con que nuestro país no era un importador sino un exportador de alimentos...

-Si pensar a Sarmiento es pensar la Argentina, pensar la Argentina desde Sarmiento implica entonces pensar cuáles fueron las causas o razones que llevaron a una generación a abrazar la idea de revolución y pelear por ella, para dar paso luego al terrorismo de Estado, y de éste, corta primavera democrática mediante, a la anarquía del mercado (el 89) y a la posterior *pax* consumista que propuso el menemismo. ¿Podría decirse pues que en *Barcos...* hay una decidida apuesta a pensar desde Sarmiento la idea de un orden político (pero ya no un Estado propiamente dicho) totalmente determinado por la lógica del mercado, una idea que resume muy bien el pulso neoliberal en sus inicios mismos?

-"Pensar la Argentina", dicen ustedes. Yo me preguntaría entonces: ¿qué tipo de objeto es éste? Hay una economía argentina, una demografía argentina, una política argentina. Y de cada uno de estos objetos se ocupa supuestamente una disciplina precisa. Pero la Argentina como objeto... ni siquiera podemos estar seguros de que sea uno. Cuando nos encontramos con "objetos" de estas características, con un tema que no corresponde a ninguna disciplina, se lo enchufamos a la filosofía. Y la pobre, es cierto, junta todo lo que nadie quiere agarrar porque últimamente tampoco le sobran temas. ¿Y qué hace el filósofo en ese caso? ¿Qué hace con algo que no tiene, y no podría tener, el estatuto de un objeto de estudio? Lo que haría cualquiera en un caso así: ponerse a narrar, a elaborar mitos. Expresiones como "pensar la Argentina" conducen sistemáticamente a la elaboración de una narración.

Sarmiento lo hizo, Alberdi lo hizo, y el en siglo XX pueden juntarlas a paladas. Hay un hindú, Homi Bhabha, que dice eso: la nación es una narración. Una *narración*, podríamos escribir incluso. Y sí, no se ve muy bien qué otra cosa podría ser fuera de todos aquellos objetos de estudio a los cuales aludimos. Cada narrador va a recurrir eventualmente a los datos que le aporten aquellas disciplinas, pero no hay que confundir una cosa con la otra. Y después, si observan bien, se van a dar cuenta de que esa multiplicidad de narraciones no son tampoco tan variadas: repiten ciertos esquemas y se transmiten de generación en generación. Y están hechas nomás para eso: para transmitirse y crear un lazo, un lazo nacional, en este caso. Uno termina dándose cuenta entonces que la narración de la nación es la nación misma, o que los vínculos nacionales se construyen en estas narraciones.

Me parece que la filosofía no tiene que sustituir a las ciencias sociales ni tampoco ponerse a elaborar narraciones (en general tampoco es lo que hace: a lo sumo le saca un poco de lustre académico a alguna narración precedente). Pero puede interpretar esas narraciones. Vuelvo entonces a la idea del inicio: en lugar de tratar de trazar un "itinerario" argentino, otro más, hay que escuchar las narraciones sobre ese presunto itinerario. Los itinerarios nacionales también se reconstruyen retrospectivamente: sólo hay unidad o continuidad de una nación porque hay encadenamiento de una narración. Los anafóricos de ese encadenamiento: eso es lo fundamental.

Ahora bien, basta con leer un poco atentamente los textos de nuestros pensadores

de la nación para constatar que superponen narraciones diversas e incluso divergentes. A veces un mismo tipo cambia de tema, o de interlocutor, y ¡zas!, te cambia de relato sobre la nación. Lo hace el tipo de la calle y lo hace también el ensayista más escrupuloso. Esos desplazamientos, incluso esas contradicciones, son pistas muy valiosas y hay que seguirlas: partir de ahí en lugar de soslayarlas con la vana pretensión de encontrar una coherencia sistemática (ésta siempre se inscribe, lo aprendí tarde, en el registro de lo imaginario). El filósofo, a mi entender, no debería preguntarse qué es la Argentina sino qué significa la Argentina. Y esta significación depende del relato en donde aparezca este significante. El filósofo no contempla las ideas sino que interpreta un relato. Algunos dirían que hay aquí un giro hermenéutico de la filosofía. Por qué no. La generación que “abrazó” la idea de revolución, como dicen ustedes –la generación que fue “abrasada” por la revolución, decía Gelman hace unos años– reproducía cierta *na(rra)cción*. Es más, reproducir ese relato era una suerte de condición para formar parte de ciertos círculos militantes: alguien me lo cuenta y se lo cuento a otros. Así se crea un lazo, un nosotros. Y detrás de esto no hay una crítica, de ningún modo. Sin estas narraciones no hay grupo. O si prefieren una versión lunfarda: no hay grupo sin ficciones. Los miembros de un grupo son los confabulados, los que comparten una misma fábula. Los miembros de un grupo son, al fin y al cabo, adictos a una narración. Y no es fácil desembarazarse de esta adicción (o de esta *ad-dicción*, si prefieren una escritura más etimológica). Sucede con

cualquier goce. Algunos hablan de apego. Yo hablaría más bien de adhesión. Generalmente, la sustituimos por otro. Juzgamos que una explicación es verdadera cuando nos parece “satisfactoria”, ¿no? La verdad hace bien, hubiese dicho Platón. Y este bien, por supuesto, no es hedónico ni utilitario. Y no está mal que haya este bien. En su nombre, los sujetos están dispuestos a enfrentar situaciones dolorosas, a atravesar experiencias durísimas. En su nombre, están dispuestos incluso a hacer el mal. No hay sujeto, a mi entender, independiente de este bien y, como consecuencia, de alguna narración satisfactoria. Así, por lo menos, entiendo el adjetivo *sujeto*, como un sinónimo de *dependiente*. Esto no significa que el individuo no sea grupo. Como en la teoría de los conjuntos, puede haber grupos de un sólo individuo e incluso grupos vacíos. El filósofo, en todo caso, no se exceptúa de las ficciones y los grupos. Es más, me pregunto si el vocablo *filosofía* no resume este amor apasionado por un saber, esta adhesión a un saber que nos hace bien. Todos somos filósofos, en este aspecto. Pero el que se reconoce como tal, empieza por aceptar que es un adicto. Porque esta adicción tiene un efecto secundario desaconsejable para cualquier pensamiento: una visión del mundo. El problema, en todo caso, es que en los setenta los militares también eran adictos a un relato que los agrupaba... Me parece que pensar la nación significa, para nosotros, pensar cómo se llegó a que la nación se convirtiera en un espacio de emancipación, tema común al peronismo y a la izquierda antiimperialista. Les cuento una anécdota. Hace diez años más o

menos un grupo de comunistas libertarios de Bordeaux fueron al encuentro organizado por los zapatistas con todo el entusiasmo que despertaba en ese entonces este movimiento. Y volvieron desconcertados: ¡El EZLN había izado la bandera mexicana! Por mi calidad de latinoamericano, uno de ellos me preguntó cómo podía ser esto, cómo podía ser que los zapatistas izaran el símbolo nacional de quienes habían oprimido a los indios chiapanecos. ¿Ustedes qué le hubiesen respondido? Yo encaré la cosa por el lado del nombre del ejército zapatista: ahí aparece el adjetivo *nacional*, justamente, y sobre todo esta expresión tan importante para nosotros: *liberación nacional*. A los latinoamericanos, claro, no nos llama la atención. Pero si lo observan bien –o mejor todavía, un poco de reajo–, no deja de ser sorprendente. Me parece que pensar la Argentina –pensar las naciones latinoamericanas en general–, pasa en buena medida por resolver este enigma. Estoy terminando en estos momentos un trabajo que trata de encontrar una respuesta a esta cuestión. Sarmiento renueva, a mi entender, una narración que lo precede, y lo hace con el talento que le conocemos. A esta narración vamos a encontrarla a lo largo del siglo XX en todos los discursos de la modernización, común a cierta derecha y a cierta izquierda (a tal punto que, cuando se trata de esta narración, ni siquiera tiene mucho sentido distinguir entre una izquierda y una derecha en América latina). Y está la otra narración, la de la liberación nacional, que también comparten cierta derecha y cierta izquierda y que va a sufrir un duro golpe en torno al 89. Mucha

gente de izquierda se dijo: “Miren lo que pasa en Rusia y miren sobre todo lo que está pasando en China o en Vietnam”. No nos olvidemos que China y Vietnam eran los grandes modelos de desarrollo socialista para los países periféricos y en ese momento se estaban mandando una conversión brutal al capitalismo. Y lo peor: sin sindicatos, sin derechos civiles, sin libertad de expresión, sin ninguna de las ventajas, o presuntas ventajas, de las democracias liberales occidentales. Y con inconvenientes ostensibles: los manifestantes de Tian’anmen pedían democracia pero también, y por sobre todo, denunciaban la corrupción dentro del partido. Así que mucha gente de izquierda llegó a ver en el neoliberalismo una alternativa al capitalismo autoritario a la china o la vietnamita. El “agua glacial del cálculo egoísta”, pensaban, podía lavar las sociedades latinoamericanas de los vestigios de “vínculos patriarcales” que les quedaban. El 89 no es sólo la caída del Muro. Es también el ocaso de la “era Bandung”. Algunos podíamos patear, sí, pero la historia, hay que reconocerlo, no parecía estar de nuestro lado. ¿Y qué alternativa teníamos para proponer?

–La figura del “hecho permanente” que aparece en *Barcos sobre la pampa* vuelve en *La era de la desolación*, donde afirmás que anticipa el “realismo de nuestros gobernantes” y su obediencia a los mandatos del mercado. Parfraseás también allí la marxiana tesis XI diciendo que ya no se trata de “interpretar” ese “hecho permanente” sino de “transformarlo”. ¿Qué significaba para vos en 1999 apostar a la paradoja de transformar el hecho permanente?

-Había una paradoja, claro. Y esto no significa que haya que suprimir las paradojas. Al contrario, ahí es donde puede empezarse a pensar. Bueno, ustedes lo saben: no es casualidad que hayan elegido un oxímoron como título de la revista. La paradoja de "transformar" el "hecho permanente", sin embargo, no se encuentra en el adjetivo "permanente". Acá "permanente" tiene el sentido de un encuentro de elementos heterogéneos que "prendió", como decía Althusser, que "se cristalizó", como sucede tras el *clinamen* atomista. Como se hizo, un hecho se deshace. La paradoja se encuentra en otro lado: cómo una parte de ese todo puede cambiar ese todo. E incluso menos que eso: cómo puede pensarlo simplemente. Es el talón de Aquiles de las filosofías de la inmanencia, de las filosofías de la causalidad immanente. Traté de abordar esta cuestión en *El señor, el amante y el poeta*, a partir de una aporía foucaultiana que le preocupa a Judith Butler: "No hay afuera del poder". O si prefieren: "No hay afuera del hecho permanente" (la "autoridad" del "hecho permanente" significa eso, ¿no?, que el poder no proviene de alguna jerarquía sino que se encuentra en el propio sistema). Ahora bien, el enunciado "No hay afuera del poder" también forma parte del hecho permanente, de modo que su universalidad se ve gravemente cuestionada. Ese enunciado recusa la existencia de su propio lugar de enunciación, de manera similar a lo que ocurre con la paradoja de Epiménides. Esta aporía iba a volverse crucial para Kant. Para que el enunciado "Todo obedece a una causa" pueda considerarse válido, no tiene que obedecer a una causa, o tiene que ser una excepción a

la ley que él propone. Es como el adolescente que se deprime porque se da cuenta de que la libertad no existe y que, haga lo que haga, su decisión va a estar determinada. Solamente se le puede decir: "Y bueno, a lo mejor un día el factor que te hace ver el mundo así desaparece y vas a pensarlo de otro modo." De hecho, si se fijan bien, ahí está el sujeto moderno: por supuesto que mis sentimientos, mis fantasías, esos elementos que encontramos en la baulera de la "subjetividad", están determinados, como cualquier otro objeto mundano, pero en el momento que postulo este determinismo me supongo, como sujeto de la enunciación, sustraído a él. Con enunciados como "No hay afuera del poder" regresamos a esas ilusiones de la razón tal como las presentaba Kant y en las cuales suele estar en juego la cuestión de las aporías del "todo", o el error de tomar una totalidad como objeto del conocimiento. No podemos deshacernos de estas ilusiones y a su vez tenemos que tratar de no sucumbir a ellas. Cuando Lacan sostiene que "no hay metalenguaje", está aludiendo a esto. A mí me parece que la solución kantiana, y la moderna en general, la solución que va a teorizar más tarde Russell, consiste en excluir al sujeto de la ley que él formula, mientras que la solución lacaniana consiste en incluirlo y, como consecuencia, en cuestionar la consistencia de la ley. El sujeto se sitúa en las paradojas del todo.

-Una afirmación contundente de *La era de la desolación* tiene que ver con aseverar que lo político-democrático es una cuestión de los pueblos y no de los Estados. En tanto el Estado es el guar-

dián del orden, toda lucha democrática tiene que dirigirse a crear o recrear un pueblo. Incluso afirmás, muy en línea con el Lenin de *El Estado y la revolución* que: "Tal vez éste haya sido uno de los más crueles errores de nuestro siglo: pensar que podían existir Estados populares, democráticos o revolucionarios...". Esa distancia entre lo popular, lo democrático y lo político respecto del Estado, ¿la seguís pensando del mismo modo que hace diez años?

-Pregunta difícil. Hay tantas palabras ahí: *pueblo, democracia, revolución, Estado...* Empecemos por este detalle: se trata de cosas *en nombre* de las cuales puede decirse o hacerse algo (en cambio, no solemos hacerlo en nombre de un árbol, una heladera o un protón). Esas cosas *en nombre* de las cuales decimos o hacemos algo suelen ser eso: nombres. De modo que su significación es posicional: no tienen una significación por sí mismos, la tienen articulados en ciertos discursos o en ciertos relatos. Sócrates se dedicaba a eso, ¿no? A escuchar lo que decía el juez, el militar, el político, el médico. O más bien: a escuchar ciertos discursos que representaban al militar, al político, al médico, etc. De modo que se dedicaba a situar ciertos significantes como *justicia* o *amor* en esos discursos. Después, claro, se le ocurrió a Platón que debía haber en alguna parte un discurso que no profería el vecino más o menos aturdido de Atenas sino que venía de otro lado (los griegos tenían montones de discursos así). Y detrás de él vinieron otros que pensaron que la divinidad hablaba o que la naturaleza hablaba. Pero bueno, para nosotros

sólo hablan los animales locuaces. De modo que no hay un discurso por encima del discurso del juez, del militar, del político, del médico... Ya no podemos preguntarnos *qué es* (la justicia, el coraje, el amor) sino *qué significa* (en un discurso), esto es: cómo se articula con otros significantes. Así las cosas, podríamos decir que ningún significante tiene una significación fija. Y eso ya lo sabemos desde hace mucho: la supuesta naturaleza de algo, la esencia de algo, no es sino su definición en el discurso dominante.

La Iglesia comprendió esto mucho mejor que algunos marxistas. Para denunciar el proyecto de educación sexual del actual gobierno, acuérdense, los obispos hablaron hace unos meses de una posición "constructivista" y "neomarxista". Y tenían razón: el marxismo es un constructivismo. Los curas también son constructivistas, claro, sólo que la construcción -de la naturaleza o de la esencia, se entiende- la llevó a cabo, en su caso, el gran demiurgo, de modo que el hombre ya la encontró construida y no puede discutirle ni el diseño ni la terminación. Para el hombre, nos aseguran, hay cosas que son así y cualquier intento por cambiarlas va a ser *contra natura*. Para el marxismo esta "naturaleza" es una cosificación porque la única verdadera constructora es la cooperación social productiva, que le dicen. Miren, si no, a Negri, un italiano avisado si los hay, católico en su juventud, e ideólogo más adelante de un grupo que dio que hablar cuando los universitarios de ese país frecuentaban la Pirelli o la Fiat. El nombre de este grupo, *autonomía operaria*, resume su proyecto. El tipo agarró a Spinoza, metió esa cooperación en el lugar de la

Natura naturans, y ya tenía casi lista su teoría del poder constituyente. Es un poco como en Feuerbach, ¿no? Basta con bajar a la tierra lo que la religión subió al cielo y ya tenés ahí una ontología social lista, si me perdonan el juego de palabras. El *operario* es la divinidad crucificada en la cruz que él mismo construyó: el capital. Frente a esto, hay que reconocer que los curas tienen un punto a favor y es el hecho de que el *lógos* precede necesariamente al hombre (ya que la condición para que ese pequeño primate babeante y descoordinado se convierta en hombre es el acceso al orden del *lógos*). De hecho, explíquenme cómo van a cooperar aquellos constructores si no compartieran este *lógos*, un *lógos*, justamente, que nadie puede apropiarse, que nadie puede, por ejemplo, patentar. Esto les permitió a los curas divinizarlo, con las consecuencias que conocemos. Entre ellas, que el *lógos* tuvo que encarnarse para que lo reconocieran porque antes, como decía San Juan, el mundo no lo conocía, como si los hombres no se dieran cuenta de que la divinidad era lo que pasaba de boca en boca, lo que no hay que buscar ni en los abismos ni en los cielos, como agregaba San Pablo, sino en el soplo de los labios. El *pnéuma ágios*, lo llamaba, el soplo sagrado, hasta que a San Jerónimo se le ocurrió traducirlo por *spiritus sanctus*, una expresión que todavía guardaba el recuerdo de ese soplo (a-spirar, re-spirar, su-spirar, ¿no?) pero que de a poco va a dejarse de percibir como tal. Ese *lógos*, en todo caso, no viene con un diccionario: eso lo agregan los curas y, de hecho, ni siquiera se ponen de acuerdo entre ellos. Para mí, en *El señor...*, esto equivale a decir que

el significante es la substancia sola, *sine qualitate*. La esencia aparece recién a nivel de la significación y, por consiguiente, de la articulación discursiva. En todo caso, a falta de un cielo platónico con las ideas de democracia, pueblo o Estado, colgadas de ahí arriba, bien expuestas, para que uno pueda contemplarlas y volver a la caverna a decir qué son y, por consiguiente, cómo se relacionan entre sí, sólo podemos interpretar los discursos o las narraciones acerca de la democracia, el pueblo, el Estado o la revolución.

Como les decía, yo creo que hay que pensar las naciones como narraciones o discursos, y que en cada una de ellas, o al menos en ciertos conjuntos de ellas, esos significantes adquieren significaciones diferentes. Fíjense lo que pasa con el significante *democracia* en Europa y Estados Unidos. Por un lado, se convirtió en la gran coartada imperialista. En una época, el imperialismo justificaba sus intervenciones en nombre del cristianismo, después fue la civilización, después el progreso. Hoy es la democracia. Todo país no democrático –en especial si no es un aliado de los países democráticos–, es susceptible de verse invadido, bombardeado, bloqueado. Por el otro, en esas mismas “democracias occidentales” hay una profunda desconfianza con respecto a la democracia, siguiendo el viejo principio según el cual no se le pueden ceder las decisiones fundamentales a un animal tan estúpido como el pueblo. El canciller Schroeder lo decía con todo cinismo hace unos años cuando los franceses votaron en contra de la constitución europea: si hubiese habido un referendun en Alemania, los alemanes hubiesen hecho lo mismo. Y de hecho, la

mayoría de los países europeos evitaron someter la constitución –nada menos que la constitución– a un referendun. Con el apoyo de los socialdemócratas, Sarkozy acaba de aprobar, evitando consultar esta vez a los electores, el tratado de Lisboa que no es sino una versión abreviada de la constitución rechazada por los franceses dos años antes.

Si no, las campañas mediáticas para convencer a la población de la bondad de ciertas decisiones o ideas se parecen a las campañas contra el tabaco o la gripe porcina. Cuestión de salud pública. Y ni hablemos de las manipulaciones mediáticas escandalosas. Ustedes deben acordarse, hace más de un año, cuando la extrema derecha boliviana reprimió a los palos una manifestación de apoyo a Evo Morales. Las imágenes estaban ahí. Y se mostraron en la televisión francesa. ¿Pero qué decía la voz en off? Que el gobierno de Evo Morales estaba reprimiendo a los opositores indígenas... De modo que los democráticos noticieros franceses colaboran con grupúsculos de extrema derecha que circulan en jeeps decorados con esvásticas. Cuando ocurrió lo de Rumania, con las falsas víctimas del régimen de Ceausescu, y esa mentira reproducida por todos los medios occidentales, estalló el escándalo. Ahora ocurre casi todos los días y ya nadie se inmuta (hace poco, las imágenes de la presunta represión de tibetanos por parte del régimen chino habían sido filmadas en Nepal y eran imágenes de la represión de los disidentes... ¡maoístas!). Mentiras así sirvieron para justificar la guerra contra el régimen de Milosevic, en nombre de... la democracia. Y algo semejante sucede cuando se trata

de acontecimientos nacionales, no se crean. Para hablarles de algo que conozco de cerca, la cobertura que la mayoría de los medios de comunicación hicieron del reciente conflicto en las universidades francesas no tiene nada que envidiarle a las manipulaciones de la información por parte de la junta militar durante la guerra de Malvinas. Ayer, sin ir más lejos, se supo que un supuesto encuentro casual del ministro de educación de Sarkozy, Luc Chatel, con madres de alumnos fue una *mise en scène* con figurantes, y las cámaras de todos los canales, privados y estatales, participaron de esa bufonada. Y el problema, en estos casos, no es simplemente la existencia de la mentira sino también su función: se miente para establecer un relato “unificado y coherente” acerca del mundo. El verdadero profeta de los actuales medios de comunicación masivos es en este aspecto Alfred Rosenberg, el principal ideólogo del nazismo, en su libro *Los mitos del siglo XX*. Me pregunto si se lo darán a leer a los estudiantes de comunicación social...

En todo caso, el vínculo entre democracia, pueblo y Estado no es evidentemente el mismo en Francia y en Bolivia, como se infiere de lo que acabo de decir, de modo que no podemos pensar todo a partir de un único patrón. Interpretar la *narración* significa no sucumbir a esa tentación platónica, o pseudo-universalista, que termina pensando todo de acuerdo con el modelo occidental. Para la izquierda europea, como para aquellos libertarios a los cuales me referí antes, la nación y el nacionalismo se oponen al internacionalismo y están vinculados con el discurso de la extrema derecha o de los nacionalismos

étnicos de tipo balcánico. Pero es evidente que no tiene esta misma significación en el discurso del EZLN.

-Hay tres nombres propios que aparecen en *La era de la desolación* de manera reiterada y destacada: Sarmiento, Walsh y Saer. En el capítulo llamado "La crisis del lenguaje" se los recupera, por contraste con los neomoralistas, como forjadores de una lengua política. Ahora bien, en otro sentido, el pensamiento de esos autores –al menos los dos más directamente políticos, Sarmiento y Walsh– se muestra deudor de una figura clásica de la modernidad: el intelectual. Dos preguntas al respecto: ¿seguís leyendo del mismo modo la relevancia de esos tres nombres en la cultura argentina? ¿Bajo qué otra figura, distinta de la del intelectual moderno, puede pensarse hoy un escritor que pretende incidir en el campo cultural?

-Sarmiento es el precursor de los narradores de la nación, y en nuestro país la figura del intelectual suele estar asociada con esta función: elaborar un relato, generalmente épico, que, a través del enfrentamiento entre dos fuerzas, explique las vicisitudes del país. El intelectual, en este aspecto, se distingue del especialista (aunque una misma persona, claro, pueda interpretar alternativamente ambos papeles). Saer se acercó a Sarmiento en *El río sin orillas*, justamente, un texto sobre Argentina que también se dirige a un público europeo. Pero no llega a elaborar un relato "unificado y coherente" acerca de la historia del país –en parte, me parece, porque eso iba contra sus propias posiciones estéticas. El propio Saer lo

explica en varias oportunidades. Los elementos de la historia argentina, de las narraciones de la argentina, le interesaban como "materiales" a partir de los cuales elaborar su propia narración. Cuando convierte al gaucho de *La Ocasión* en un padre de la horda primitiva, no está sugiriendo que el gaucho histórico era eso. Él toma la figura sarmientina y la usa para reescribir el mito freudiano. Lo mismo con los colastinés de *El Entenado*. Hay quienes leen esta novela como la historia del encuentro de los europeos con la alteridad o, como se dice ahora, la "otredad". ¡Pero los colastinés no son una sinécdoque de los indígenas americanos sino de la humanidad en su conjunto! La alteridad que descubren aquí los europeos es la suya propia. O como el propio Saer dice en *El río sin orillas*, mientras los europeos renacentistas estaban descubriendo el pasado greco-latino, descubrían también lo arcaico. El "descubrimiento" de América es en Saer una metáfora del descubrimiento de esa alteridad: de lo arcaico y no de otras civilizaciones. Asegurar que Saer piensa, como Sarmiento, que la civilización proviene de Europa y la barbarie de América, significa haber leído poco su obra. De hecho, unos años más tarde, en *La Pesquisa*, la historia de los colastinés va a repetirse con Morvan, un comisario, representante de la ley, parisino y, como explica Pichón, cartesiano. Una cosa es segura: la novela moderna, y me refiero a esa tradición tan criticada por Lukács, que se iniciaría con Joyce y que proseguiría con tipos como Faulkner, Beckett o el propio Saer, no se presta a la recuperación política, en parte porque se escribe rompiendo con cualquier narración "unificada

y coherente", con cualquier relato de la historia, sobre todo. La novela moderna, va a decir Saer, rompe con la epopeya. La historia, para la novela moderna, es aquel relato contado por un idiota "lleno de ruido y de furor y que no significa nada", y la política –ahí está su límite– no puede hacerse la idiota. No creo, como piensa Badiou, que haya un correlato político de la novela moderna.

Walsh se confrontó con Sarmiento en un relato de los sesentas: "Fotos". Ahí lee polémicamente el *Facundo* y convierte al bárbaro en un artista maldito, en un artista de vanguardia, que se opone a la civilización y también a un latifundista. Si no, Walsh engendró otro linaje de escritores, bastante diferente: el periodista de investigación, el que denuncia los crímenes del poder, el trasfondo bárbaro de la civilización, digamos. No hay que olvidar, no obstante, que *Operación masacre* tiene un precedente importante que suele pasarse por alto: *Asesinato de Florencio Varela*, el relato policial que José Mármol escribió en Montevideo durante la dictadura de Rosas. El problema sería hoy, ¿qué es el periodismo de investigación en una sociedad dominada por los *mass media*?

En lo relativo a la incidencia en el "campo cultural", me llamó la atención algo. Me da la impresión que el nombre de Sarmiento estuvo ausente el año pasado en el conflicto que enfrentó al gobierno y al "campo", a pesar de la importancia que el campo tenía en su discurso. ¿Fue así o no? La figura de Walsh, en cambio, recobró importancia durante el menemismo por razones evidentes: los gánsteres controlaban el aparato de Estado (a lo mejor siempre fue así). Pero ¿qué pasa cuando

los gánsteres controlan los medios de comunicación? Si no, me parece que la función del intelectual sigue consistiendo en desplazar los problemas, en no aceptar los términos que quieren imponernos los opinólogos y los comunicadores al servicio de algún lobby.

-En *La era de la desolación* hay varias citas significativas que te permiten esbozar una sospecha sobre la sociedad civil argentina y su vocación democrática, sospecha que pareciera abonar cierto "optimismo no optimista" del final del libro. La recuperación del "mito de la solidaridad", como lugar donde vislumbrar nuevos intentos de composición que pondrían en entredicho las operaciones disgregadoras del mercado, se conjuga con la sensación de que en los 90 no pareciera haber habido ningún inconformismo respecto de los roles. Dicho de otro modo, ¿la apuesta política que esbozás hacia el final no encuentra su límite en esa sociedad civil acrílica y conformista, "que cuando las cosas van mal (...) empieza a reclamar un millón de muertos" (Saer)?

-Sí, *La era...* partía de aquella sentencia de Jesús: "Todo reino dividido contra sí será devastado". Y por eso la cuestión de la solidaridad cobraba tanta importancia. En el libro, claro, venía a sustituir el vocablo *fraternidad* de la tríada revolucionaria francesa. Sigo pensando que estos tres elementos son todavía fundamentales para pensar la política, pero sería más reservado con respecto a su contenido. En todo caso, la lógica sacrificial que ustedes evocan con la cita de Saer no es del todo ajena a esa lógica de formación de los

grupos o, como se dice ahora, de los colectivos. Esta lógica de la formación de colectivos, de la colecta, de la colección o de la recolección, es, en resumidas cuentas, la cultura. ¿Será por eso que hablamos tanto de un "campo" intelectual (*inter lectum*) como de un "campo" cultural? Hay una dimensión agraria de la cultura (que en este aspecto se distingue de la dimensión urbana, ciudadana, de la civilización y sus presuntas virtudes tanto civiles como cívicas). No habría que olvidarse, en todo caso, que si el *cultor* era el cultivador, el *culter* era el cuchillo que servía para degollar a las víctimas propiciatorias durante el sacrificio, lo que explica por qué llamamos *cultos* a las religiones. De Bataille hasta Girard, muchos se preguntaron si esa dimensión sacrificial no resulta indisoluble de cualquier cultura. Como dirían los franceses, *s'il y a des coupables, il faut les couper!*

-Una lectura de la realidad argentina actual, luego de la crisis política desatada en el 2008 por las retenciones al sector agropecuario, crisis que continúa en el presente bajo otras formas avivó el debate en torno del mito de la solidaridad y también la sospecha respecto de ciertas prácticas de la sociedad civil, muy dispuesta a pedir que repriman a los movimientos sociales y los grupos piqueteros si son del conurbano y tienen cierto estatus social y color de piel, y muy resuelta a la hora de apoyar el desabastecimiento y todo tipo de violencias con un sesgo que recuerda a la década del cincuenta por su nivel de racismo. ¿Cómo entender esta combinación entre elementos que son propios de una tradición político cultural

conservadora con sus imaginarios armónicos y bucólicos, y la novedad de una proyección mediática sin par?

-El racismo en Argentina resulta indisoluble de su propia fundación como república, algo que ocurrió con la mayoría de las naciones latinoamericanas. El trabajo que les mencioné va a abordar esta cuestión, casualmente. O no tan casualmente, porque también verifiqué el fenómeno al que ustedes se refieren. Ese adjetivo que empezó a circular, *impresentable*, ¿revuelve el estómago, no? Hay que tratar de sobreponerse a la náusea para pensar esto. Durante muchos años, el problema del racismo en Argentina era, por empezar, su existencia misma y, para seguir, la denegación de esa existencia. El mito de los argentinos que "descienden de los barcos", como los mexicanos de los aztecas y los peruanos de los incas (no me acuerdo ahora si lo dijo Carlos Fuentes u Octavio Paz), forma parte de esta narración racial: si los argentinos descendían de los barcos, quienes no descendían de los barcos no eran argentinos. Pero la hegemonía de la minoría blanca se verifica en otros países de América latina a través de narraciones diferentes. De ahí que no pocos representantes de los estudios llamados poscoloniales lleguen a preguntarse si puede hablarse de periodo poscolonial a propósito de América latina. Cuando en el 62 tuvo lugar la independencia de Argelia, por ejemplo, los llamados *pieds noirs* (los colonos franceses que formaban la clase dominante blanca en esa región del Magreb) tuvieron que abandonar sus campos, sus industrias, sus negocios y cruzar el Mediterráneo (eran más de

un millón y le tomaron bastante bronca a De Gaulle). En América latina el equivalente de los *pieds noirs*, los criollos, los "españoles americanos", como se los llamaba hasta principios del XIX, no sólo no se fueron de la región con las revoluciones de independencia sino que además las lideraron ellos.

Sucede algo curioso en Argentina. Generalmente, ustedes saben, se dice que el discurso racista sirve para ocultar el discurso clasista: a los dominados se los ve como inferiores (lo que justifica su dominación). Pero en Argentina el discurso clasista aparece a veces para ocultar el racismo. La expresión "clase media", por ejemplo, significa sencillamente: blancos. Y por eso se suele añadir toda esa categorización económica tan minuciosa: clase media alta, media media, media baja, etc. (no existe, en cambio, una clase alta baja o una clase baja alta, a pesar de que, en términos estrictamente económicos, podrían hacerse las mismas subdivisiones). Algunos historiadores y sociólogos se asombraban de que en Argentina algunas categorías de empleados y hasta de obreros fueran considerados "clase media". Y el problema, justamente, es que no son los parámetros socio-económicos los que permiten situarlos en esa categoría. A fines de los 90 ciertos periodistas comentaban con estupor que había "gente de clase media" viviendo en la villa (traduzcan: blancos que estaban en el ghetto de la negrada). ¿Qué significa "clase media baja"? Pobres pero blancos.

Analicen, si no, la expresión de Fuentes (o de Paz). "Descienden de los barcos". Aquí se está jugando con la significación literal y metafórica de "descender", claro, pero

también con el desplazamiento o la metonimia: *barcos* en lugar de *européos* o, mejor aún, si tenemos en cuenta la homofonía parcial, la rima, entre *barcos* y *blancos*. Un verdadero *Witz*, ¿no? Si reconstituimos la frase sin la "represión" (sin la censura) obtenemos esto: "Los mexicanos descenden de los aztecas, los peruanos de los incas y los argentinos de los *blancos*". Tanto en este caso como en el empleo presuntamente socio-económico de la expresión *clase media*, tenemos una sustitución que nos remite a un racismo culposo. Con la aparición del nuevo agrocapitalismo, en cambio, este racismo se está volviendo "desacomplejado".

Este recrudescimiento del racismo se extiende hoy a varios países de América latina: a Bolivia y Venezuela, sobre todo. Ellos hablan de los "cholos" y de los "monos" en vez de "cabecitas negras" o "impresentables". Pero el racismo no sirve para explicar nada: al contrario, hay que explicarlo. Y ahí tenemos una primera pista: como en el cincuenta, el recrudescimiento del racismo aparece ligado a la crisis del modelo liberal. Mi hipótesis es ésta: hay que pensar el liberalismo latinoamericano dentro de una narración histórico-política indisoluble de la hegemonía de la minoría blanca.

-Otro vínculo filosófico-político que observamos entre *La era de la desolación* y *La filosofía actual* remite a la idea de lo trágico -muy en línea con lo escrito por Grüner en esos años-, que se revela, por un lado, en la conclusión del primer libro, y aparece en el segundo bajo la forma de la recusación formal del momento hegeliano de superación (en tu texto el tercer

momento de cada capítulo es el de la recusación completa). ¿Cómo hacías para complementar la idea de lo trágico con las filosofías del acontecimiento –Deleuze, pero también Badiou– tan presentes en ese momento en tu producción?

-Sí, seguramente están los trabajos de Grüner y también de Horacio Tarcus que había escrito sobre el marxismo trágico. Sin haber meditado mucho sobre la cuestión, me da la impresión, no obstante, que lo trágico se opone, en mis trabajos, a lo épico. Las narraciones políticas son generalmente épicas, debido a esa oposición característica del discurso político entre un *nosotros* y un *ellos*. El *nosotros* se constituye por oposición a *ellos*. O como hubiese dicho Freud: ¿qué tenemos en común todos nosotros? Antes que nada, un mismo enemigo... *Nosotros/ellos* forman una oposición binaria como en la lingüística estructural. Y no puede haber, en este caso, *Aufhebung*... Trágico es ese pensamiento que los griegos conocían bien y que Heráclito resumió con una frase célebre: "El antagonismo es el padre de todas las cosas..." Cuando Homero quería que las discordias entre los dioses y los hombres cesaran, agregaba Heráclito, estaba queriendo que las cosas desaparecieran. Tanto para Heráclito como para Troubetzkoy, por ejemplo, la oposición engendra a los oponentes... Muy pagano esto: para que *uno* aparezca tiene que oponerse al *otro*, ¿no? El pensamiento del acontecimiento, tanto en Deleuze como en Badiou, está más cerca del pensamiento cristiano y en ambos está ligado a la fe y al milagro. San Pablo, para Badiou, y Bergson, para Deleuze, el Bergson que se

convierte al cristianismo, el Bergson de *Las dos fuentes de la moral y de la religión*. ¿Cómo lo concilié? No sé si me preocupé mucho por hacerlo, pero creo que la respuesta está ahí: si todo lo que nace, proviene de un antagonismo, no puede haber acontecimiento sin reconfiguración de los antagonismos existentes. De todas maneras me parece que en las últimas cosas que escribí estoy basculando hacia la comedia, ¿o no?

-Un hallazgo de *La filosofía actual*, además del estilo cuidado y de la claridad conceptual con la que trabajás la filosofía del siglo XX, es el subtítulo: *Pensar sin certezas*. Luego del 2001 Ignacio Lewkowicz publicaba *Pensar sin Estado*, que en más de un capítulo dialoga con estos libros tuyos, a tal punto que, leídos y discutidos en conjunto, arman un fresco de época. ¿Qué quiere decir hoy pensar *sin certezas*, esto es, sin sujeto, objeto, Estado, pueblo?

-El *Pensar sin certezas* se lo debo a Marcos Mayer, el editor de la colección Postales donde originalmente salió *La filosofía actual* (junto con dos libros excelentes: uno de Diego Fischerman sobre la música contemporánea y otro de Pablo De Santis sobre la historieta). Me lo perdí el *Pensar sin Estado* de Ignacio, y tampoco sabía que había ahí un diálogo con *La filosofía actual*. Me emociona saberlo. Con Ignacio éramos de la misma generación de Filo: él estaba en Historia. En aquel entonces éramos los dos muy althusserianos. Él rumbeó para el lado de Badiou. Yo, de Deleuze. Poco antes de su accidente me envió el libro que había escrito con su

grupo sobre los movimientos del 2001. El "sin certezas", a mi entender, hace alusión a lo que yo decía más arriba: hace rato que no tenemos el cielito platónico adonde podamos ir a verificar si nuestros conceptos están acertados (y sobre todo si los conceptos rivales están desacertados). Y sin embargo, nos cuesta deshacernos de esa manera de pensar. Si nos preguntamos, por ejemplo, qué es la democracia, ¿a dónde vamos a ir a buscar la respuesta?

III. De *Saer y los nombres* a *El señor, el amante y el poeta*

-En *Saer y los nombres*, quizás como en ninguna otra obra (salvo algunos pasajes de *La era de la desolación*), aparece una reivindicación de la *melancolía activa*, de la melancolía que nos protege del nihilismo que avanza, y aparece como un *excursus* pero que por ser tal no deja de ser central. En la condición contemporánea, condición del *sin*, ¿se puede pensar, paradoja mediante, *sin melancolía*?

-La cuestión de la melancolía aparece a propósito de la lectura de Saer que hizo Julio Premat. La melancolía puede resumirse con aquellos versos: "No habrá ninguna igual, no habrá ninguna..." Nada va a estar a la altura de la Cosa perdida. El melancólico no llega a hacer el duelo de esta pérdida. Frente a esto, hay dos respuestas: la optimista, que le dice al tipo: "No te preocupes, viejo, ya va a volver". Y la otra, ¿cómo llamarla? No puede decirse pesimista, porque pesimista ya sería la posición del melancólico: él tiene la "luci-

dez" de saber que la pérdida es irrevocable pero no puede dejar de añorar la Cosa. Lo que ustedes llaman "melancolía activa" –parafraseando el "nihilismo activo" de Nietzsche, me imagino– consistiría a decir: "Lo que supuestamente perdiste, nunca lo tuviste". Cuando Hegel dice que la palabra "niega la cosa en su inmediatez sensible", abre el camino a una posición melancólica: "¡Ah! ¡Hemos perdido el contacto con la vida!" Y por eso tiene que explicar a continuación que esta supresión de la cosa sensible es una ilusión retrospectiva: no hay "cosa" –no hay *res* ni, por consiguiente, realidad– antes de la palabra. Dicho sea de paso, ahí tenemos la verdadera significación de la dialéctica hegeliana. Tendríamos por empezar la tesis, A, la presencia de la cosa. A continuación, la antítesis, no-A, o la negación de la cosa, su sustitución por la palabra. Y en tercer lugar, la síntesis, no-no-A, que supuestamente nos restituye la cosa a través de la mediación de la palabra. Pero ustedes saben, la tesis, el momento de la inmediatez es, para Hegel, ilusorio: la cosa nunca se presentó en A sino recién en no-no-A. La cosa nunca se da en la inmediatez sensible. Esa presunta inmediatez de la cosa no es sino una mediación olvidada (la primera negación de la tríada dialéctica es mediación y su presunta supresión de lo inmediato, mientras que la segunda es la "denegación" de esta mediación). La ilusión de la cosa perdida, sin embargo, no puede erradicarse y en este aspecto resulta difícil pensar sin melancolía. Ya Kant sostenía que la "unidad sintética de la apercepción" pone como correlato de su operación de unificación de la multiplicidad sensible un algo=x al cual van a refe-

rirse todos los juicios del entendimiento. Sub-poner, entonces: siempre pensamos con *hupo-thésis*. Pensamos suponiendo que ella está ahí, la cosa, aunque no logremos alcanzarla. Y traté de explicar en mi librito verde por qué no hubo que esperar hasta Kant para que la metafísica dijera esto.

Fíjense, por otra parte, lo que ocurre con la política. La Cosa perdida es, en términos de Laclau, la "plenitud ausente" de la comunidad (la sociedad, digamos, reconciliada consigo misma). Sería fácil, claro, decir: por un lado están las posiciones utópicas que buscan esa sociedad imposible y, por el otro, las posiciones realistas que saben que esa utopía es una ilusión. Pero hete aquí que la *Realpolitik*, desde el momento en que es una política, y no una mera gestión tecnocrática de la sociedad, precisa esa dimensión utópica, y la hegemonía de una clase, digamos, no puede tener lugar sin el fantasma de la cosa: como explica muy bien Laclau, la clase hegemónica es esa parte de la sociedad elevada a la dignidad del todo, de la "plenitud ausente" de la sociedad, en una palabra, de la Cosa. Por eso la política no puede dejar de recurrir a Eso. ¿Prefieren llamarlo lo sagrado? Y bueno. No hay que escandalizarse, en todo caso, cuando aparecen los nuevos fundamentalismos "después de trescientos años de racionalismo", como se suele decir. Eso va a estar ahí, Eso va a estar siempre ahí. Badiou nos recuerda que Dios ha muerto. Y sí, esto significa que *théos* y *arjê* ya no son sustituibles. Estamos de acuerdo. Abordé la cuestión en mi librito verde. Pero que las matemáticas nos hayan abierto las vías del infinito, del no-Uno, en los albores de

la modernidad, no significa que nos hayamos desembarazado de Eso.

-A diferencia de tus escritos anteriores, en Saer y los nombres es notable la distancia que tomás respecto de la obra de Deleuze. Hay un fragmento en el cual la propia perspectiva de Saer parece opacar a Deleuze y acercar tu perspectiva a Heidegger y Lacan, tal como parece suceder en tu última obra: "que el ocupante sin lugar no sea sino el revés del lugar sin ocupante, será un corolario crucial en los escritos de Saer: no hay que buscar la *hybris* en algún elemento marginal o periférico sino en el propio 'centro' (...), de ahí que Saer, a diferencia de Deleuze, no confunda este ocupante sin lugar con un elemento rebelde, nómada y, en última instancia revolucionario". El problema de la Ley se lee así en términos de la interpretación lacaniana de Totem y tabú, donde, como indicás, "el padre primordial, el gozador sin ley, vuelve transfigurado como fundador de la ley o como Nombre-del-Padre. El monstruo obscuro se convierte así en una divinidad celestial". Si en *Nomadología* señalabas la originalidad de Deleuze en el uso de una ontología y un aparato conceptual "relegado del vocabulario estructuralista" y que "no cuajaba con la interdicción lacaniana de lo Real", parece ser que el entramado de esa serie de figuras que remiten al fundamento anómalo de la ley en tu último libro (lo siniestro, la *hybris*, el chivo expiatorio) marcan una distancia manifiesta con la filosofía política de Deleuze, como si su lectura de lo monstruoso, arrastrando con ella toda su ontología,

fuera al fin y al cabo insuficiente. ¿Cómo leer ese giro en tu obra?

-Lo primero que me hizo tomar cierta distancia con respecto a Deleuze no fue tanto su pensamiento como el uso que empezó a hacerse de él: toda esa hemorragia de "flujos", "desterritorializaciones", "rizomas", "máquinas deseantes" que empezó a inundar ciertos discursos. Me dio un poco de vergüenza, la verdad, pensar que había contribuido, aunque más no fuera modestamente, a la propagación de todo eso. Lo curioso es que cuando tuve la oportunidad de frecuentar los medios cercanos a Deleuze y Guattari en Francia –algunos grupos de extrema izquierda y de la anti-psiquiatría–, descubrí azorado que hacían lo mismo. Para mí, claro, hay que separar a Deleuze de todo esto (¡y también hay que separarlo de Guattari!). Pero, aun así...

A fines de los 90 escribí en Francia mi tesis de doctorado sobre Bergson, sobre *Las dos fuentes de la moral y de la religión*. Creo que este trabajo me permitió reflexionar mucho sobre Deleuze. Y alejarme definitivamente de su pensamiento. Inspirándose en los desarrollos de la biología, Bergson había querido elaborar una ontología en la cual, precisamente, el todo estuviera en cada una de las partes. Deleuze quiso hacer lo mismo a partir del estructuralismo. Se trata de una operación muy corriente en cierta tradición filosófica francesa. La ciencia como metáfora de la ontología. No creo, sin embargo, que la estructura lingüística pueda transponerse más allá del dominio de la significación: me parece una transposición ilegítima, por más que se hable de "máquinas".

La esquizofrenia, justamente, no nos recuerda tanto las máquinas como las voces. Las confabulaciones en lugar de las maquinaciones... Y si no, está ese *élan vital* bergsoniano que Deleuze tradujo, para insertarse en el debate psicoanalítico de aquellos años, como *désir*. ¿Y qué sería este *élan*? Eso que Darwin había constatado: las especies mutan. De modo que no tenemos solamente una estructura que se reproduce sino también, inopinadamente, una mutación inexplicable del propio texto genético. El *élan* o el *désir* son creativos y esa creatividad resulta inexplicable a partir del orden establecido, del "hecho permanente". Supongamos que esto sea así. Llamarlo *deseo*, y ponerse a discutir con los lacanianos, traía aparejado una vasta confusión: sencillamente no estaban hablando de lo mismo.

Tanto para Bergson como para Deleuze, la ley se confunde con esa estructura, con ese "hecho permanente". La ley, en este aspecto, es una limitación, un freno a la fluidez o la virtualidad infinita del *élan-désir*. Es como en aquel chiste de la *idische Mame* que le regalaba dos corbatas al hijo, y cuando él, para que ella estuviese contenta, se estrenaba la primera, ella le preguntaba apenada: "¿La otra no te gustó?" De hecho, Deleuze lo ejemplifica con "El jardín de senderos que se bifurcan" de Borges: Fang tiene que elegir, en cada caso, un camino, de modo que deja de lado, las otras posibilidades. Si en vez de decir "dejar de lado", ustedes dicen "reprime", tenemos una interpretación pseudo-psicoanalítica de la represión: entre lo virtual y la actualización, hay necesariamente una infinidad de posibilidades no-actualizadas. ¿Pero qué significa

esto? Sencillamente que cuando aparece una combinación –o una tirada de dados–, no aparecen las otras.

Hoy pienso más bien que la ley –entendida, en este caso, como acceso del sujeto al orden del significante– es la condición del deseo y le abre, justamente, un espacio de posibilidades múltiples. La ley nos separa de la naturalidad. Aunque Butler, por ejemplo, proteste contra el significante fálico lacaniano, reconoce que la desnaturalización de la sexualidad o el estatuto “performativo” del género no sería posible sin esta mediación a través de la cultura o la palabra. Como diría Saer, la fruta, la fruta que buscamos, ya es “leyenda” (y el “dedo” que la señala, rígido “como un pene”). Entonces, sí, hay algo mostruoso en la ley, en los orígenes de la ley, algo anti-natural, incluso *contra natura*. *Deinon*, escribía Sófocles en Antígona, *unheimlich* traducía Heidegger. Y traté de mostrar que la metafísica gira en parte en torno a este fundamento pavoroso. Pero también, y esto no es menos crucial, que esta monstruosidad del origen es la interpretación masculina del asunto: la “teoría de los tipos”. Saer incluido. Aquí habría que contar entonces la historieta del padre de la horda... Pero bueno, los remito a mi librito verde.

-A partir de la pregunta ontológica fundamental verificamos que persistís en una constante: el abordaje de las distintas tradiciones filosóficas para dar cuenta justamente que en tanto ellas son manifestaciones racionales de un discurso implican un orden, una legalidad, en definitiva, una ontología. En esa indagación metafísica mencionás también a la

alquimia, que bien podría pensarse en las antípodas de la racionalidad moderna. ¿No hay una tensión en esa equiparación entre un saber *maldito* –de intensidades, cualidades y verdaderas mutaciones– y la *eterna y sosegada metafísica*?

-La metafísica es la *philosophia perennis*, como se la llamaba en otros tiempos, y traté de mostrar por qué seguiría siendo así. Esto significa: no podemos erradicar el pensamiento radical. La metafísica no es “eterna y sosegada”: es lo arraigado, lo que no puede desarraigarse o erradicarse. En vez de preguntarnos qué es la filosofía deberíamos decir: ¿en qué radica? La metafísica se ocupa, eso sí, de algo que, supuestamente, es eterno y sosegado: de aquello que permanece a pesar del cambio (porque de otro modo no podríamos hablar –hablar, digo bien– de cambio). A mí me gusta decirlo a la mexicana: de aquello que *dizque* permanece en el cambio. Pura cuestión de referencialidad y sobre todo de encadenamiento discursivo (es lo mismo).

Los alquimistas, inspirándose en la tradición metafísica, se pusieron a buscar esa “piedra filosofal”, eso que supuestamente iban a poder obtener por destilación, es decir, por supresión de lo superfluo, lo perecedero, lo contingente, la cáscara. Dicho en términos kantianos, la paradoja de los alquimistas consistía en pensar que podía haber una cosa en sí que fuese sensible o material. Había algo un poco delirante en la alquimia, y sin embargo varios pensadores medievales y renacentistas con algo más que aire entre las sienes, se procuraron su kit del pequeño alquimista, con su “horno filosófico” y su

“vaso de sublimación”, y se pusieron a buscar la dichosa quintaesencia. ¿Por qué la alquimia era un “saber maldito”, como ustedes dicen? Porque, adrede o no, era una sátira de la religión, incluso una sátira goliarda, rabelesiana (algo que los curas comprendieron bastante bien y que se apresuraron en perseguir aunque muchos miembros de la institución romana fueran adeptos de estas experiencias). Este pasaje por la alquimia me permitió mostrar en el libro que la metafísica es una escatología: un discurso sobre el resto, el residuo, la escoria. En términos lacanianos: la metafísica siempre fue, en el pensamiento occidental, la teoría del “objeto a”, del objeto causa del deseo, como la famosa “piedra filosofal”, que no por casualidad los alquimistas buscaron con tanto ardor a pesar de sus reiterados e inexorables fracasos. Este deseo sádico del alquimista volvemos a encontrarlo en Grenouille, el personaje de *El Perfume* de Süskind: él quería extraer el *agalma* platónico, aquello que hacía que Alcibíades amara a Sócrates, y deshacerse del envoltorio. La lógica de la alquimia se resume con una paradoja: lo más puro es el residuo.

¿Qué es entonces ese “objeto a” o esa “substancia” metafísica? Kant hubiese dicho que era el correlato de la unidad sintética de la apercepción. Mi respuesta es más lacaniana: se trataría del correlato fantasmático del significante, del significante como puro sonido articulado, del significante “sin significación”: la substancia como *flatus vocis*, decían los nominalistas, como “leyenda”, añade Saer. Como les decía a propósito de la democracia durante el gobierno de Alfonsín: “objeto a”, por un lado, y “significante

vacío”, por el otro. “Acerca de lo que no se puede hablar, mejor callar”, ¿no? Y bueno, la substancia es precisamente eso que, en el significante, en lo que proferimos, se calla: el “silencio que rodea la palabra”, va a decir Juan Gelman, quien recordaba la importancia del pronombre demostrativo *soth* en los salmos de David y en la tradición de la mística judeo-cristiana. De ahí que la cuestión de los pronombres cobre tanta importancia en mi librito verde. Pero si se fijan bien, en el capítulo que Heidegger le dedicó a la teoría de los pronombres en la gramática de Duns Escoto (que después terminó siendo de Thomas de Erfurt) ya tienen el embrión de su posterior reflexión sobre el *Dasein*.

Heidegger, sin embargo, no le prestó suficiente atención a la sexualidad de este *Dasein* (algo dice en *Sein und Zeit* y en algunas cartas a Hannah...). Saer, en cambio, va a insistir mucho en este punto: el dedo que señala, que muestra, que dice *da* o *diése*, es un dedo “rígido y rojo como un pene”. ¿Por qué? Porque eso que señala es la causa del deseo, lo que miramos, aquello en lo cual nos fijamos y que no es nunca lo que vemos. Se trata, sin embargo, del dedo de Narciso... Ahí, por supuesto, no hay nada. Heidegger, acuérdense, comparaba la cosa con un vaso griego. Lacan, parodiándolo un poco, con un pote de mostaza vacío. El “objeto a”, fantasmático, utópico, viene a colmar ese vacío. Y los alquimistas buscaban esa mostaza, ¿no? El “objeto coruscante” lo llamaba con su incomparable estilo neobarroco Nicolás Rosa.

-La tesis central de *El señor, el amante y el poeta* afirma que no hay afuera de la

metafísica, que es preciso enfrentar el desafío nietzscheano resumido en la pregunta ¿quién manda? Ahora bien, si no hay afuera de la metafísica, no hay tampoco afuera de la dominación, o, lo que es igual, no hay afuera de la relación entre deseo y obediencia. Si nuestra lectura es correcta, ¿qué posibilidades quedan para una política libertaria?

-Yo no digo que haya que enfrentar el desafío nietzscheano de la pregunta ¿quién manda? Digo que esta pregunta por el poder es una constante de nuestro pensamiento. A esta constante podría llamarse la metafísica. ¿Quién manda? ¿A qué obedece...? Pregunta por la *arjê*. ¿De qué hablamos cuando hablamos de libertad? De un hacer que *no obedece* a ninguna causa (es decir, a ningún poder). Y bueno: la libertad, así entendida, no es sino otro nombre de la *arjê*. Cuando hoy hablamos de libertad, la asociamos generalmente con el sujeto humano o, en otros casos, con el poder constituyente de la multitud. Poco importa. Ahí donde pongamos la *arjê*, vamos a poner también la libertad, la espontaneidad, la creatividad, la productividad, etc. La causa incausada. El señor que no tiene que darle explicaciones a nadie acerca de por qué toma una decisión. El que manda y no obedece. Supongamos que alguien nos diga: "No, pero la verdadera *arjê* no es el sujeto ni la multitud sino ciertas estructuras, ciertos discursos, ciertos dispositivos de poder." Y bueno, con el desplazamiento de la *arjê* va a desplazarse también la libertad. Sólo que ahora no va a llamarse necesariamente "libertad" sino "ruptura", "discontinuidad", "corte", etc. Estos "cortes", justa-

mente, ya no pueden explicarse, o no obedecen a ninguna causa, porque sólo se puede explicar lo que ocurre dentro de una estructura a partir de la propia estructura. Althusser retoma así la vieja idea del *clinamen* atomista y habla de un "materialismo del encuentro": cada estructura, digamos, se forma a partir de un encuentro aleatorio, imprevisible, inopinado, impensable, incausado, inexplicable, etc., entre una multiplicidad de elementos heterogéneos (es lo que sucedió, nos asegura, con el capitalismo). Ahí tenemos otra vez un poder constituyente (el *clinamen*) y un poder constituido (la estructura), una *natura naturans* y una *natura naturata*. Bergson hablaba, como vimos, de un *élan vital*; Deleuze, de un *désir*, una pura virtualidad limitada por su actualización. Y así podemos seguir. De esta manera interpreto el ¿quién manda? de Nietzsche: cada época se da una *arjê* y, por consiguiente, una manera de pensar la libertad y la historia y la política y el arte... Por supuesto, cada uno dice que la metafísica la hacían los otros.

Con el giro lingüístico, entonces, la *arjê* se desplaza del sujeto al lenguaje (y hay muchas maneras de pensar este lenguaje). Ahora bien, esta época, como las otras, renueva a su vez la lectura de la tradición. Es lo que hace Heidegger: el *lógos* habría sido el gran olvidado de la historia de la metafísica (el olvido de lo inolvidable). Para él, claro, se trata de la revelación de la metafísica y, por consiguiente, de su apocalipsis. Pero esto no significa que asistamos al apocalipsis de la metafísica. Sucede algo semejante con las vanguardias. En un primer momento éstas proponen una ruptura con el viejo arte. "La era

del viejo arte llegó a su fin", nos dicen. En un segundo momento consideran que el nuevo arte es la verdad olvidada del viejo. Los partidarios de la abstracción rompen con la figuración pero luego se dicen que la abstracción es la verdad estética de la figuración (las pinturas figurativas son pinturas abstractas que se ignoran, como si la figura no nos dejara ver lo abstracto que, a pesar de todo, se encuentra ahí). Cada época redescubre en la tradición metafísica aquello que las interpretaciones de otras épocas dejaba en la sombra, y no por descuido sino porque debían hacerlo para confirmar su propia interpretación. Por eso empiezo el libro con la cita de Laclau: como él dice, si el discurso es la condición de posibilidad de todo, es absurdo preguntarse por las condiciones de posibilidad de los discursos, sería como preguntarle a un teísta por las condiciones de posibilidad de Dios. Esta decisión crucial acerca de la *arjê* va a determinar entonces muchas otras opciones (resulta claro, por ejemplo, que para una filosofía de estas características no puede pensarse una libertad del yo o de la conciencia). Y aparece también un nuevo vocabulario. Como el vocablo *libertad* sigue estando asociado con las filosofías de la conciencia, se habla de "irrupción", "surgimiento", "aparición", "emergencia", de nuevos discursos. Laclau lo dice a su manera: cada nueva configuración hegemónica es una suerte de "*creatio ex nihilo*". Y no es casual que emplee esta vieja expresión de la teología. En la época del sujeto constituyente (el Hombre, como decía Foucault), se decía que la verdadera divinidad era el sujeto humano (y se hacía, como en Feuerbach, una lectura humanista de la encarnación

cristiana). Era una manera de señalar el cambio de *arjê*. Cuando Laclau discute la posición de Negri, por ejemplo, está, de manera implícita, cuestionando el lugar en el cual el italiano sitúa esa *prima causa* (la *multitudo* spinociana). Las discusiones entre nuestros filósofos, o nuestros teóricos, siguen pareciéndose a los debates medievales entre teólogos (con la notoria ventaja de que, por el momento, no es necesario que uno de ellos termine en la hoguera, como en aquel cuento de Borges). Pero está claro que la cuestión de la liberación estuvo ligada, durante la modernidad, al pensamiento crítico, es decir, a la llamada crítica de la metafísica. Para decirlo rápido: la metafísica se confunde en este caso con la substancialización, la naturalización o la cosificación de algo (la "naturaleza" femenina, por ejemplo). La crítica nos dice: "Ven, esto es histórico-cultural" (la presunta naturaleza femenina es una creación de la sociedad patriarcal, etc.). Pasamos así de las ciencias que estudian la naturaleza de algo a las disciplinas que estudian el proceso de construcción de algo. La metafísica, en esta configuración, era otro nombre para la ideología. El pensamiento crítico, en cambio, nos liberaría de esta ilusión ideológico-metafísica: la filosofía crítica como cabeza del proletariado. Me parece que este dispositivo crítico-historicista comenzó a desmantelarse en el siglo XX porque resultaba inseparable del sujeto constituyente, ese "rostro de arena al borde del mar", como decía el otro. La crisis del marxismo no es ajena al desmantelamiento de este dispositivo. Habría que trabajar esto en profundidad, claro. Pero hay una pista: hace mucho que en el seno del mar-

xismo se cuestiona el lazo entre la emancipación y el desarrollo de las fuerzas productivas, y este cuestionamiento está siendo cada día más aceptado. El progresismo es un producto derivado del capitalismo y mal podría emanciparnos de él. Va a seguir habiendo, entonces, "políticas libertarias", aunque se las llame de otro modo, pero no creo que vayan a responder a las mismas configuraciones de pensamiento. Mi librito verde quiso ser un tímido aporte para pensar esta mutación y por eso empieza por decirse: "Y bueno, a lo mejor la metafísica no es la ideología y el historicismo no es el *nec plus ultra* del pensamiento de la emancipación."

Hay algo, sin embargo, que me llamó la atención. En los comentarios que salieron del libro, todo el mundo leyó en la palabra *señor* el mensaje invertido: *obedecemos*. ¿Pero por qué a nadie se le ocurrió que podíamos ser nosotros los señores? Buenos, ustedes lo saben: porque esto de confundirse con señores tiene un antecedente poco recomendable... Pero esa época de la metafísica en la cual la *arjê* era el sujeto constituyente, ¿no nos elevaba al estatuto de señores? Para mí es sintomático que todos hayan leído en la palabra *señor* nuestra inexorable obediencia: el rostro del hombre en la arena ya terminó de borrarse, aun para quienes se obstinan en defenderlo. Habría que meditar, no obstante, sobre esta *coincidentia oppositorum*: que en la era del señorío del hombre, éste haya estado asociado tanto con la divinidad encarnada como con la figura del vikingo bárbaro...

-Dice Martin Heidegger en *Qué es la filosofía* que "La tradición no nos abandona a

la fuerza coactiva que emana de lo pasado y de lo irrevocable. Transmitir, *délivrer*, significa liberar, es decir, dejarse llevar por la libertad de un diálogo con lo sido." ¿No hay en tus últimos trabajos un esfuerzo por pensar en clave heideggeriana la relación con la tradición (filosófica, pero también testamentaria, política)?

- *Délivrer*, en efecto, habría que traducirlo en este caso por *librar*, porque significa tanto liberar como expedir, depositar o ceder algo a alguien. *Livraison à domicile*, dicen todavía los franceses para referirse a la "entrega a domicilio", al *delivery*, a fin de cuentas. Sólo que esta vez el chico de la moto se llama Vallejo, Girri o Padeletti. Y sí, el pensamiento de la tradición en Heidegger tiene ciertos puntos de semejanza con el psicoanálisis: la tradición, para el alemán, sería esa paradójica memoria que olvidamos, esa memoria inconsciente, esos recuerdos sepultados que siguen operando, sin que lo sepamos, en el presente. Y como en Freud, la revelación de lo olvidado tiene un efecto liberador porque el discurso o la narración a los cuales estamos sujetos (a los cuales somos adictos) precisan el olvido, la latencia, de esa misma tradición. La repetición, en Freud, está ligada a estos recuerdos sepultados, que no serían traumáticos por sí mismos sino en la medida que su aparición, su surgimiento, desbarataría una narración acerca del pasado. "Diálogo con la tradición" no significa ni respeto de la tradición ni tradicionalismo, y hasta podría afirmarse que significa exactamente lo contrario: como sucede con ciertas figuras familiares, el tradicionalista no quiere que se revele el pasado;

quiere que se repita un mito, una narración, una interpretación del pasado. A lo mejor llegamos hoy a esta inversión de la modernidad: la contestación no viene del futuro, viene del pasado (de un pasado, claro, que nunca fue presente, que no es algún antiguo presente).

El decir que se olvida detrás de lo dicho es el ejemplo más patente de esta paradójica memoria olvidada, de ese saber ignorado: eso que decimos sin advertir que lo estamos haciendo y que forma parte de la dimensión poética, mosaica, del lenguaje. Y el poeta es el tipo encargado de hacernos escuchar esa lengua que hablamos todos los días. Porque el lenguaje nos revela las cosas sin revelarse él mismo: al poeta le corresponde entonces revelarnos esa palabra que se mantenía irreveleada.

Agosto de 2009