

276/277

CONVERSACIONES 2

DIEGO TATIÁN

*

Quizá la historia de la filosofía, o del pensamiento, no sea más que un encuentro secreto entre voces distantes, entre geografías remotas, entre afectos próximos y cercanas pasiones. Por eso, la conversación está más cerca del murmullo, de la escucha atenta y de la confesión que de la radiografía de las entrevistas y la burocracia obsesiva de los evaluadores de ocasión. Por eso, la demora se hace presente cada vez que nos disponemos a reflexionar, en la intimidad de la comunidad de amigos, sin más pretensiones que seguir el curso de algunas secretas intuiciones.

Las páginas que siguen obedecen al encuentro epistolar, intelectual y afectivo, que mantuvimos con el profesor de la carrera de Filosofía de la Universidad Nacional de Córdoba, **Diego Tatán**. En el recorrido de su obra, encontramos la referencia de grandes nombres –Spinoza y Heidegger, desde ya, pero también Borges, Aricó y Del Barco– que nos ayudan a pensar temas tan profundos y cotidianos como la amistad, la vida en común, la política, el problema de la transmisión. Pero además, y fundamentalmente, corroboremos que no hay pensamiento ni escritura sin la intensidad alegre de las pasiones compartidas. Nunca pensamos solos: siempre estamos atravesados por herencias, instituciones y un sinfín de afectaciones. Nunca pensamos solos: siempre estamos acompañados por los padecimientos, los conjuros y los encuentros de una ciudad, que, esperamos, algún día sea *la ciudad de los justos*.

Le agradecemos a Diego Tatán por su pasión y atenta escucha. Su sagacidad filosófica hizo de cada pregunta un campo de experimentación, una posibilidad casi infinita, sin desatender las vibraciones del presente ni quitarle el cuerpo a temas centrales como el rol de las instituciones, las políticas universitarias o la crítica de la violencia revolucionaria.

I. Itinerarios

RSO –Nos gustaría comenzar la entrevista preguntándote por tu itinerario intelectual, por los años de tu formación secundaria y universitaria, que coincidan con la dictadura militar y la primavera democrática. ¿En qué sentido influyeron en tus lecturas esos cambios sociopolíticos y cómo se vivieron en Córdoba esos cambios?

DT–Cursé la escuela secundaria en el Manuel Belgrano, un colegio que dependía y aún depende de la Universidad de Córdoba. Se ingresa con examen, a los once años, y tiene doble escolaridad. Entré en marzo de 1976 y egresé en diciembre de 1983, es decir, no era un momento cualquiera. En los primeros años '70 fue un colegio fuertemente politizado y a partir del golpe se convirtió en un pequeño infierno. Desaparecieron nueve chicos, la militarización era total (de hecho, el director era un coronel retirado) y yo vivía todo eso con una especie de sobresalto asombroso. Desde la época de la Triple A, mis padres nos repartían por las noches en casas de amigos, sin que mis hermanos y yo –que era el mayor– entenderíamos muy bien qué sucedía o cuál era el peligro. Hay una experiencia singular y poco explorada, la de quien por casi un niño le tocó ser espectador del miedo indescifrable en los rostros adultos que, precisamente, debían cuidar del miedo. Una especie de hermenéutica infantil del régimen de signos que se apodera de una sociedad envuelta en el terror. La experiencia-del-miedo-del-padre, por llamarla de alguna manera, es lo que podría adjudicarse a la generación que es la mía. No hay en ella derrota ni

devastación política, aunque tampoco la brutal ausencia de tragedia de las generaciones que siguieron, sino algo más inaprensible. Después de Malvinas, había el final de mis estudios secundarios, hubo una apertura, organizamos un Centro de Estudiantes del que fui presidente y se inició, efectivamente, la primavera democrática. El '83 coincidió con mis 18 años. Viví ese deshielo con vértigo, en la calle. En la Universidad casi no tuve militancia estudiantil; es como si esa experiencia se hubiera consumido en los dos últimos años de secundaria. El descubrimiento de la filosofía trajo una especie de retraimiento: la viví al principio como una especie de pasión antisocial. Ese descubrimiento tuvo para mí una intensidad que después no volvió a sentir.

–¿Quiénes fueron los maestros y colegas que han sido imprescindibles en tu formación como profesor y escritor?

–Durante los primeros años que cursé en la Universidad estaban a cargo de las cátedras los mismos que las habían ocupado durante la dictadura, reproduciendo tomismo y un heideggerianismo solemne y escolar, envuelto en una retórica del misterio, salvando alguna excepción aislada. Todo cambió con la reincorporación –en el '85 y en el '86– de algunos profesores que habían estado en el exilio. En particular los seminarios de Oscar del Barco en esos años fueron decisivos y yo los recuerdo con emoción. Oscar había llegado de México con una lectura de Nietzsche y Heidegger muy potente, y con un Marx “otro”, que le permitieron pensar con radicalidad y sin autocomplacencia los años

70. En torno de él se formó un grupo [Gustavo Cosacov, Sergio Sánchez, Carlos Longhini, Carolina Scotti y algunos más], donde el trabajo, la conversación y la fiesta formaban una misma cosa. Como una consecuencia de esa vitalidad, comenzamos en el '91 a editar la revista *Nombres*, que todavía sale [pienso que debe ser una de las revistas de filosofía que más ha durado].

Para mí fue también muy importante haberlo conocido a Pancho Aricó. Tanto Oscar como Pancho eran viejos amigos de mis padres, en algún momento habían sido compañeros de militancia. Siendo niño, durante la dictadura, escuchaba sus nombres con frecuencia. Cuando entré a la Facultad, Aricó acababa de llegar del exilio a Buenos Aires, y mi viejo me dijo: tomate un tren (todavía existían) y andá a conocerlo a Pancho. Me alojó una semana en su departamento, en la calle Bulnes. Para mí fue inolvidable verlo vivir. Cochinaba, me invitaba a caminar, trabajaba, cada tanto me acercaba un libro que debía leer. Al nombre de Spinoza se lo escuché a él por primera vez durante esos días: en una conversación lo mencionó casualmente, o tal vez no, en un modo o con un tono que me intrigió sin que yo supiera por qué. La transmisión casi siempre sucede así, de manera involuntaria. Recuerdo hasta la frase en la que lo mencionó: "hay que aprender de Spinoza —dijo más o menos— que irritarse con la realidad no tiene sentido".

Bastantes años después hice una tesis sobre el pensamiento político de Spinoza en Italia (con Remo Bodei como director de estudios). Es uno de los filósofos a los que dedico mi trabajo académico, pero de él me interesa sobre todo otra cosa: esa

otra cosa que me intriga es su poder de afectación en los no filósofos: militantes, artistas, amantes, viajeros, obreros... De manera muy misteriosa, hay en esa filosofía extremadamente técnica un valor de uso que desborda su tratamiento profesional o puramente académico. No hay otro filósofo clásico (tal vez con excepción de Nietzsche) con el que suceda esto. En sentido spinozista, la filosofía y la política son las vías hacia la experiencia de una eternidad immanente a la vida humana —como también lo son el arte y la política—.

En ocasiones me pregunto cómo pude haberme interesado por dos pensadores tan diferentes como Heidegger y Spinoza. ¿Cómo se produce el interés por un filósofo? La única respuesta que se me ocurre, al menos en mi caso, es que llega transmitido por personas concretas que marcan la deriva de una vida a veces sin quererlo, a veces sin saberlo.

II. Entre Spinoza y Heidegger

-En "El rastro de aire. Informe sobre algunas lecturas de Spinoza en la Argentina" (Spinoza y el amor del mundo), hacés una aproximación al modo en que se ha leído el pensamiento del filósofo holandés entre nosotros. ¿Cuál de estas lecturas que realizaste te ha resultado más sugerente y penetrante?

-Hay una especie de milagro, que son los volúmenes escritos por León Dujovne, publicados por la Universidad de Buenos Aires entre 1940 y 1944. Lo impresionante es que Dujovne trabajó ahí con toda la bibliografía existente hasta ese momento, en todas las lenguas. Una vez me sucedió

algo curioso. Desde hacía años buscaba esos volúmenes y en uno de mis viajes a Buenos Aires voy a probar suerte a la librería Romano, cuando estaba en Lavalle. Al entrar, me acerco a las mesas del medio y veo, puestos de lomo, sólo libros de y sobre Spinoza. Al abrirlos, estaban en la primera página la firma de Dujovne y el sello de Bar Ilan, la Universidad Hebrea Argentina. Dujovne había donado allí su tesoro bibliográfico y años después fue vendido a una librería de viejo. Compré todo lo que pude, que no era mucho, pero no estaban los libros de él que había ido a buscar —los conseguí algún tiempo después—. Como sea, esos cuatro tomos de Dujovne siguen siendo lo más importante que se ha escrito en español sobre Spinoza —por supuesto, han pasado setenta años de crítica y hay muchas cosas envejecidas o descentradas del interés contemporáneo—.

En los años '40 y '50 hubo un círculo de intelectuales judíos que buscó introducir el pensamiento de Spinoza como embrión de una perspectiva universalista e ilustrada. Pienso que fue una operación política que apuntaba no sólo a la cultura porteña de esos años sino también al interior de la comunidad. Entre ellos estaban Bernardo Verbitsky, Samuel Glusberg, Gregorio Weinberg, Manuel Sadosky y las revistas *Davar* y *Judaica*. Un caso que me resulta conmovedor es el de Oscar Cohan. Cohan tradujo la *Correspondencia* y el *Tratado de la reforma del entendimiento*, en 1944 y 1950, editados por Bajel y la Sociedad Hebrea. Más tarde tradujo también la *Ética*, de manera muy pulcra. Lo curioso es que, hasta donde pude saber, Cohan nunca escribió nada. Hace

unos años traté de recabar información sobre él, hablé con Bernardo Korembit, también con Gregorio Weinberg, y los dos me dijeron lo mismo: "no va a poder averiguar nada de Cohan. Era un ser solitario, nadie sabía nada de él; aparecía y desaparecía de improviso". No pude saber si tuvo hijos, ni de qué trabajaba, ni cuándo murió. Es material para un cuento sobre un misterioso traductor de Spinoza en la Buenos Aires de los años cuarenta, que aparecía sólo cuando entregaba el original de una traducción y luego desaparecía sin dejar rastros, hasta que un día desapareció sin que nadie supiera de él más nada...

Una lectura de otro orden, de una gran potencia política y crítica, es la que está implícita en la polémica de Lisandro de la Torre con Gustavo Franceschi en los años '30. Creo que esos textos de Lisandro componen una suerte de *Tratado teológico-político* argentino —aunque el nombre de Spinoza casi no se invoca—. Sin embargo, creo que la mayor presencia de Spinoza en la filosofía argentina es la que se da en la actualidad: Gregorio Kaminsky, Leiser Madanes, Diana Sperling, Diana Cohen, y estudiosos más jóvenes como Mariana Gainza, María Jimena Solé, Sebastián Torres, Cecilia Abdo Ferez o Agustín Volco, por solo mencionar algunos nombres, están llevando a cabo un trabajo muy sostenido e intenso en torno a la filosofía spinozista.

-En cuanto al lugar de Spinoza en el pensamiento político occidental lo ubicás en la "línea postergada", en oposición a Hobbes, Kant, Hegel, línea que estaría conformada por Maquiavelo, Spinoza, Marx. En relación a tu libro *La cauleta del salvaje. Pasiones y política* en

Spinoza, hay una referencia clara en el título a Antonio Negri que es uno de los que propone la filiación anterior en La anomalía salvaje, pero en tu trabajo antepones la idea de cautela. ¿Por qué?

-Lo primero que podría responder es simple: me gustó como título, esa especie de paradoja o contradicción en los términos. En lo estrictamente conceptual, la expresión "cautela del salvaje" procura agregarle al Spinoza de Negri –revolucionario y fuertemente político– un aspecto irreducible a la politización concebida en esos términos: la prudencia. En efecto, el ser spinozista puede entenderse como una fuerza productiva ontológica que se sus- trae del contractualismo tanto como de la dialéctica y funda un materialismo político puramente afirmativo en el que resulta central el concepto de "multitud" acuñado por el *Tratado político*. Sin embargo, me parece que una contribución muy impor- tante que podemos encontrar tanto en la vida como en la obra de Spinoza es la reticencia, el enmascaramiento, el ocultamiento y la sustracción del campo de mira del poder, no el enfrentamiento. Los filósofos del XVII como Descartes, Hobbes o Spinoza querían sobre todo que los dejaran pensar tranquilos –el espíritu voltairiano de intervención pública contra los poderes constituidos es posterior–. El de Spinoza es un pensamiento fuertemente político, a la vez que –y esto es lo interesante– una interrogación por la libertad y por la vida humana en circunstancias de opresión, donde la política no es posible y la existencia colectiva parece haber sido capturada por la ideología y la supersti- ción. Hay un Spinoza no político –tal vez

proveniente de una matriz epicúrea y estoica– que me interesa mucho. Un concepto muy importante –no cuantitati- va pero sí cualitativamente– es el de "amistad". La expresión "cautela del sal- vaje" busca dar cuenta de estas dos dimensiones, a las que podemos llamar respectivamente política y ética.

-¿Se puede atribuir el retorno de la mul- titud spinoziana en los debates actuales a la emergencia poderosa de un cierto anti- contractualismo en las últimas décadas? ¿Cuán útil ha sido su uso en los debates de esta década y que se hicieron bien intensos desde la crisis abierta en el 2001? Pensamos en el uso que se hizo en Imperio de Negri y Hardt, pero también en lo que propone Virno al pensar desde la idea de multitud una esfera pública no estatal. En fin, la categoría de multitud, ¿sigue siendo fértil para pensar la idea de una democracia en clave emancipatoria?

-Es sin duda un concepto muy fértil para dar cuenta de algunos fenómenos de la política y la cultura contemporáneas. A diferencia de la noción clásica de "pueblo" –concebida como fuerza inequívocamente emancipatoria, liberadora o depositaria de una bondad natural– el concepto de multi- tud porta una carga realista muy fuerte e interesante. Ninguna multitud es por sí misma emancipatoria; hay multitudes fascistas, multitudes solitarias, multitudes linchadoras. Este último caso es, segura- mente, el origen del concepto (aún ausen- te en 1670, año de edición del *Tratado teo- lógico-político*). En 1672 Spinoza fue testi- go directo –vivía muy cerca del lugar del hecho– de cómo una turba enardecida

azuzada por la derecha clerical asesinó con violencia a los hermanos De Witt en plena calle. Jan de Witt era un regente liberal y muy culto, probablemente amigo personal de Spinoza (desde cierto punto de vista, el *TTP* puede leerse como un texto de intervención en su apoyo contra la amenaza de la ortodoxia calvinista), que procuraba la separación de la Iglesia y el Estado, de la filosofía y la teología, la tole- rancia interreligiosa, etc. La experiencia de su linchamiento tuvo quizás mucho que ver con el giro que se produjo en el pensa- miento político último de Spinoza, quien, de manera realista, registra la importancia de la multitud en cuanto fuerza material pro- ductora de efectos civiles inmediatos.

Se trata, por tanto, de un concepto, como dice Virno, "ambivalente". En nuestro caso, de una idea que irrumpe de manera connatural al desvanecimiento de una filo- sofía de la historia en sentido fuerte. La filosofía política del siglo XVII es interesan- te porque en ella la política está abando- nada a sí misma; es decir, destituye la ins- tancia teológica que antes la fundaba, sin que pueda contar con una historia que presuponga una humanidad que se eman- cipa como tal en su curso –según se des- arrolla a partir de Kant, y luego con Hegel y Marx–. El concepto de pueblo es en cier- to modo solidario, no sólo con el de Estado sino también con el de historia. Bajo ese aspecto, tal vez nuestro momento está más próximo del siglo XVII que del siglo XIX. No hay ninguna garantía de una histo- ria que, como decía Kant, "avance cons- tantemente hacia lo mejor", ni creo que sea muy fácil sostener hoy la existencia de un sujeto sustantivo, identitario, y esen- cialmente libertario protagonista de su

propio drama. La noción de multitud pende en el vacío. No hay pertenencias preasignadas que valgan como fuerzas de congregación estabilizadas: los seres humanos que habitan la tierra serán exac- tamente lo que sean capaces de hacer de sí mismos y dependerán en su destino de las comunidades que compongan, de la valencia que adopten las multitudes que constituyan y del ejercicio de la potencia política que puedan y deseen realizar.

Sí me parece fundamental deslindar la esfera pública del Estado: sin embargo, estimo que al mismo tiempo es necesario que la filosofía y la militancia no se des- responsabilicen de pensar el Estado y no lo abandonen a su propia suerte (pues abandonado a sí mismo no es otra cosa que destinarlo a ser un instrumento de los poderosos y de los que tienen contra los que no tienen y se hallan inmersos en la anomia que promueve el poder). La demo- cracia puede por supuesto ser emancipa- toria –es precisamente la que pensaba Spinoza (uno de los pocos amigos, si no el único, que tuvo la democracia entre los filósofos)–, lo que no significa que su con- quista esté exenta de perderse de un momento para el otro. El poder material de una multitud que produce ininterrum- pidamente la Ciudad es, según la perspec- tiva spinozista, immanente a las institucio- nes –que no son otra cosa que su efecto. En términos más técnicos se diría que la multitud es causa eficiente immanente (y no trascendente, como en Hobbes) de una república. Pero precisamente la ambiva- lencia, la contingencia y la indetermina- ción que se aloja en ella es lo que vuelve necesaria la política (una política sin teo- logía, sin historia definida por el progreso

y sin esperanza en un futuro glorioso que advendría ineluctable).

-Hacia el final de *La cautela del salvaje* afirmas que: "La idea de amistad crítica y suspende el pacto, el mecanismo contractual; la comunidad de hombres libres imaginada por Spinoza no tiene la forma negativa de socios que contraen obligaciones, sino la dinámica afirmativa de amigos que componen su potencia de existir y de pensar. No debemos concebir la política a partir de la singularidad de la ley, sino a partir de la singularidad de los encuentros y de los procesos de formación". ¿Cómo pensás hoy la relación entre intervención política y "amistad" en una cultura política que tiende a la polarización?

-La amistad tiene una doble valencia: ética y política. Aristóteles distinguía muy bien entre ambas: una cosa es lo que llama "amistad profunda", *philia*. Y otra la amistad civil, la concordia u *homonía*. Se trata de dos polos que tensan el espectro de los vínculos no violentos. La tradición epicúrea es la que ha llevado más lejos la importancia de la amistad radical para la vida humana: es la única filosofía en la que se propone una comunidad de seres humanos cuyos vínculos no se establecen por la política ni por la religión sino por la amistad en sentido impolítico –un sentido que conjuga el retiro de la política y la crítica de la religión como aparato ideológico orientado a producir temor-. En la filosofía política contemporánea, Carl Schmitt menciona la diada amigo/enemigo como la determinación última de la política, pero no desarrolla el primer término de la con-

traposición sino el segundo: la suya es una filosofía de la hostilidad, y si la amistad tiene aquí algún sentido es completamente antiepicúreo: o bien negativo, como una pura no hostilidad, o bien como alianza que se forma en un conflicto.

En sentido radical, la amistad adquiere un sentido político en una situación de Imperio, o despolitizada como en una dictadura. También en circunstancias en las que la política desaparece en lo procedimental. En todos esos casos, la amistad se carga de resistencia, adopta la forma de una pequeña comunidad inconfesable que hace un agujero negro en la indiferencia de significados y deseos en la que puede estar capturada una sociedad. En sentido estricto, esa comunidad intensiva que la amistad forma tiende a la expansión y, a costa de su intensidad, a veces produce efectos políticos. Pero no puede ser pensada sin una inscripción en los conflictos que una sociedad aloja inevitablemente aunque con frecuencia no sean manifestos –es decir, no es el *égape* cristiano-. El contexto de redacción de *La cautela del salvaje* (escrito entre 1997 y 2000) era efectivamente una circunstancia en la que la política estaba reducida a su grado cero, y en la que la filosofía había renunciado a toda intervención pública para autoconcebirse en términos puramente académicos. El año 2001 abrió otro escenario, que se continúa hasta hoy. La explicitación del conflicto sustituye la política vivida como "resistencia" a la hegemonía de un estado de cosas que se presenta como natural, por una experiencia de la potencia pública completamente diferente, afirmativa, cargada de cosas nuevas. La "amistad" se reconfigura por relación a un conflicto y,

aunque sea indeterminada por principio, no puede pensarse sin su inscripción en la conflictividad. No creo que se trate de un concepto idealista o ingenuo, sino de una fuerza social rara, abierta, pasible de transformaciones: secreta o pública, intensa o extensa, anónima o conflictiva; una práctica y una disponibilidad.

-En *La cautela del salvaje* te referís "al misterio de la filosofía escrita" y afirmás, siguiendo a Spinoza que "se escribe, tal vez, por amistad". ¿Puede pensarse según esa dinámica de la amistad parte de las derivas de la historia intelectual argentina, y la historia de las revistas culturales más importantes?

-¿Por qué un filósofo, en sentido clásico de la palabra (es decir, alguien que concibe la filosofía como forma de vida plena y buena) es motivado a escribir? En cuanto hecho de lenguaje, la escritura es una forma de vínculo rodeado de una espectacularidad: los otros con los que procura trazar un vínculo –al menos en cierta medida– están ausentes, son indeterminados, virtuales y sin rostro. Más aún, ¿por qué alguien escribe filosofía para no publicarla, para dejarla postuma, como es el caso de casi todos los libros de Spinoza (la *Ética* entre ellos)? Sus textos, sin embargo, circulaban entre sus amigos. Más aún, escribe una gramática de la lengua hebrea –ningún otro filósofo que yo sepa ha escrito una gramática– para que sus amigos pudieran leer la Biblia en lengua original, conforme prescribía su método filológico y crítico –que considera a las Escrituras como un documento a ser estudiado como cualquier otro, y como se estudiaba la naturaleza misma–.

Además de procurar cosas que los filósofos condenaron siempre tales como el dinero, la celebridad o el simple placer, la escritura puede estar animada por el deseo de constituir o mantener un vínculo de amistad con personas concretas con las que se integra un grupo literario, filológico o político, y también está afectada por una amistad abierta con los desconocidos, los lejanos, incluso los no nacidos. Una "amistad" que altera el tiempo y permite entablar un vínculo entre vivos y muertos. Creo que esa pasión por los seres humanos de todos los lugares y de todos los tiempos era la experiencia fundamental del panteísmo whitmaniano. Hay un poema de Whitman que funciona como un delicadísimo instrumento de producir una comunidad más allá del tiempo: una fraternidad y una transmisión entre desconocidos. Es éste:

*Leno de vida, hoy compacto, visible,
Yo, de cuarenta años de edad del año
ochenta y tres de los Estados.
A ti, dentro de un siglo o de muchos siglos,
A ti, que no has nacido, te busco.
Estás leyéndome. Ahora el invisible soy yo.
Ahora eres tú compacto, visible, el que
intuye los versos y el que me busca.
Pensando lo feliz que sería si yo pudiera
ser tu compañero.
Sé feliz como si yo estuviera contigo (no
tengas demasiada seguridad de que no
estoy contigo).*

Se trata de una antigua dimensión de la escritura que encontramos en Maquiavelo (la experiencia de biblioteca como diálogo con muertos, que relata en una carta maravillosa a Francesco Vettori de 1513,

mientras escribía *El principal*, también en Descartes y otros. La Universidad y la profesionalización de la filosofía ha anulado la amistad, no digamos ya con los muertos y con los no nacidos, sino simplemente entre quienes trabajan con las palabras y las ideas en un mismo ámbito, y a veces con las mismas palabras y las mismas ideas. La relación entre filosofía y amistad no puede ser siquiera pensada en la manera actual de concebir la investigación filosófica, es una relación completamente “inactual” –en sentido nietzscheano–.

Creo importante no perder de vista que los filósofos (Platón, Kant, Schopenhauer o quien fuerel) escribieron porque consideraron que tenían algo importante que decir para –o sobre– la vida humana, no para ser objetos de investigación científica. Tratar una idea con la neutralidad con la que se estudia un pedazo de roca o una especie vegetal es antifilosófico –es la traición misma de la filosofía por sus herederos. Lo cual no significa que no deban tomarse recaudos metodológicos, filológicos e históricos cuando se emprende una investigación (probidad elemental que por lo demás todo filósofo en sentido clásico siempre hizo suya); sólo digo que la filosofía no se agota en ello y que tomar en serio a un libro antiguo o a un pensador del pasado pone en juego también –y más esencialmente– otras cosas. El poder de afectación de las ideas encuentra manifestación si existe un poder correlativo de dejarse afectar por ellas. Esta última expresión, a la vez activa y pasiva, tiene un gran interés filosófico y político: dejarse afectar es una potencia y una praxis.

En el caso de la cultura argentina, creo en efecto que las revistas que dejaron marca

fuieron revistas que llamaría “de autor”, o de amigos, de grupos que tenían algo que decir, y no publicaciones híbridas y asépticas en las que sólo cuenta la “calidad”. La filosofía en la época de su profesionalización incorpora a su rutina estándares de otras ciencias, pero sin embargo hay algo que resiste en ella a esa reducción. Este pequeño drama es muy interesante.

–En el capítulo “Prudencia y melancolía” (*Spinoza y el amor del mundo*) afirmas que tal vez Spinoza haya sido el último gran filósofo para el cual la prudencia ocupa un lugar central en la construcción de la vida buena. ¿No existe un retorno del pensamiento aristotélico de la comunidad en varios autores contemporáneos que rehabilita la centralidad de la prudencia en el obrar del ser-juntos?

–Sí, por supuesto. Aunque, ¿son commentables algunos autores contemporáneos que vuelven a pensar la filosofía práctica antigua como Derrida, Leo Strauss o Arendt con Voltaire, Kant, Hegel o Marx –en quienes la prudencia no ocupa, o casi, lugar alguno? La recuperación de la prudencia presupone el resurgimiento de una teoría de la acción cuando la idea de revolución entra en un cono de sombra. La filosofía, que había sido desplazada por las ciencias sociales durante los últimos dos siglos dominados por la idea de revolución y por la necesidad de comprender procesos históricos, vuelve a ser importante para reflexionar la contingencia de la acción humana. También experiencias extremas propias del siglo XX como los totalitarismos y la *shoah* tienen por efecto la irrupción de algunos motivos clásicos

tales como la deliberación, la responsabilidad o el juicio. La melancolía, en Derrida y antes en Benjamin, es un afecto romántico que presupone la fractura de todo optimismo y de todo progresismo.

–También en “Prudencia y melancolía” conclusis afirmando: “La cautela es así una forma que se da el *conatus* para proteger su expansión –en sí misma indefinida– del poder de las cosas que se oponen a él. Una potencia cauta persevera durante más tiempo y será mayor mientras lo haga”. ¿Cómo diferenciar la cautela del miedo ya no en la vida del siglo XVII sino en la vida urbana contemporánea?

–El miedo inhibe, despotencia, tiene una funcionalidad política alienadora, separa a las personas de lo que las personas pueden y bloquea la experimentación. La pregunta, siempre indeterminada, ¿de qué somos capaces? –como individuos y como sociedad– no puede ser vivida ni puesta en obra en una cultura del miedo. Es más bien una interrogación que presupone una cierta confianza y una voluntad de descubrir y de inventar. La cautela se alía en cambio a un ejercicio de la potencia para preservarla del estropicio y el fracaso por los que siempre está amenazada en un mundo sin garantías, donde lo que es pudo haber sido de una manera o de otra y, en el extremo, ser o no ser. Prudencia es la marca de la finitud asumida, la lucidez del límite y el trabajo de la acción en la pluralidad, que no es siempre favorable. Es también un saber de la adversidad. Y esto tiene validez para la época contemporánea tanto como para cualquier otra, en la medida en que consideremos el poder como la mate-

ria misma de la vida humana en cuanto múltiple. Por supuesto que las pasiones tienen historia, hay una historia de las pasiones; más aún, algunas que existían ya no existen (por ejemplo la acidia, sobre la que Agamben tiene un ensayo muy hermoso), y otras son relativamente nuevas como el masoquismo –en caso de que lo consideremos una pasión–, palabra que no tiene equivalente en griego.

El miedo en cambio es tan antiguo como el hombre, aunque sus objetos cambian y esté afectado por una historicidad de otro tipo. La filosofía contemporánea casi no considera las pasiones, que fueron tan importantes en la cultura del siglo XVII (por ejemplo la filosofía de la mente prefiere el término “emociones”, y las estudia desde un punto de vista naturalista). Sin embargo, las multitudes a las que antes nos referíamos no pueden ser comprendidas sin esa dimensión afectiva, como si estuvieran animadas por propósitos racionalmente autoprescritos o determinadas por fines dictados por el interés objetivo. Estimo que una de las tareas que la democracia debe emprender para ser duradera tiene que ver con esto. ¿Cuáles son las pasiones de la democracia? Los fanatismos, los fundamentalismos y los totalitarismos desencadenan un régimen de pasiones colectivas que les proporciona su fuerza y explica su eficacia. La democracia en cambio está amenazada por una extinción que anida en sus procedimientos mismos cuando se autonomizan de los deseos y de la interrogación por el sentido de la vida colectiva. No se trata de propiciar ingenuamente ningún reencantamiento, sino atender al hecho de que la vida humana es tal que no soporta mucho

tiempo una existencia puramente instrumental y cuantitativa. Cuando un estado de derecho se reduce a esa situación, crea las condiciones para la irrupción de líderes que concilian la identificación de deseos, hasta ese momento invisibles y dispersos, que la sola vigencia de la ley nunca satisface. Si una democracia se desentiende de esa dimensión cualitativa o afectiva de los colectivos sociales, se vuelve vulnerable a las promesas de intensidad que los extremismos liberan.

-La parte del curso sobre Mesianismo, nihilismo y redención que dedicás a Spinoza abre con una referencia a Heidegger. ¿Cuál es la secreta sintonía que, según tu lectura, existe entre ambos?

-En principio, se trata de dos filosofías que parecerían estar a una distancia máxima una de la otra, y de hecho llego a ellas por caminos distintos, en momentos distintos, y debido a una buena cuota de azar. Sin embargo, ¿no es posible establecer un paralelo entre la deconstrucción spinozista de la teología de la creación y la deconstrucción heideggeriana de la ontología? Spinoza propone una ética que excede la lógica de la metafísica, en tanto que Heidegger busca su superación por el pensamiento. Ambos se sitúan en una perspectiva que no es la de la metafísica. De hecho, es curioso que Spinoza casi no sea nombrado por Heidegger (sólo lo hace en el curso sobre Schelling y de manera episódica). Se ha especulado que el motivo de esta omisión sería la animadversión heideggeriana por el judaísmo, hipótesis que considero absurda. Tampoco es considerado Plotino, por ejemplo. Creo que

Spinoza y Plotino plantean un problema para la consideración unitaria de la filosofía occidental como metafísica que critica el llamado Heidegger tardío.

Una aproximación entre Spinoza y Heidegger ha sido realizada por Jean-Marie Vayssse en un libro muy sugestivo [*Totalité et finitude*, 2004] en el que se propone releer a Spinoza a la luz de la deconstrucción de la metafísica, a la vez que releer a Heidegger a partir de lo que en Spinoza "resiste" a ser integrado en su análisis de la metafísica. La ontología spinozista es sin teología, no es onto-teología. Spinoza muestra que el problema del ser no es teológico y que la sustancia no puede ser pensada como un ente supremo. Por otra parte, creo que Heidegger y Spinoza pueden ser vinculados por el concepto de "anarquía"; en ambos hay una anarquía ontológica que destituye toda jerarquía de los modos de ser y la monarquía política que encuentra en ella su legitimación metafísica. Clément Rosset [en *Logique du pire*, 1971] ha abierto esta perspectiva afirmando que toda la paradoja del spinozismo consiste en que "lo que distribuye la necesidad [el *Deus sive Natura*, o incluso la totalidad de lo que existe], no posee, ello mismo, ninguna necesidad"; que "todo se demuestra a partir de la necesidad" pero que "nada demuestra la necesidad". Así, la ontología de la necesidad no involucra una metafísica del fundamento. Entendida de esta manera -bastante heterodoxa, hay que reconocer-, es posible encontrar en la sustancia spinozista una "contingencia de lo necesario" fuera de cualquier retórica del Origen; no sólo es "sin para qué", sino también "sin por qué". El concepto central

de *causa sui* estaría así más próximo de ser abismo que de ser fundamento.

-En Desde la línea. Dimensión política en Heidegger afirmás que "el problema de lo político en Heidegger no tiene autonomía; integra más bien una esfera única e inescindible con su meditación de la metafísica". Aún en la profunda crítica de la racionalidad tecno-científica que une a Heidegger con la escuela de Frankfurt, ¿no creés que el corrimiento del terreno político al de la pregunta metafísica como asunción de la esencia de la técnica escamotea discutir el núcleo de una filosofía concebida a partir de la carencia y los efectos que de ello se derivan?

-Ese escamoteo ha sido sin embargo muy fecundo desde el punto de vista de la historia de sus efectos y dio lugar a lo más vivo de la filosofía contemporánea: Levinas, Derrida, Arendt, Gadamer, Agamben, incluso Sartre y tantos otros encuentran allí la cantera de muchos desarrollos filosóficos en las direcciones más variadas. La inspiración, positiva o negativa, que ha producido Heidegger en la filosofía contemporánea -y en particular, paradójicamente, en la filosofía práctica- ha sido impresionante. Es como si Heidegger -que, efectivamente, pensó una sola cosa- hubiera hecho ver algo que hasta entonces no se veía, algo muy importante, y lo hubiera dejado como legado: "ahora hagan algo con esto". Su pensamiento no tuvo efectos de bloqueo sino que inspiró aventuras intelectuales creativas y reactivó el interés por la filosofía mostrando que no es tan sencillo desentenderse de ella. Hay algo paradójico: Heidegger, que parece

haber sido ingenuo en muchas cosas (en política por ejemplo), lega un pensamiento que permite a la filosofía posterior precaverse de ingenuidades, sobre todo respecto de la tradición, del lenguaje y los conceptos, que están muy lejos de ser herramientas que podemos usar a nuestro antojo o desbarbararnos de ellas. Ese recaudo es una contribución que de manera explícita o secreta ha impactado en gran medida en la filosofía posterior que ha buscado pensar la ética, la política, el arte; y ha impactado en las ciencias sociales mismas. Lo que yo creo es que se trata de un pensamiento que, incluso cuando habla de cosas que parecen inútilmente abstrusas, no ha cerrado nada y ha abierto mucho.

-Los cursos sobre Nietzsche y Hölderlin recusar la apropiación nazi, bien por el lado del biologismo, bien por el lado del mito de la sangre y el suelo. Ahora bien, ¿cómo se articula esto con el llamado que hace Heidegger en los *Beiträge*, escritos entre el 36 y el 38, cuando invoca una "filosofía del pueblo" que tiene lugar cuando aparecen los *Einzigsten* (los "únicos" o los "supremos"). Es decir, como pensar esta relación entre *Kultur* y *Politik*, acerca de la cual algo esbozás hacia el final del libro.

-Es una pregunta inmensa, y hay que poner en relación un conjunto de textos que estaban inéditos y comienzan a publicarse lentamente -y a ser traducidos de a poco-. Habría que hacer un rastreo de algunos términos problemáticos -cómo aparecen, cómo desaparecen en los textos, en los distintos momentos-, como

hizo Derrida con la palabra "espíritu". Uno de ellos es la palabra "pueblo", cuyo antecedente filosófico en este caso es Hegel (otros son los de "decisión", "misión", "trabajo", "destino", "servicio", etc.). La expresión "filosofía del pueblo", que tendría una acepción completamente positiva en un estudiante de izquierda actual de una Universidad argentina, se revela en efecto problemática si es dicha en el año 1936.

Hay cinco años decisivos, entre 1933 y 1938 que marcan un proceso de ruptura, en uno de cuyos extremos está el discurso de Rectorado (y en particular un texto de noviembre de 1933 que lleva por título *Estudiante alemán como trabajador*, un discurso leído ante los estudiantes recién matriculados –quizás su escrito más indigible– que concluye con un *Heil Hitler!*), y en el otro un seminario, alternativo a los organizados por los grupos universitarios nacionalsocialistas, sobre el Estado, la Universidad y la Ciencia que Heidegger dictó en el semestre de invierno de 1937-38, y del que formaron parte profesores y algunos estudiantes avanzados de las facultades de Medicina y Ciencias Naturales de la Universidad de Friburgo. La lección inaugural es de noviembre de 1937 y fue publicada, tardíamente, en 1991 con un título por demás explícito: *Die Bedrohung der Wissenschaft* [La amenaza de la ciencia en sentido objetivo del genitivo –La ciencia amenazada]. Si bien, dice allí Heidegger, la ciencia está amenazada desde su interior (por su tendencia a la especialización y a la tecnificación en la que desemboca su método), la reflexión que se lleva a cabo aquí estudiaba en particular la amenaza externa por la situación político-ideológica de la

nueva Alemania. Se trata de un texto de fundamental importancia, en el que Heidegger adopta una clara posición contra la política académica y cultural nacionalsocialista, y en particular contra la politización de la ciencia propulsada por la ideología oficial. En este texto hay cosas muy arriesgadas de decir en ese momento: no sólo se critica la subordinación de la Universidad a la economía y la industria, también hay una destrucción de la retórica del instinto, ironías explícitas a ideólogos nazis como Ernst Krieck o Robert Ley, y hasta una crítica a Hitler por haber privilegiado el deporte a la Universidad, que no debe haber sido nada fácil pronunciar en 1937: "Ni siquiera existe –denunciaba Heidegger– una voluntad de transformación y reconstrucción de esta institución [la Universidad]. La ridícula celebración de los 550 años de la Universidad de Heideberg, inflada y solemnizada con y sin motivo. ¿Y el Führer? ¡Ni siquiera viene! Prefiere cerrar, el 16 de agosto, las Olimpiadas de Berlín; y el mismo día organiza la preparación para las de Tokio".

Con respecto al concepto de "cultura", tanto en el sentido de *Kultur* como de *Bildung*, se halla presente con particular persistencia en la reflexión heideggeriana de la década del treinta, y también en escritos posteriores a la guerra. No creo que su pensamiento pueda ser considerado como una "crítica de la cultura", pero sí que esos textos ponen en obra una deconstrucción y una exploración filosófica del "fin de la cultura" –que es conatural al fin del *Humanismus*–. Pienso que la filosofía de Heidegger –incluso la de los *Beiträge*– es la invitación a un postuma-

nismo como vida más allá del "arte", de la "moral", de la "obra", de la "religión" y de la "cultura".

-A la luz de la circulación en el contexto local de las filosofías post heideggerianas acerca de la comunidad y la biopolítica, y en los términos de tu libro, ¿Heidegger es un pensador político, impolítico o apolítico?

–Diría que las tres cosas. Heidegger no creía, me parece, que hay un contenido político de la filosofía, ni que la política sea un objeto filosófico que reviste en sí mismo algún interés para el pensamiento. Pero de alguna manera sí hay una determinación ontológica de la política y en ese sentido la filosofía la involucra. La recuperación del concepto de comunidad –que no ha salido indenne de sus desafortunadas apropiaciones en el siglo XX– por parte de filósofos como Bataille, Blanchot, Nancy, Lacoue-Labarthe –o Esposito y Agamben en la filosofía italiana–, en muchos casos (en los dos últimos de manera evidente) abrevan en la filosofía de Heidegger para pensar un concepto de comunidad equidistante del "sociedad" y del de "comunidad" en sentido sustantivo, esencialista, vinculado al cementerio, la sangre y el suelo comunes.

Y esto de manera paradójica porque hay textos de Heidegger donde la retórica del suelo es explícita. Pero en su filosofía menos episódica y más estricta, hay elementos que permiten recuperar un concepto filosófico de comunidad sustraído de la concepción liberal del vínculo humano (como asociación de individuos preexistentes), tanto como de la concepción "comunitarista" en cualquiera de sus acepciones

sustantivas (que cierto Heidegger que interesa aquí consideraría "metafísicas"). A mi juicio, ésta ha sido una de las tareas más singulares y relevantes de la filosofía actual. El concepto de una comunidad negativa, o ausente, o impropia, que prescinde de toda positividad para pensar lo común, es ontológica en sentido heideggeriano del término (es decir, no es "algo", un ente, una "propiedad" con la que sea posible fundar operaciones de ningún tipo) y no tanto filosófico-política. Lo mismo con la biopolítica, concepto que presupone el pensamiento heideggeriano acerca de la técnica y del "hombre" técnicamente determinado como fondo del que se dispone, como "recurso humano" sobre el que cabe la aplicación de variables regulatorias que permitan su máximo aprovechamiento y la mayor explotación de su capacidad de consumir, de producir (en el trabajo) y de destruir (en la guerra).

-¿Podría pensarse entonces que la filosofía de Heidegger recusa, al menos en parte, su efectivo compromiso político?

–La filosofía de Heidegger tras su renuncia al Rectorado de Friburgo en 1934, y particularmente desde 1945, ha sido un laboratorio y objetivo desmontaje de todo fundamentalismo en sentido filosófico, y pienso que esa fue la manera de afrontar retrospectivamente su involucramiento en el nacionalsocialismo. Se ha hablado mucho del "silencio de Heidegger" respecto del pedía, desde Estados Unidos, un pronunciamiento acorde con su responsabilidad como filósofo mundialmente célebre. No obstante, Heidegger no hizo prácticamente

ninguna referencia pública del genocidio –sí en privado, en una importante carta a Jaspers de 1950, en la que le dice entre otras cosas que había dejado de verlo por “vergüenza”. Pero tal vez esa reticencia no se deba a la arrogancia ni a la cobardía. Hubiera sido realmente fácil en 1945 –como hicieron tantos otros que hasta ese momento no habían dicho nada, o habían estado comprometidos con el régimen– hacer una crítica explícita del nazismo y condenar sus crímenes. Pero imaginemos una Alemania en ruinas, imaginemos el día después del bombardeo de Dresde por la aviación inglesa. Y en ese contexto (como

suele suceder en esos casos, como por ejemplo sucedió en la Argentina tras la dictadura, cuando mucha gente se convirtió a la democracia de la noche a la mañana), académicos que se habían comprometido aún más intensamente que Heidegger con el régimen buscando acomodarse a la nueva situación, hablando como si todo lo que había sucedido no hubiese sido más que un error y justificando comportamientos en la obediencia, en la opinión pública o en el miedo. Heidegger opta por el silencio; un silencio que, como dice Derrida en alguna parte, es una forma de responsabilidad filosófica y deja por pensar el problema de la relación entre filosofía y política –los riesgos a los que la filosofía se halla expuesta– sin cerrarlo de manera banal y sin satisfacer a la buena conciencia de nadie. La demanda de una condena buscaba un tipo de manifestación que no hubiera estado a la altura de la magnitud de lo ocurrido.

Heidegger siguió pensando, pero en ese pensamiento están las marcas de la guerra y del exterminio; no es un pensamiento forjado como si nada hubiera sucedido. Y de

hecho, sus efectos en la filosofía contemporánea han sido enormes, en filósofos que precisamente han llevado adelante un trabajo atento a no dejar surgir las condiciones teóricas necesarias para nuevas formas de totalitarismo –autores tan disímiles como Arendt, Derrida, Agamben, el último Althusser, Badiou, Esposito y otros–.

–¿A qué creés que se debe el auge de proyectos de investigación, tesis, traducciones de y sobre la obra de Heidegger que tuvo lugar estos años en la Argentina?

–En la academia argentina hay una recepción muy intensa de la filosofía contemporánea llamada continental, donde la presencia de Heidegger es muy fuerte, y por tanto la discusión con su obra se torna ineludible. El trabajo filosófico que se propone dar cuenta de la propia época –ilustrado, en sentido kantiano y foucaultiano– difícilmente pueda prescindir de Heidegger y de las derivaciones a las que su obra ha dado lugar. Hay una radicalidad en sus textos que plantea dificultades donde no se las advertía y enseña una cierta prudencia en relación a lo que podemos llamar, en sentido amplio, una “crítica de la cultura”, mostrando que las cosas no son simples. Su presencia, además de en la filosofía política, es fuerte en el pensamiento acerca de la religión, en el psicoanálisis, en la estética y en la literatura. Pero a mi modo de ver hay en la Argentina una vitalidad filosófica en general, creciente, que no se reduce a la filosofía de Heidegger sino también a otras tradiciones –y que además excede a la filosofía académica universitaria o profesional–.

III. La conjura de los justos. Borges y la ciudad de los hombres

–La cuestión política en el libro está atravesada por una idea de la ciudadanía entendida como categoría del habitar. En tu lectura trazás un paralelo entre la inhabilitabilidad del nazismo y la de la ciudad de los inmortales que parece remitir el espacio de la política al mundo de los meros individuos, cuyo “linaje” se entronca con el carácter solitario de *Martin Fierro* y *Don Segundo Sombra*. La idea de individuo Borges la articula con la de conjura y tu libro, desde la elección del título, parece centrarse en esa tesis. ¿En qué dimensiones del habitar considerarás que resulta crucial esta problematización borgueana de la convivencia política?

–No obstante los límites que le impone una pertenencia de clase para pensar la política, creo que Borges era un anarquista antes que cualquier otra cosa. Y en su literatura, a veces contra Borges mismo (y esto sucede siempre con los grandes escritores), hay una lucidez de la vida humana que permite obtener elementos de reflexión política que la política misma no procura. El relato de la ciudad de los inmortales, por ejemplo, desoculta una relación entre la política y la finitud (entre la ciudad y la muerte) que motiva a pensar cómo determinan esa relación conceptos tales como los de pluralidad, singularidad, lenguaje, deseo. La idea de “conjura”, si bien es pasible de ser rastreada en algunos textos tempranos, está en el título de su último libro, es el tema de su último poema y tal vez podamos considerarla a modo de testamento. La idea de una con-

jura de los justos es en realidad una encrucijada de la política y lo sagrado, que no tiene una impronta elitista sino una confianza casi partecista en seres simples que “secretamente” están salvando el mundo, no por lo que hacen sino por lo que son –por el hecho de que son–.

A su vez, creo que Borges era un universalista asombrado, y un cosmopolita; alguien que subordinaba su enorme gozo por la diversidad y la pluralidad, a una realidad elemental y anterior que nos hace ser humanos, a partir de la cual es necesario construir un mundo habitable para todos. La conjura no lo es de los iguales, sino de los diferentes y los lejanos: sin saber que lo son, los conjurados están en Ciudad del Cabo, Austin, Islamabad, Dublín, Tokio y Buenos Aires. La conjura como principio cosmopolita, pero un cosmopolitismo que no es jurídico sino de otro orden que tiene más que ver con la revelación, el gusto por las lenguas, la curiosidad por las literaturas y las religiones o el placer contemplativo de la luna, que es la misma para todos. Habitar el mundo presupone la puesta en marcha de una reflexión sobre lo común y la diferencia que la literatura borgiana explora de muchos modos. Todo ello se compone con una fuerte pasión por la singularidad y la íntima soledad de todos los hombres, que los hace únicos y preciosos, y permite deducir un *ethos* y un pequeño sistema de virtudes –entre las que se cuentan la valentía, la veracidad y un raro sentido del honor–.

–En el libro buscás subvertir la imagen política del Borges ligado a intervenciones públicas tan desafortunadas como concretas. Esta operación te lleva a afir-

mar que “tal vez como en ninguna otra parte pueden hallarse en la obra de Borges los grandes motivos políticos por venir: la conjura, la ética, el don, la hospitalidad, la resistencia, la amistad, y tal vez, también las claves para una existencia colectiva menos violenta, para que el país del secuestro, la tortura, la desaparición y la muerte no retorne más”. Esta idea se vincula con la descripción de la opción de Borges en términos de un individualismo anarquista conservador, reticente del Estado y de la vida política. **¿Cómo entender que la cifra de los motivos políticos por venir se encuentre en el individualismo anti-estatal?**

—Es necesario inscribir y contextualizar esas opciones de Borges en su tiempo, que no es otro que el tiempo del Estado Total y de las grandes destrucciones de hombres y mujeres concretos, sacrificados a abstracciones tales como la historia, la raza o la clase. También hay una matriz macedoniana en el antiestatismo de Borges, y spenceriana. La teoría del individuo o de la singularidad borgiana tal como la entiendo es un presupuesto para posiciones: entre ellos (en el modo, por ejemplo, de la conjural): no la reducción ni la condena a significaciones preestablecidas, sino el encuentro fortuito que establece comunidad. Individuos que se hacen cargo de su propia vida sin delegar en nada ni nadie lo que el destino o el azar les depara, pero abiertos a su vez al mundo y a los otros. Me pregunto si no sería posible trazar un vínculo paradójico entre esta idea de “singularidad” y la categoría política de “multitud” —afectadas ambas por la inescencialidad y la contingencia—.

—En el mismo sentido de la pregunta anterior, la figura del “congreso” pareciera ser otra forma de lo político que se encuentra en Borges. El congreso entendido como espacio heterogéneo, cuya premisa es que la mayor diversidad podía aspirar a la mayor representatividad, y cuya forma más acabada de existencia se realiza en la más completa ignorancia, en la ilusión de estar a solas actuando sin motivo alguno, apenas por la propia felicidad. Desde esa individualidad, ¿cómo postular una memoria y un horizonte de futuro comunes?

—Nombre extrañamente político y en algún sentido antiborgiano. “El congreso” puede ser leído como una vindicación de la democracia directa —en la medida en que la infinita variedad no puede ser representada—, pero una democracia en sentido whitmaniano, como palabra encantada que rebasa su acepción como régimen político, casi sinónima de panteísmo —es decir como disolución del Congreso en sentido institucional—. Creo que Borges fue un profundo pensador de la Argentina: hay un argentinismo borgiano que consiste, precisamente, en abjurar de toda esencia fija. Si —pensada en esos términos— la Argentina es algo, es precisamente el hecho de ser “todo y nada”: un lugar babilónico en el que se dan cita —en el que se “conjurán”— la pluralidad más diversa de culturas y de lenguas. Como dice en “El escritor argentino...”: “nuestra tradición es el universo. En los años treinta hay textos en los que Borges habla de la Argentina como lugar de conjura donde se dan cita todas las tradiciones, con la ventaja de estar aquí despojadas del “provincianis-

mo” europeo. Esa idea se altera con los años y el lugar de la “conjura” se desplaza a Suiza, donde Borges prefiere morir. En una perspectiva borgiana, el futuro deseable es el de un cosmopolitismo donde no existan más las naciones ni los nacionalismos sino sólo individuos, a la vez extraños y comunes, que se aceptan mutuamente a pesar de las diferencias, y en los que la curiosidad prima por sobre el odio y el miedo.

—A partir de la serie que va del secreto a la conjura, y de ahí a la conjetura: ¿podemos hablar de una lengua, una experiencia y una política de la *conspiración*, en tanto dicha serie nos pone al borde del fracaso de la fundación de lo social, entendiendo que aquello que convoca a lo común también lo hace tambalear?

—En toda sociedad hay un resto no totalizable, opaco, arcano, que permite el derrumbio político y la desfundamentación allí donde todo parecía estable. Borges explora ese resto —tal vez “las cosas ocultas desde el comienzo del mundo” de las que habla la Biblia— y la existencia de seres que son afectados por él, depositarios de algo que no entienden o lo entienden cuando es demasiado tarde. Habría que explorar más detenidamente la existencia de lo angélico en la obra de Borges: lo involuntario, lo que depone la persona y el culto a la personalidad (en ese sentido el individualismo es el lugar de quiebre de toda subjetividad soberana), lo que no se explica por la situación y hace un hueco en lo real. La antigua tradición de los *Lamed Wuniks* —seres que ignorándolo e ignorándose entre sí están salvando el

mundo—, invocada recurrentemente en los textos de Borges, puede ser pensada como metáfora de una conspiración objetiva contra la pérdida de todas las cosas. Pero también hay conjuras contra el olvido de mundos, creencias y nombres sumergidos en el tiempo. Tal vez podamos encontrar allí una especie de “marranismo político”, si se permite la expresión: seres y comunidades de seres que custodian un secreto en secreto, que hacen y piensan cosas raras, sustraídas a la total comunicabilidad y visibilidad que impone un poder, cualquier poder.

El motivo de la conjetura tiene un antiguo tratamiento en un libro de Nicolás de Cusa, titulado precisamente *Sobre la conjetura*, y también en *La paz de la fe*. La conjetura es la posibilidad de una verdad (en sentido fuerte, no relativo) en la diferencia. Nicolás articula ignorancia, conjetura, verdad y alteridad, para pensar una paz entre absolutamente diferentes que no abjuran sin embargo de su verdad ni la someten a un consenso ni a un término medio. El problema —en el siglo XV tanto como en el nuestro— era la relación entre las tres grandes religiones del libro, y en particular con el Islam. ¿Cómo establecer una paz profunda en un mundo múltiple? La vía cusana es la noción de una verdad inaprensible e irrepresentable, objeto de una conjetura infinita. Hace algunos años Mássimo Gacchari llamaba la atención acerca de la actualidad de Cusa en el llamado conflicto de civilizaciones actual. Encuentro en Borges una reposición de la conjetura como forma de relación, con las cosas y entre los hombres —por supuesto, en su caso, en el marco de un agnosticismo—. Y efectivamente hay una impronta

fuertemente antisociológica en conceptos como los de comunidad, conjura, secreto y conjuntura, una tensión con las ciencias sociales –y no sólo al momento de pensar la “fundación de lo social” sino también en general la cuestión social–, que encuentro muy fecunda.

-En el artículo “Historia de la historia” decís que “no hay novedad histórica sino disputa eterna de las mismas fuerzas, restitución arqueológica de lo igual que se vale de distintos actores –ignorantes de que lo son”. Si la subjetividad soberana está ligada a la revelación de un destino, entonces aquello que se puede hacer es estar a la espera de que se produzca esa revelación. En esa escena ¿qué lugar queda para la acción política? Por otra parte, si la historia se entiende como una restitución arqueológica y mítica de una escena original ¿cuál es para vos esa escena?

–Hay en Borges una negación de la historia –entendida ésta como “hazaña de la libertad”, como escenario abierto en el que los seres humanos realizan un trabajo sobre sí mismos y acceden a formas nuevas de su propia aventura en cuanto género irreconciliado consigo mismo, siempre en exceso respecto de sí mismo. Más bien encuentro que en Borges existe un ininterrumpido trabajo de desciframiento del mundo –que se presenta caótico y esquivo–: un mundo en el que, estrictamente, los seres humanos nunca saben del todo qué hacen [cuál es el dibujo que forman sus actos y sus pasos, para emplear una metáfora suya] porque son como las piezas de ajedrez que creen moverse libremente sin sospechar que

son movidas por los ajedrecistas, quienes a su vez creen mover las piezas libremente sin saber que están siendo a su vez movidos por otro, y así en una regresión tal vez infinita. Hay aquí una cierta comunidad temática con Spinoza, quien denunciaba la ilusión de la libertad que se afirma en la conciencia del deseo y del objeto del deseo, pero ignora completamente las causas que la impulsan a tener ese deseo. También aquí se trata de un desciframiento de las causas, sólo que en Spinoza adopta la forma de una crítica de la ideología [que determina la voluntad, las creencias, los deseos] para su desactivación. En este caso, lo que mueve a los ajedrecistas sin que los ajedrecistas lo sepan es un poder que presenta muchas dimensiones al que Spinoza dedicó mucho estudio: ese poder es la superstición. Superstición no es un simple “error” respecto de las causas de las cosas y de las fuerzas que intervienen en el mundo, sino más bien una representación del mundo que da lugar a una forma de vida.

En el universo borgeano toda subjetividad soberana se halla depuesta, y con ella la política –si por política, en efecto, se entiende la actividad explícita y lúcida de un sujeto que sabe lo que quiere y lo que hace–. Es un universo extrañamente trágico. Sin embargo, Borges admite la imposibilidad de vivir sin la ilusión de la libertad –lo que no restituye una reflexión de la acción política, no creo que en su obra exista tal cosa, aunque hay ciertos relatos que la tematizan, como *Avelino Arredondo* por ejemplo. El litigio de arquetipos en el que la vida humana se halla incurso es, en el fondo, teológico. Por eso creo que hay en Borges una teología de la historia,

según la cual las fuerzas en conflicto son siempre encarnaciones del Bien y del Mal originarios. Quien intente hallar en la obra de Borges algo como una teoría política o una filosofía política se irá con las manos vacías. Sin embargo, sí es posible encontrar una cantera de materiales con los que pensar e interrogar la política.

-¿Creés entonces que la ética –esa ética de la hospitalidad no condicionada– salva a Borges de la política?

–Sí, lo salva de cierta ceguera política y sobre todo lo salva de la estética –de la reducción de todo a la belleza. La ética resiste esa reducción, destotaliza la estetización de lo real, o –en otros términos– es tal vez lo único que en Borges no puede ser considerado una rama de la literatura fantástica.

IV. Memoria y política

-Desde tu rol en la editorial de la Universidad Nacional de Córdoba, en los últimos años llevaste adelante un trabajo casi arqueológico de rehabilitación de textos olvidados o perdidos no sólo vinculados con la producción filosófica, sino también política y social de Córdoba. ¿Cuánto de ese gesto tiene que ver no sólo con rehabilitar la vieja pregunta acerca de si hay filosofía argentina, sino también con atender a un lugar con tanta tradición intelectual como la ciudad de Córdoba?

–Las instituciones públicas tienen una tarea importante que cumplir en relación a eso. En el caso de Córdoba, hay un

campo intelectual cuyo archivo está desmantelado, cuando no directamente perdido para siempre. Da impresión comprobar con qué velocidad el tiempo se traga todo; pasan unos pocos años y lo que podría constituir un patrimonio intelectual si se crearan las condiciones de preservación crítica, se escurre entre las manos.

Un caso muy extraño fue el paso de Mondolfo por Córdoba. Con motivo de recopilar en un libro todos los escritos que publicó en revistas y publicaciones cordobesas, fue necesaria una investigación en la que pudimos comprobar que pasó por la Universidad y la ciudad como un fantasma, casi sin dejar rastros. Estuvo casi ocho años, no es poco tiempo. Deodoro Roca, Saúl Taborda, Agustín Tosco, Carlos Astrada, Jorge Orgaz, Emilio Terzaga, José Aricó, Joaquín V. González (quien era riogiano pero tiene un importante período cordobés –durante el que escribió su tesis sobre “La revolución”, texto que la Universidad acaba de publicar–) forman una tradición nada desdeñable, más bien entrañable, y perdida. Pero la política de recuperación de la obra de estos intelectuales y filósofos que en su momento le hicieron una marca a la ciudad y a la cultura argentina, requiere estar acompañada por una discusión que revise lo que hay allí de vivo, en caso de que en verdad lo haya. De lo contrario se vuelve un gesto anticuario que no produce efectos, mero culto muerto del documento al que no se hace germinar como la semilla que es –como dice Horacio González. Si las universidades públicas no tienen una suerte de *piezas* por lo que se halla a merced de la obra demolidora del tiempo, se perderá casi irremediablemente. En ese sentido,

Córdoba es una ciudad ingrata, que abjura de sus propios hijos con indolencia.

-Un coterráneo tuyo, Luis García te ha señalado en "Arqueología de un presente político-cultural" que en tu artículo "El giro de la Revolución a la Memoria" (Confines, 20) incurriste en un doble descuido, pues "en la medida en que muchas de las operaciones de la actual «cultura de la memoria» se comprometen con una crítica de los 80 democráticos, muchas veces esta misma «cultura de la memoria» resulta una manera (dislocada, oblicua) de «regresar» a aquella «cultura de la revolución», o al menos a algunos de sus significados más intensos", que aparentemente sería lo contrario de lo que sugeris en tu argumentación. ¿Cómo pensás este pedido de atención sobre los '80 como momento de resignificación de los sentidos revolucionarios?

-Precisamente, el problema es el de una "regresión", y creo que este es uno de los peligros mayores que se ciernen sobre el pensamiento crítico. La temporalidad de la política y de categorías tales como "memoria" o "revolución" es muchas veces misteriosa. Lo que allí llamaba "cultura de la memoria" y en general la cultura de los derechos humanos como referencia principal de la transición democrática argentina hasta la actualidad, a mi entender debe precaverse -tras haber cumplido su cometido de impedir el negacionismo y de producir hechos jurídicos que no tienen antecedentes en ningún lugar del mundo- de algunas amenazas que acechan su existencia, como la auto-complacencia, el resentimiento, la repeti-

ción, la regresión. Se trata además de un movimiento que se ve confrontado hoy a una realización-supresión (en sentido hegeliano) de su itinerario (sin duda el mayor acontecimiento de nuestra historia reciente), al haberse convertido su causa en una cuestión de Estado. ¿Cuáles son los interrogantes que plantea esta circunstancia? ¿De qué manera continúa de aquí en más esa insólita obra política sostenida hasta ahora con una persistencia expansiva? ¿Cuáles son las nuevas tareas de los organismos de DD.HH. cuando sus reivindicaciones clásicas parecen haber prosperado en todas sus dimensiones?

La interrogación continua permite sustener las prácticas a su codificación y a su desactivación, reinventándolas. La temporalidad que instituye el duelo puede despotenciar la capacidad inventiva de subjetividades capaces de disputar el presente y el futuro a una derecha que no es conservadora sino tecnocrática y futurista. El progresismo reaccionario del capitalismo ha obtenido una hegemonía muy amplia; ha generado un consenso y un sentido común. Sin embargo, en tanto sensibilidad y subjetividad, la izquierda persiste y sobrevive a los colapsos objetivos de la historia en la medida en que es capaz de producir nuevos avatares emancipatorios en conflicto con la clausura de la significación. A lo mejor, como escribe Badiou, en cuanto "verdad de razón" la idea comunista se regenera una y otra vez en la imaginación humana, no obstante el "desastre" manifiesto de su realización en el siglo último. Como concepto filosófico -en términos de Badiou esto significa "eternidad"-, comunismo designa aquí "la subjetividad transtemporal de la emancipa-

ción", por la que "todo acontecimiento histórico es comunista". Pero, como siempre, esa "eternidad" no se activa sin una voluntad lúcida que es siempre histórica y empírica.

-En "Sobre la política" (Confines, 25) afirmás que es necesario pensar la política "también por fuera del Estado y sin la obsesión por su conquista, liberándola de los lugares previstos para su ejercicio, volviéndola imprevisible, anárquica, ubícuca, efectiva y al alcance de cualquiera", y luego, que este tipo de política, "no es incompatible con la perspectiva que considera aún necesario pensar el Estado y actuar en sus instituciones", para preservar una "cultura pública" construida por generaciones...

-Simplemente creo que la actual experiencia latinoamericana ha conmovido la idea de que el Estado es una entidad irremisiblemente conservadora que sólo administra sin afectar intereses, perpetuándolos siempre. El Estado puede ser un contrapoder. Y esto requiere liberar al pensamiento y la militancia de dicotomías demasiado clausuradas en sí mismas, que han sido muchas veces desbordadas por los hechos. La cuestión que se abre es la de cómo implementar una relación del Estado con movimientos sociales y grupos autonomistas, que puedan crear una red de contención para ciertas decisiones de gobierno sin no obstante dejarse cooptar por él y sin abjurar de la autodeterminación política.

-¿Cómo leiste la irrupción de Carta Abierta en la escena política argentina?

-Pienso que la irrupción de Carta Abierta en la escena política argentina retoma antiguas inspiraciones intelectuales que estaban desplazadas por una retracción de las ideas hacia la academia, problememamente por efecto de una derrota del pensamiento que consuma primero la dictadura y después los '90. Intelectuales de una exquisita cultura filosófica y científico-social como Nicolás Casullo, Horacio González, Ricardo Forster, María Pía López o Eduardo Rinesi, asumen un compromiso público explícito acompañado por una documentación que interviene de manera ideológica pero también técnica en los grandes debates argentinos. La disputa de significados sociales, la batalla cultural y la destotalización de la lengua pública capturada por los grandes medios, sin duda produjo un fuerte impacto en nuestra cultura política, volviéndola más interesante y obligándola a un estilo de argumentación del que estaba despojada. Cuando se halla acompañada por una interpretación de los hechos sociales capaz de susstraerse del vértigo mediático que jamás produce sentido sino sólo registra los conflictos de poder en estado bruto, es decir cuando es conducida por las ideas y no se agota en una pura reacción a lo inmediato, la democracia se experimenta como una forma de vida colectiva definida por un deseo de perseverancia. La democracia es un modo de existencia pública, pero también una cuestión abierta del pensamiento y una configuración compleja del intelecto general.

Agosto / Septiembre de 2010