

102/103

CONVERSACIONES 1

ALEJANDRO KAUFMAN



Hay momentos en que una revista comienza a materializarse. Una nota que abre otras, una idea que funciona como talismán, una entrevista que sale mejor de lo esperado, que produce la inasible alegría de lo que se comparte.

Nos encontramos con Alejandro Kaufman en junio de este año para conversar sobre sus textos, sobre la experiencia de *Confines* y también sobre algunas cuestiones que considerábamos de crucial interés para nosotros y que no terminábamos de elaborar colectivamente. Intuíamos, porque habíamos leído su producción de los últimos diez años, que buena parte de las inquietudes que nos acechaban hace tiempo podían encontrar eco en su pensamiento.

Pero era un momento especial de nuestra producción, uno de esos momentos donde las fuerzas parecen agotarse, donde los obstáculos que presenta el camino no cesan de oscurecer la búsqueda. Nos abandonamos a la conversación con la tensa sensación de quien apuesta sus restos en busca de ese hospitalario lugar que permite a un individuo o a un grupo medir sus fuerzas, volver a pensar, y lanzarse nuevamente al ruedo. El resultado de esa apuesta es esta conversación que reproducimos y que duró más de dos horas, un lunes frío y oscuro de invierno, en un departamento de Caballito, entre oportunas facturas y necesarios mates.

Agradecemos a Alejandro Kaufman su generosidad, su disposición desinteresada para colaborar con esta búsqueda de *El río sin orillas*, para darnos indicios de la importancia que supone establecer puntos de reparo en momentos de extraños desamparos. Esperamos que nuestros lectores encuentren en las páginas que siguen algo de esa alegría no exenta de gravedades que suscitó en nosotros este encuentro.

I. Estilos

-El río sin orillas: **En tus escritos de los últimos diez años registramos una búsqueda formal, un trabajo de elaboración de la escritura en el que se observa una cierta incomodidad respecto de los “nombres” –podemos señalar un texto como “Más allá de la cultura” *Confines* N° 7 (1999) que es algo así como una casa barroca de citas, hasta otros más cercanos en los que prácticamente la cita directa no aparece.**

Esta incomodidad, o mejor, insuficiencia del lenguaje heredado, parece remitir tanto a la pérdida de una referencia exterior clara –a esos sujetos colectivos fácilmente reconocibles en el pasado–, como al agotamiento de cierto ejercicio retórico propio de las prácticas intelectuales. ¿En qué medida esta búsqueda singular conecta también con la búsqueda colectiva y, nos atreveríamos a decir, generacional, de *Confines*?

-**Alejandro Kaufman:** Esa pregunta es en parte una pregunta por los individuos y los grupos. La escritura y el pensamiento son actividades solitarias y al mismo tiempo dialógicas. La experiencia de la grupalidad, relacionada con el pensamiento, se vincula también con algunos problemas propios de la Argentina, que tienen que ver con el modo en el que se representan los grupos y los individuos. Nosotros tenemos una impronta muy poderosa de tipo gregario alrededor del agrupamiento que, en el fondo, es una manifestación de este problema que ustedes señalaban en ocasión de la invitación que me hicieron a conversar –y que a mí me interesa

mucho– que es la *cuestión del lazo o del vínculo*. Sobre la tarea de la crítica cultural o del pensamiento se reflejan mucho las modalidades de la grupalidad argentina. Si se pertenece a un ámbito, hay algo de atribución de uniformidad, como si ese ámbito generara los sujetos que participan de él. Es algo que circula de esa manera y que resulta enajenante. Hay una voz ahí que está discutiendo respecto de las condiciones de posibilidad de la producción de discursos. Eso se manifiesta no tanto en el orden interno de la escritura como en el modo en que uno se sitúa respecto a lo que discute, al interlocutor imaginario que uno tiene, que es en parte imaginario y, en parte, tiene inscripciones *indiciales* todos los días.

–¿Cómo se hace en ese contexto para desarrollar un estilo? ¿Qué relación hay entre esa construcción de estilo y la experiencia de la grupalidad a la que hacías mención hace un momento?

-Hay algo que tiene que ver con la práctica de la libertad. Es decir: la desterritorialización, el desplazamiento, la sustracción, la elusión, todas esas cuestiones respecto de lo que se percibe como ataduras, límites o condiciones. Nuestra cultura ha sufrido un proceso de *farandulización*, que no sólo sigue los precedentes del nombre, sino que está atravesado por procesos espectaculares vinculados con los modos actuales de la industria cultural. Es decir, quien asume la voz de una escritura, enseguida se ve interpelado por esa farandulización. ¿Qué lugar ocupa uno dentro de ese orden? En esto que

ustedes ven como un estilo, hay un intento de sustraerse a esa red y hay un componente importante que me parece que –por lo menos en como pienso la escritura– tiene que ver con la temporalidad. Aquí hay una paradoja que es la siguiente: por un lado trabajo con la actualidad, sobre la inmediatez más absoluta. Por ejemplo, eludo la historia de las ideas, en el sentido cristalizado que tiene eso, la cuestión de que si digo “grupo”, “comunidad” o “nación” tengo que exhibirme en la biblioteca para explicar escolarmente cada concepto, y después nunca llego a decir nada porque tengo que relatar primero esa revisión de la biblioteca. Esto es algo muy característico. En la estructura del *paper* más clásico, el 98% es la biblioteca, después hay dos líneas donde el autor dice algo, tímidamente, para poner su huella. De alguna manera, la pretensión consiste en invertir eso. Las condiciones para intervenir de esa manera se encuentran mediante búsquedas institucionales y políticas que eventualmente lo permiten. Me parece que ahí hay un trabajo para hacer, en el sentido colectivo de una lucha cultural y política. Porque admitir esas reflexiones produce una suspensión de la lectura. Es como discutir constantemente con un bibliotecario, o un referencista, que te dice cuáles son los libros que hay que leer, cómo leerlos, etc. Es el modo erudito o culto de lo que ocurre de otra manera, más popular, con esos autores que tienen quinientas personas que van a escuchar hablar de Heidegger sin haberlo leído y que nunca lo van a leer justamente porque están escuchando a alguien que es muy amable y agradable hablando sobre eso. Esas

determinaciones, la experiencia de tipo canónico y la otra cristalizada se articulan: están en fuerte diálogo. Es erróneo suponer que hay una disociación entre dos campos. Hay una relación imbricada entre ciertos debates que, justamente, se dan en forma facciosa: los académicos y los escritores populares.

En el campo de la historia, por ejemplo, hay una articulación reticular entre esos dos campos. La discusión se presenta como si hubiera dos polos confrontados e independientes entre sí, donde uno es la tergiversación, la decadencia, la banalización, o la degeneración del otro, que es el puro. En realidad no es así. Tienen relaciones especulares, deseantes, vinculadas con tramas de prestigio, de reconocimiento, con juegos que son institucionalmente diferentes pero que producen ecos recíprocos, y que asumen formas políticas de enunciación. Es lo que ocurre cuando toda una agenda nacional gira alrededor de si alguien tuvo un título o no lo tuvo, cómo lo denominaron o cómo no lo denominaron. Es una forma sociopolítica en la que esa otra discusión asume el carácter esencial. No en cuanto a su derivación, sino como tópico.

-Sobre este punto, podríamos retomar algo de lo que dijiste acerca de estos polos que parecen retroalimentarse: unas prácticas de escritura o producción ligadas a lo popular y masivo, y otras vinculadas a la historia académica. Lo que parece difícil de pensar es cómo perforar o sustraerse de este juego para abrir algo nuevo, un espacio de libertad que nos permita no estar siempre cerca-

dos por el juego de facciones. Porque, efectivamente, para que ese espacio de libertad se ensanche es preciso establecer luchas académicas, luchas también por el reconocimiento, el prestigio. Es el problema y la tensión que se abre entre los individuos y el nosotros, el colectivo que da un marco de protección o cuidado para esa reflexión.

–La pregunta me ayuda a retomar algo que había quedado inconcluso: el tema de la temporalidad. Hay una condición de la escritura crítica que es, por un lado, la relación con la actualidad, en cuanto punto de observación, en la relación con el objeto. El objeto es el instante más inmediato, pero la escritura no remite a ese instante, no tiene a ese instante como interlocutor, sino que refiere a una temporalidad ilimitada. Esa cuestión de la escritura no se puede ni decir porque enseguida es rechazada por romántica y todo tipo de idealismos. Sin embargo, lo que supone, en el marco de una ética entendida como cuidado de sí, es que esa escritura no espera nada. Es una escritura que, a la vez que interpela el instante, no espera nada de él, sino que se refiere a una extemporaneidad. Como si se guardara un mensaje en una botella. Tiene que ver con la dimensión imaginaria de la escritura: *no esperar nada*. Hay que creerlo seriamente y uno no siempre puede creerlo seriamente. Y eso es muy determinante para la escritura. Es decir: es un proceso imaginario. Escribo esto y será leído dentro de veinte años. Lo cual implica también ponerse en el compromiso de remitirse a ese lector. O sea, si puede ser leído dentro de veinte años, podría ser leído ahora.

Algo que está ocurriendo con la escritura es su *erosión*, está sometida a una erosión de una violencia y una brutalidad extremas. El periodismo es un ejemplo de ello. Por eso me parece ver esas discusiones como parte de un mismo sistema. Si uno no ve eso queda atrapado. Acá estamos hablando del atrapamiento y la sustracción de una red cuyo modelo es el periodismo. Tiene que ver con la repercusión, con la experiencia social de la inmediatez, no con la inmediatez como objeto, sino con aquello de lo que es objeto uno mismo en el marco sociopolítico.

La discusión sobre la Biblioteca Nacional –que fue una gran discusión intelectual y política– estuvo pautaada por el correo electrónico, y entonces, transcurrió en dos semanas y después se desvaneció porque apareció otra cosa. Cuando vos tenés una intervención –aparentemente– muy comprometida con respecto a un problema radical y lo hacés por correo electrónico en un estallido de un fin de diciembre y un principio de enero, estás actuando en la sociedad del espectáculo, y ahí es esa velocidad la que determina la forma de la escritura. Es el modelo de la denuncia, de la catástrofe, de la crisis, del escándalo. Un libro hoy es una suerte de escándalo banal, no en el sentido etimológico de la palabra, sino banal. O sea, de repente es como si apareciera una nueva moda o una ropa nueva, o cualquier otra cosa. La manera en la que se mercantilizan los productos es discursiva, es categorial, no es anecdótica, como suele plantearse. Creo que una de las cosas que me preocupan es una reflexión radical sobre el mercado. No en términos de una denostación moral, sino en el sentido de

cómo constituye nuestras prácticas. Y las constituye del modo más estrecho. Entonces, lo que busca el proyecto de la escritura es cómo escribir una frase que se sostenga en estado de discusión, o de resistencia, o de interpelación, inclusive de supervivencia –por eso decía lo de un tiempo posterior–. Esta frase no puede ser leída ahora, tiene que ser escrita como si no pudiera ser leída ahora, como si pudiera ser leída en otro momento. Ahí está el tema de la dilación, que es una forma de la elusión, de la sustracción: postergar. Esta es una escritura diferida. Ahora no es el momento en el que se puede escribir esto, va a ser otro el momento.

-Esa estrategia de dilación se nota mucho en tus textos. Hay párrafos muy cargados donde, tal vez, el lector muy domesticado por el mercado espera la resolución final, y esa resolución no aparece. ¿Cómo encontrar un lector que pueda sustraerse al ritmo mercantil de escritura?

-Eso es lo que me parece menos problemático. Justamente, hay que modificar la pregunta. Si se la hace en un sentido mercantil, en el sentido práctico de la palabra, entonces, el lector es el que lee el correo electrónico, el que viene a las presentaciones de los libros, el que va a las conferencias. Todos somos también ese lector. Pero, si uno invierte esa pregunta y va al lector que es uno, que también los que estamos aquí seguramente somos, ese lector está constituido por una biblioteca, que uno lee para poder escribir lo que

escribe y para poder leer lo que lee. Ahí hay algo que tiene que ver con la idea de lazo. Ese lazo es el lazo de la comunidad de la escritura y de la comunidad de la lectura. Hay un tema que me interesa mucho: *el pacto de paridad* que existe entre el escritor y el lector. Si ese pacto de paridad no se produce no hay lectura. Sobre esto hay una inmensa bibliografía, se puede citar a Borges, a Benjamin. Si ese pacto de paridad no se produce no hay acontecimiento de la escritura y de la lectura. Y ese pacto de paridad se entabla con autores que han tenido ese problema en otro momento en esa misma dimensión.

De lo que se trata es, simplemente, de permitirse dialogar con esa experiencia, o desecharla, necesitarla. Me parece que eso se puede hacer porque lo que determina la posibilidad es que acontezca, y ese acontecimiento sólo remite a la escritura, no remite a ninguna otra parte, no remite a quién lo lee, ni a cuántos lo leen, ni a cómo circula, ni a cómo no circula, ni a la grupalidad tampoco. Es cierto que la grupalidad puede ser la condición de posibilidad de una escritura. No es indiferente, porque hay pactos y hay afinidades, y hay posibilidades que se dan en esa grupalidad. Pero es sólo un aspecto.

II. Instituciones

-Hay algo en lo que proponés que remite a procedimientos bien conocidos: la efectucción de un diálogo con los clásicos a partir de consideraciones intempestivas –hablando en términos de Nietzsche– y un análisis ontológico sobre el presente –en términos de

Foucault. Lo interesante es cómo en la Argentina y pensando sobre todo en el caso de la filosofía, este procedimiento se trama con el problema de las traducciones y las figuras que nos acechan: el glosador, el repetidor, etc. Hay un trabajo tuyo al respecto, un texto del 2003, en el que discutías ideas de Negri y Virno en el momento de su mayor circulación entre nosotros, tratando de reubicar el contexto de producción, casi como un gesto político contra la circulación espectacular de ciertos libros.

-Hay una cuestión que está flotando en nuestra conversación: la relación entre las instituciones del conocimiento y la sociedad, que es un vínculo cuya única inscripción aparente es esta inscripción espectacular. Porque hay otra, que es la que la moviliza, que es la condición de la promesa. Nuestras instituciones de conocimiento son dispositivos de promesa; no están articulados con la experiencia colectiva. Ése es uno de los problemas más graves de la Argentina. Cuando digo “conocimiento” lo digo en un sentido muy amplio, estoy hablando de la universidad, de las instituciones científicas, de la ciencia, no sólo en el sentido de lo que nosotros practicamos como filosofía o literatura. Porque están ampliamente disociados los campos: si uno está en la Facultad de Filosofía y Letras no tiene por qué preocuparse por ciertas cuestiones, y si está en las otras facultades tampoco tiene que preocuparse por otras. Ésa es una de las manifestaciones de nuestro estado cultural de *disgregación*. La disgregación no es “que se vayan todos”. “Que se vayan todos”, evidentemente, es

un modo en que uno puede hablar de eso. Por eso el problema con Negri o con Virno. La relación que ellos tienen con el conocimiento es completamente diferente a la nuestra. Si uno no asume ese problema no puede ni leerlos ni hablar de ellos de manera apropiada, porque está hablando una lengua completamente diferente. Nuestra universidad no tiene ninguna relación con la actualidad. Justamente es algo que quizás refiere a un país que quizás exista alguna vez, o que ha existido, pero que no acontece en el presente. Cuando hablo de universidad hablo en sentido muy amplio, la universidad es también la biblioteca, el archivo; son las condiciones materiales e institucionales del conocimiento. Todo eso está desvinculado de la experiencia colectiva del presente, y eso viene ocurriendo hace tiempo. Hay que ver el presente como el momento en el que esto cada vez se reproduce.

Ahora bien, esta desconexión entre el conocimiento y el presente es un tema que además determina nuestra existencia. Es determinante sobre el proyecto vital, biográfico, migratorio, geográfico. Todo eso está atravesado por esa condición que es el *desencuentro*. Y cuando uno analiza ese problema empieza a encontrar cuestiones que chocan con los discursos circulantes. Es decir: nuestras tramas de poder están desvinculadas del campo del conocimiento. Los dictadores, los militares, odiaban la cultura, odiaban la ciencia. La noche de los bastones largos, como acontecimiento, no ha sido completamente comprendido. No fue un acontecimiento contra la izquierda, fue un acontecimiento contra la modernidad,

contra el conocimiento y en su propio nombre. Ahí hay algo de un retorcimiento, de una perversidad, que no ha sido asumido. Porque una de las maneras con que uno comprueba eso, es cuando ve qué se le opone. Entonces, se le oponen los momentos brillantes que ocurrieron antes, y que, tal vez, ocurrieron después, y que no fueron tales. Fueron situaciones anecdóticas, circunstanciales, que mostraron posibilidades, pero en las que no dejaba de verificarse ese divorcio, por eso fue posible que ocurriera algo como lo que ocurrió. Es decir: atacaron algo que no era defendido por nadie, que no produjo ningún efecto significativo.

El rol de la educación en la Argentina en relación con el conocimiento, el proceso de socialización del conocimiento, imagina al conocimiento como algo que ocurre en otra parte y en otro momento. Y esto es estructural. Y nuestras vidas también están inscriptas en eso. Es decir: lo ideal para uno, o lo que uno podría hacer, es algo desprendido de la experiencia inmediata.

-En este sentido uno puede pensar que si se postula a la educación como valor absoluto, supremo, al que cualquiera puede adherir, es justamente porque hay un punto en el que está completamente desconectado de las prácticas. Cualquier político actual puede decir: "lo más importante es reconstruir el campo educativo", cuando, en realidad, es una discusión que está totalmente postergada: ¿qué significa entonces volver a pensar la educación pública en las condiciones actuales?

-Efectivamente se convierte en un lugar común que repiten muchos, incluso filósofos críticos: "lo que falta es educación". *Lo que sobra es educación*. No se habla de otra cosa que de educación, y su ausencia no se suple hablando de educación, sino tratando de desentrañar qué es eso que llamamos educación. Es un dispositivo cuyas contradicciones se verifican en determinadas situaciones muy específicamente. Por ejemplo: un objeto de estudio para mí son los discursos circulantes. Hay una cuestión metodológica que tiene que ver con cómo se piensa el abordaje de la realidad social. Pero en la escritura crítica no hay tanta parafernalia metodológica a su alrededor, lo que hay que hacer es tomar las frases y leerlas, encontrar ahí sentidos. Por eso son fundamentales las *frases hechas*. La nuestra es una sociedad en la que para poder ver cómo funciona hay que poder registrar las frases hechas. Es un tema que suele ser desatendido, pero hay que poner el oído y escuchar esas frases. Es algo que puede ser muy determinante. Por ejemplo: "en la escuela se educa, no se come". Se convierten en invariantes, en repeticiones, y en esa red está inscripta la desconexión. La desconexión se revela si hacemos la siguiente pregunta: ¿qué otra cosa hay que hacer que comer? Comer es una cuestión esencial de la experiencia colectiva, ya lo decía Marx; es como tan obvio. Pero no es obvio. La comida es otra cosa con la que la educación no tiene que ver. Sólo se puede entender en términos de algo que está en otra parte y que no ocurre ahora. ¿Ahora qué es? Ahora es comer. Porque si yo no como, cualquier otra cosa que diga son alucinaciones de la inanición.

Hay un cuento de Ambrose Bierce: al tipo lo ahorcan, la soga se rompe y huye. Es perseguido y sigue huyendo, pero después, la historia termina cuando se revela que la soga no se había roto, todo había sido un sueño que habitó el instante de la agonía. Y nuestra educación funciona un poco de esa manera: un estado agónico en el cual se fantasea algo que tiene que ver con que me estoy muriendo, con este estado de inanición, de naufragio, de crisis, de golpes de Estado, de violencia brutal. Y esto está inscripto en el discurso escolar. Nunca me olvido de haber sido educado en la escuela sobre la democracia, ¡hay que escuchar lo que se decía sobre la democracia! Ahí sí hay que ir a lo historiográfico, que no es lo que se escribió sobre la democracia, las teorías, las escrituras sobre la democracia, sino cómo se practicó el discurso sobre la democracia. Se decía que era algo que iba a ocurrir alguna vez, era como un cuento infantil. Y uno iba a la escuela primaria bajo una dictadura pero tenía que estudiar cómo era el Congreso Nacional según la Constitución. Suena rarísimo. Creo que no debe haber ocurrido en ninguna otra parte: un régimen que pisotea, que destruye y aborrece algo, te enseña que eso es lo ideal, que imaginariamente alguna vez ocurrió y dejó de ocurrir, y entonces se tiene que restaurar, pero todo lo que se hace por restaurarlo es lo contrario, es destruir toda posibilidad de que se restaure efectivamente.

En el fondo hay una idea moral acerca del conocimiento y de la institución que sí es efectiva; es una estructura de valores, de prácticas lingüísticas alrededor de una disociación entre enunciaciones ideales y

prácticas no susceptibles de descripción. Por eso ese análisis es tan importante para nosotros, porque intentaría intervenir en esa brecha.

-Leyendo algunas de las cosas que escribiste para CePA (Centro de Pedagogías de Anticipación – Escuela de Capacitación del Ministerio de Educación del Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires) y también pensando en otras intervenciones tuyas sobre la escuela para la misma institución en el 2001, en plena crisis, nos interesó mucho la idea de salir al cruce de todos los que hablaban de "crisis de la educación". En aquel momento pusiste bien adelante el tema de que si hay algo que todavía se sostiene en la Argentina es la escuela. Quisiéramos pensar esta tensión: por un lado la escuela ha contribuido a colocar nuestros sueños en otro lado, pero, al mismo tiempo, la escuela resultó ser también el artefacto institucional más consistente.

-Consistente en el sentido de que mantiene una cierta relación entre lo que la define y lo que hace, y encima en un país en el que la mayoría de las instituciones tergiversaron esa relación. Un Banco en el que desaparece dinero no es un Banco, es otra cosa; una institución política en la que se disuelve el poder, un poder ejecutivo en el cual no hay ejecución ni poder, no se sabe qué es, es algo que seguramente se vuelve un aparato criminal. El caso de De la Rúa fue decisivo como anticipo de la crisis, ahí estaba escrita la crisis.

Hay una idea de la política que dice que

ella es el sillón de presidente, la casa rosada, las oficinas del poder. Entonces uno va, se sienta ahí y eso es el gobierno y el poder. Ahí hay que hacer todo un trabajo de elucidación de cómo se configura ese discurso, porque está muy ligado a la escuela. Es un discurso escolarizado de la política y del gobierno. Y el discurso que se le opone es un discurso sin pensamiento, muy ligado a determinadas prácticas admitidas, asociadas a categorías que no son adecuadas: clientelismo, autoritarismo. Son categorías también ideales que se aplican mecánicamente. Lo que sostiene a una institución es determinada relación social, es decir, si soy un banco, obtengo intereses, observo determinados valores, etc., y la escuela, si uno la entiende críticamente, no como una institución productora de conocimientos sino como acreditadora de conocimientos, ese rasgo –que es funcional a una lógica de reconocimiento tal como ocurre en Argentina– se ha mantenido intacto. Incluso cuando lo que se discute dentro de una lógica de *reconocimiento y promesa* es el título de alguien, como ha ocurrido recientemente, lo que está intacto ahí es la escuela. Lo demás no, lo demás es muy problemático. Pero la escuela como máquina de acreditación está intacta. Cuando hay una anomalía, la anomalía funciona como tal, no como referencia de la crisis de toda institución. Piensen que eso ocurre con muy pocas cosas en la Argentina. La nuestra es una cultura desde hace mucho tiempo que no puede pensar la idea de anomalía, accidente, excepción, interferencia; esas nociones no son compartibles con nuestra realidad. En cualquier caso hay una catástrofe, absoluta, apocalíptica, “todo está

mal”. Esto ocurre efectivamente, no es que no ocurra. Pero la escuela, en ese sentido, se ha mantenido.

El sistema de salud probablemente también, porque lo que lo define es que por ejemplo no haya un Dr. Shipman ¿Vieron esos médicos que matan a los pacientes por eutanasia? Shipman hace pensar en el barquero. Un Caronte. Caronte mandaba a la gente de viaje, les daba una inyección; después lo descubrieron. Nosotros parece que no tenemos nada de eso, nuestro sistema funciona, mal, pero la gente va al hospital, cree en el hospital. En el sistema de salud hubo actitudes que insinuaron su cuestionamiento, pero no prosperaron. En el caso de la escuela también: van y les pegan a los profesores, hay un estado de crisis, pero la institución mantiene su integridad en términos del sentido que preserva. Estos dos rubros son los rubros que nadie discute. Hasta la derecha se tiene que poner a favor de ellos. Me parece que todos los demás han entrado en estado de destitución.

-A partir de esta relación siempre tan complicada entre producción y acreditación, quizás deberíamos discutir un poco la idea de la universidad o la escuela secundaria como simples máquinas de acreditación, porque efectivamente no puede haber una máquina de acreditación que no suponga producción. En este sentido, hay cantidad de prácticas que se dan en las instituciones, en las escuelas, en las universidades mismas, que hablan de una producción de sentido que intenta sustraerse al régimen de acreditación, desde luego, con enormes dificultades.

-No quisiera que lo que digo se escuche como un reduccionismo. Lo que pasa es que hay que establecer varios andariveles. Por un lado está eso que vos decís, es indudable que los espacios sociales habitados son espacios sociales de sentido. Eso hay que darlo por sentado. El problema es cuál es la relevancia o el lugar que ocupan respecto del colectivo, y ahí está la relación entre conocimiento y poder tal como se da en nuestro país.

-Retomando algo que dijiste a propósito del saber, Foucault afirmaba que no puede existir saber sin poder, decía que estamos siempre ante tecnologías de saber-poder. Sin embargo, vos decías recién algo muy interesante: que en nuestro país hubo una disociación entre poder y saber.

-Sí, pero esa disociación hay que verla cuidadosamente. Hay algo que tiene que ver con el orden del reconocimiento, de la valoración. Hay una noción que es intersubjetiva respecto de los discursos y es que *el saber se produce en otro lado*, no se produce acá; nosotros lo reproducimos, lo divulgamos, lo discutimos, lo utilizamos, pero no lo producimos. Porque el saber se traduce en una relación social, en un vínculo, y como este vínculo tiene esta característica de destitución, de disolución, no mantiene las condiciones de posibilidad del reconocimiento de la producción del saber. Esto también hay que verificarlo en los acontecimientos. Sólo en un contexto donde está esa destitución y esa disolución, un ministro de economía educado en grandes casas del saber extranjeras, y

legitimado por ellas, puede decirle a la mayor demografía del país que “se vaya a lavar los platos”. Eso es inconcebible. Es un equivalente de la noche de los bastones largos. Pero esto ocurre todos los días. Inclusive en el sentido común más generalizado, es mucho más valioso estar acreditado que lo que efectivamente puedas hacer con eso. Y el reconocimiento efectivo de la acreditación no es a través de las prácticas sino a través de la referencia a lo externo. Lo habitual es que cuando alguien va a algún lugar privado está yendo a un lugar que traduce algo directo de las prácticas externas, ésa es la lógica. Una clínica privada de alta jerarquía es como un McDonald’s, porque la ingeniería de McDonald’s está estructurada según un modelo global calificado. Después está el discurso de la penuria: “en los hospitales también se hace lo mismo que en los otros lugares...”. Pero el tipo va allá, no viene acá. ¿Por qué? Porque se hace la promesa. No es lo que efectivamente ocurre. No ocurre, sino que hay unos vocacionales que van gratis, que se levantan muy temprano, que hacen cosas maravillosas, pero que son reconocibles si hacen también lo otro. Ahí hay un problema que es moral. ¿Cuál es la idea de reconocimiento? Lo que hacés afuera y venís a ofrecer caritativamente en el espacio denostado, *vocacionalmente*, sólo vale si estabas allá.

En esa situación se verifica la disolución del carácter del lazo social. Porque ese otro que está ahí sólo puede ser exterminado. ¿Cuál es el espacio de habitabilidad que se produce de esa manera? Ninguno. *Y ese otro no es un otro porque no se lo reconoce como tal.* Pero es importante

todo lo que se podría discutir sobre la cuestión del reconocimiento porque de allí se desprenden las prácticas de lectura, de escritura, la circulación de los discursos, las experiencias escolares, la discusión política de la universidad. La universidad pública es un emergente de todo eso, es un gran productor de ese tipo de experiencia y de discurso. Hacemos algo que es gratuito, que es maravilloso y lo más prestigioso, pero no nos sirve para nada. Y esto ocurre en todos los terrenos.

Es interesante por ejemplo, que aquí, en la facultad de Filosofía y Letras, no puedas hacer una tesis que sea una traducción. Lo único que hacemos es traducir, pero no lo reconocemos. En la academia ejercemos una *sobrevaloración idealista de las versiones originarias*. Entre los autores italianos, que me parecen de los más interesantes que hay, hay una relativa indiferencia respecto de si se consultan bibliográficamente traducciones o fuentes originarias. Y allá nadie se desgarran las vestiduras. Tiene que ver con el modo de autorepresentarse las referencias, y eso está ligado a lo que nos reúne. Las referencias comunes, los *puntos de reparo*. El tema de la traducción aquí es muy significativo. Lo que se traduce son los temas de moda. Pero después eso en la producción está ausente. Hay editores de libros que los traducen a la propia lengua, pero después no los citan. Ahí está ese fenómeno de farandulización: hay que traducir esos libros. Pero tienen que quedar como objetos extraños, objetos *umheimliche*, deseados y ajenos, propios y distantes. Me parece un signo notable, hacer traducir un libro y no citarlo, y además pensar a contramano de ese libro. Es curiosísimo. En

el fondo es porque están sometidos a la misma inconsistencia y precariedad que todos, y encuentran que esa voz elevada que te desprecia, no obstante es muy precaria.

III. Memorias

-Una de las hipótesis con la que estamos trabajando desde el comienzo de la revista remite a que, en términos históricos y conceptuales, hay una discusión por dar no sólo respecto de los '70, sino y sobre todo, en torno a los '80. Hay un lugar vacante respecto de eso. Nos parece que en el terreno de la filosofía es algo muy claro, porque en los '80 hay una renovación académica que, al mismo tiempo que intenta borrar el pasado, hace posible cierta manera de entrar en los '90. Nosotros estamos tratando de pensar esos primeros '80 y el '89 como punto de inflexión. Pero hemos notado que en tu reflexión la década del '80 aparece en forma diagonal, al menos no aparece tanto como la problemática de los '90 o los '70.

-Sí, será por el carácter tan fallido de la década de los '80. Ahí se instituyó una modalidad ilusoria muy fuerte, pero que estaba altamente conectada con el momento anterior. Habría que ver a los '80 como una consecuencia directa de la dictadura. Es un momento que sería mejor olvidar, probablemente. Además, produce mucho resentimiento en quienes se habían comprometido con ese momento, porque habían puesto todo después de tanto sufrimiento y tanto trauma. En ese

momento ilusorio habían depositado tanta expectativa, que después no hubo una elaboración de ese fracaso. Al contrario, lo que hay es una sobreactuación de ese tipo de discurso que ahora aparece como republicanismo. Pero hay una cuestión que habría que señalar con respecto a la relación entre conocimiento y universidad. *La estabilización democrática generó condiciones de continuidad de la producción del conocimiento que están ejerciendo transformaciones*. A la vez, hay que ver qué alcances tienen y sobre qué supuestos, pero antes, en todo el siglo XX, la universidad no era un espacio autónomo, no obstante todo lo que se decía. La universidad era un escenario de producción de prestigio y de sentido, desvinculado, como decía antes, pero de otra manera, de la producción social del conocimiento. Entre otras razones, porque se venía a ejercer ahí algo que correspondía a ese escenario pero sin que estuviera relacionado con las condiciones materiales de la producción. Esto está inscripto desde la reforma. Es decir, no se vive de la universidad. Como un sacerdocio laico pero no confeso, no explícito, vergonzante. El hospital público funciona así también, como espacio de ejercicio vocacional. Es un sacerdocio laico pero altamente representacional, como una especie de escenario donde se desempeña cierto relato, y la discontinuidad estaba muy vinculada con el modo en el que esas prácticas se definían, porque efectivamente en las condiciones históricas reales era imposible establecer una biografía profesional en la universidad, porque siempre estabas esperando que te echaran. Eso es decisivo para las condiciones de producción del conocimiento en Argentina,

y todavía no se ha comprendido esa cuestión: vos no podés ser investigador en Física o en Ingeniería con cargos que se concursan cada siete años. El hecho de que esto no se comprenda no es una cuestión gremial, es una cuestión que remite a las condiciones de producción del conocimiento. No hay biografía, proyecto colectivo que se pueda establecer alrededor de la idea de transitoriedad. Hay algo ahí de la incertidumbre, de la transitoriedad, de la precariedad, del no reconocimiento, que termina en la denigración. Porque todo ese relato es denigratorio para los sujetos: "vos estás acá pero vos no importás, lo que importa es otra cosa que no sos vos, es una cosa que ocurre en otro lado, que va a ocurrir en otro momento, que no es ahora y no tiene nada que ver con vos". Al mismo tiempo que te exijo que tengas el mayor reconocimiento para poder estar donde estás, te quito todo reconocimiento. Eso es completamente demente. Pero ahí está la realidad de Argentina. Uno tiene que poder describir esto de una forma que no sea neurótica, quejosa, sino con una especie de distancia reflexiva. Me parece que ahí hay un terreno que valdría la pena compartir.

-En tu texto "Setentismo y memoria" señalás dos momentos políticos muy fuertes: uno es el de la Plaza "camporista" leído desde el horror, y el otro es el del 19 y 20 de Diciembre del 2001, leído desde el 25 de mayo de 2003. Parecen ser momentos políticos con suficiente fuerza, donde uno puede ver que hay nitidez, son momentos donde está claro

de qué se trata y está claro cuáles son las fuerzas que se están enfrentando. Entre esos dos períodos están los '80, que ante la densidad histórica que tienen esos dos polos quedan como desdibujados. Quizás por esa razón no formen parte de lo más interesante de tu reflexión.

-Me parece que está bien que insistas, que hay que discutir eso, porque toca algo que en algún momento he escrito. Así como desde ellos se puede sentir una negligencia hacia los '80, desde los '80 se puede sentir una negligencia sobre ellos. Hay una disociación, un desencuentro, y sólo caben esas palabras, porque de eso se trata la cuestión de pensar el lazo social. ¿Qué es lo colectivo o lo común para nosotros? Ésa es la pregunta que está ahí. Me parece que el punto esencial de esa discusión es *qué es lo que no se discute*. Hay cosas que uno no discute, y si lo hace hay un serio problema. Por ejemplo, estamos sentados en este departamento, pero no discutimos sobre los aspectos arquitectónicos, sobre la cañería, la instalación eléctrica, la organización de la propiedad de este lugar, porque todo eso fue establecido en algún momento. Es una metáfora quizás muy simple, pero me parece útil a veces recurrir a esas metáforas. Porque hay otro problema que es éste: lo que llamamos filosofía fue constituido sobre algún *Grund*, es decir, la metáfora del *Grund* es ineludible, habría algo que podría no discutirse, la idea de premisa. Hoy, como nosotros somos tan posmodernos, discutimos siempre las premisas, todo se puede discutir; el *set up* de las construcciones discursivas siempre es accesible.

Sin embargo, eso también proviene de una historia en la cual había alguna consistencia, algún suelo. Nuestra relación con eso es diferente, no tenemos eso. Y para ver dónde se inscribe eso en la historia reciente hay que analizar que existe la posibilidad de que distintos sectores de la Argentina, en forma concomitante, hayan vivido experiencias políticas, morales y culturales diferentes, sin que entablaran una relación. Eso es lo que pasó con el movimiento de los '70. Y esto es algo que ahora está obturadísimo. Los movimientos revolucionarios de los '70 no fueron grupos de veinte personas que ponían bombas, fueron movimientos multitudinarios. Pero nuestra tendencia a ver lo multitudinario como unitario, como totalizador, no nos deja ver que era una parte y que el resto era *indiferente*. Era completamente indiferente, como si ocurriera en otro lado, propio de esta sociedad que puede vivir ese tipo de experiencias. La intensidad callejera que tenían los '70 era ineludible y sin embargo había una enorme indiferencia en sectores mayoritarios con respecto a eso. La indiferencia era silenciosa, no es que había una confrontación, una oposición.

Por ejemplo, en los '70 mi sensibilidad era pacifista y no violenta; milité en organizaciones político-militares, pero mi sensibilidad era pacifista. No tenía con quien compartir eso. Dentro de los grupos político-revolucionarios hubo una enorme diversidad, pero ahora eso quedó olvidado y queda todo subsumido bajo lo que hicieron o dijeron muy pocos. Entonces, si uno toma como premisa esta descripción, esos sectores que estuvieron silenciosos son los mismos sectores que después, en

términos complejos y no coincidentes, conviven con la dictadura y que después encuentran su resarcimiento, su posibilidad de reconocimiento en los '80. Y lo que ocurre con los sectores de izquierda que no habían participado del movimiento político-militar y que habían quedado de algún modo relegados de la visión pública, del reconocimiento, es que en los '80 encuentran una oportunidad de formular una propuesta, pero que se basaba en la indiferencia respecto del otro. En eso creo que lo que define a un movimiento revolucionario es su aspiración a una transformación del conjunto de la sociedad. Entonces, aunque uno lo pueda cuestionar, eso está entre sus premisas. ¿Qué implicaba el movimiento político-militar? La propuesta de un conflicto generalizado, con distintas estrategias, que podía no ser aceptado, y eso estaba previsto. Esto no es reconocido ahora: la cuestión de la prolijidad que tuvo el movimiento político-militar argentino revolucionario respecto de la población en general. Hay pocos casos así. El respeto al que no fuera el blanco de las acciones militares. Por eso es posible una crítica tan radical como la que hay –por supuesto cuando está formulada de una manera digna de consideración–. De todos modos, creo que no ha sido superada la crítica que hace Carlos Brocato en *La Argentina que quisieron* de actos injustificables como el asesinato de Rucci. Pero esa discusión puede sostenerse porque son puntualizables, porque hubo políticas cuya finalidad era contar con la adhesión de la mayoría y con una adhesión política. Aun en los más foquistas y en los más equivocados en ese sentido, el respeto a la población en general

era una norma que no discutió nadie. Se llegaron a pensar en algún momento ciertas acciones urbanas que eran arriesgadas, pero no se hicieron. Volvemos al tema del que me había distraído, sobre qué cosas pueden no discutirse. No tenemos ninguna. ¿Qué cosas no discutimos?, son poco interesantes. Las Malvinas. No tienen ningún interés las Malvinas, se pueden vender, ganar o hacer cualquier cosa y no hay ningún problema. Quisiera pensar al respecto sin por ello menospreciar la indudable dimensión simbólica que tienen. ¿Qué no se discute en un colectivo? Ése es un punto indicial.

-Parecería que a partir de esa década lo que no se discute es el “Nunca Más”. En tus escritos se recoge eso. Hay una cita que nos parece interesante, dice algo así como que el “Nunca Más nos preserva de lo peor, pero también nos impide lo mejor”.

-Claro, acá hay un tema que también tiene que ver con lo faccioso o lo emblemático; la idea de que si uno discute una historia social está adhiriendo a lo que acontece o a lo que podría acontecer. Cuando uno discute lo que es un fundamento, no tanto en un sentido conceptual como social –porque es una representación, es un mito–, ésa es una discusión desprendida de la adhesión o del amor hacia ese mito. No me importa que las sociedades estén unificadas o alguna cosa por el estilo; no es que quiero eso. Pero me parece que si uno no entiende el modo en que eso acontece en las sociedades como fenómenos colectivos, si uno no toma ese problema

como problema, no puede entender lo que nos ocurre. Ahora, con los '80 hay un problema que tiene que ver con la *temporalidad postraumática*. O sea, un momento postraumático como éste está destinado de alguna manera a no discernir esa condición de postraumático inmediatamente. No podés sentar las bases de una posterioridad en un momento como éste. Y lo que se hizo fue no sólo intentar hacerlo, sino después no hacer una elaboración crítica de eso que se hizo. Ése me parece que es el problema. Lo fallido es eso, no es un problema de historia de las ideas. La democracia republicana, la república perdida, la democracia formal, la democracia real, los derechos sociales, los derechos humanos... Quien crea que puede hacer historia política o filosofía política usando esas categorías se encuentra en un problema.

-Hay otra categoría de la filosofía política, más interesante quizás para pensar estos problemas, categoría que aparece mucho en tu producción. Se trata del concepto de "guerra". Para hablar de este colectivo disgregado que es la Argentina, en el que la guerra aparece como incesante fantasma, quisiéramos volver, por un lado, a esa figura que rápidamente dejaste de lado, la de Malvinas. Una figura que, según lo que decís en alguno de tus escritos, una pero de un modo poco interesante, en tanto no arma ese suelo o fundamento del que hablas, sino que opera, más bien, como una representación vacía. Y por otro lado, vos sos de los pocos que afirman que hay que pensar los '70 bajo la idea de guerra

civil. No hay tantos pensadores que se atreven a afirmar que tenemos que empezar a nombrar ese período de ese modo. Al respecto, en nuestras discusiones se nos planteó más de una vez el problema de la relación entre eso que llamás guerra civil y la guerra de Malvinas, sobre todo porque se trata dos guerras, una guerra interna y una guerra externa, que de maneras diversas y antagónicas construyen la ilusión de intensos nosotros. Desde ese lugar también se nos hizo patente otro problema: el de la relación entre el militante revolucionario, actor de la guerra de los '70, y el soldado, combatiente de Malvinas, ambas figuras subjetivas que, en la temporalidad postraumática a la que hacías referencia, parecen dialogar silenciosamente.

-Muy interesante lo que estás planteando. Diría que *los militantes político-militares de los '70 emprendieron una guerra*. Lo que define el emprendimiento de la guerra no es el resultado de la guerra (eso es un disparate, porque en todas las guerras alguien pierde y alguien gana) ni las fuerzas que se miden, porque la batalla de las Termópilas fue una batalla, formaba parte de una guerra. La historia del arte de la guerra es la de cómo los débiles pueden eventualmente vencer a los fuertes. De todos modos, los procesos de transformación de la cuestión de la guerra en el siglo XX tienen su profusa bibliografía. Lo que trataría de decir es que *lo que no fue una guerra fue Malvinas*. La dictadura no emprendió seriamente la guerra. Es decir, fueron y ocuparon las islas, según se ha dicho, con las armas descargadas para no

herir a ningún inglés, y esperaban que no ocurriera lo que ocurrió. La finalidad que tenían no era ir al enfrentamiento sino simular una guerra como herramienta de perpetuación en el poder, aunque eso ocurrió muchas veces en la historia. Pero en el caso de la dictadura está muy ligado con el problema del conocimiento. Es otro problema que tenemos, la idea de que el conocimiento parece ser una cosa buena, ideal, que nos hace felices, o mejores personas, que forma parte de esa estructura de la promesa. El conocimiento, todo el conocimiento, filosófico, literario, universitario, en la vida moderna está ligado a la guerra. Eso no lo podemos pensar en Argentina. Entonces no podemos hacer la guerra. Ese mismo poder gobernante que destituye al conocimiento no tiene ninguna relación seria con la posibilidad de la guerra, porque la guerra moderna es una guerra vinculada con el conocimiento, con la economía, con la técnica; no es el pretexto para un relato épico, un capítulo de la literatura épica como creen algunos, y como en ese momento terminó ocurriendo. Terminó siendo un acontecimiento literario en el peor sentido, espectacular, por el modo en que se manipularon los medios. Eso fue lo único que pudieron hacer bien, engañar a toda la población, que quería ser engañada, con una serie de relatos. Es decir, en Argentina se hace muy bien literatura. Eso funciona extraordinariamente. Y la dictadura también lo hizo. Pero no hizo la guerra, eso no era una guerra. Si hubiera que argumentar algo, entonces, es que la que no fue una guerra fue la de Malvinas. Por supuesto, eso no quiere decir desconocer la tragedia de los soldados y de

los muertos. Ni que existieron algunas batallas, con actos puntuales de heroísmo incluidos. Pero creo que si uno tuviera que hacer un desprendimiento crítico de eso, sería más interesante pensarla como un capítulo de la represión y de la *autodestrucción* social que produjo la dictadura, que así como sustrajo niños y desapareció personas, mandó soldados a la guerra. Todo eso lo hizo bajo una misma lógica de autodestrucción. Donde la meta alegada no era realizable con los recursos propuestos. De esa manera no se puede reprimir un movimiento revolucionario. Lo que garantizás es que no se olvide ese movimiento revolucionario en los próximos milenios. La dictadura produjo a las Madres de Plaza de Mayo. Algo que suele ser olvidado es que las Madres no aparecieron quince años después, sino que aparecieron inmediatamente. Ése es un dato que no es tenido en cuenta. La problemática de la *Shoá* no apareció durante el exterminio, sino mucho después. Entre nosotros el tema de los derechos humanos y de la memoria fue concomitante con el genocidio. Es un fenómeno increíble, que no pasó en ninguna otra parte. Es decir, los exterminadores respetaban –relativamente– a las Madres. Las respetaban, porque desaparecieron algunas, cuando podrían haber hecho cualquier cosa. No lo hicieron. Entonces se generó toda esa trama, los medios de comunicación internacionales, ese grupo de heroínas. Eso no les quita ningún mérito. Ellas mismas lo advirtieron; en sus relatos, sus biografías, reconocen esto lo comprenden de manera precisa. Hay ahí todo un conjunto de acontecimientos que hay que resignificar en rela-

ción con las descripciones habituales. El otro problema, después, es que se impone traducir los acontecimientos recientes a términos jurídicos. Entonces la guerra de Malvinas fue una guerra, el oponente vino y hubo acontecimiento de guerra. Pero hubo quienes no se tomaron en serio la guerra, sobre todo la institución en su cúpula y los comandos. Por eso el Informe Rattenbach los juzga y condena, porque generar las condiciones de posibilidad de una guerra, desencadenar una guerra y no estar a la altura de las circunstancias es, en los códigos del arte de la guerra, una de las peores faltas. La falta no es ser derrotado, la falta es el motivo de la derrota; si sos derrotado por lo que ocurrió acá, es decir no tomarlo seriamente y actuar de manera disparatada. También hubo acontecimientos de esa naturaleza en el campo del movimiento político-militar revolucionario, de negligencia, de desinterés por las bajas, instrumentalidad criminal respecto de la propia tropa. Estos fenómenos no son ajenos a algunas formas modernas de la guerra, pero aquí han prevalecido.

-Con respecto a la pregunta anterior, vos respondiste respecto de cómo el ejército y las cabezas de los movimientos revolucionarios encararon la situación. Algo que nos llamaba la atención acerca de Malvinas es la brecha que se abre entre nuestras representaciones más habituales y cómo lo vivieron y lo viven los combatientes del interior del país. Aparece ahí una necesidad de repensar la patria que quizá no fue visualizada en las representaciones habituales sobre los

combatientes. Es algo un poco provocativo, que genera mucho resquemor y que lo notamos a propósito de la película *Locos de la bandera*. El problema que observamos es que en más de una ocasión, cuando se abre la discusión en términos de figuras subjetivas, lejos de asumirla en esos términos, se la desplaza y ubica rápidamente alrededor de cómo actuaron las cúpulas. Observamos en este punto que la operación fundamental de los '80 fue llamar "chicos de la guerra" a los soldados y, al mismo tiempo, transformar a los militantes revolucionarios en los "chicos de la noche de los lápices". Una banalización de la lucha y de las opciones subjetivas que se tomaron en determinado momento.

-Porque lo que se intentó, y ahí viene mi desinterés esencial por ese momento, es esa idea republicana, una república inocua, pacifista, formal, normativista, donde el juego de esas pautas basta a ese movimiento colectivo. Hay un problema con la cuestión de restituir a esos sujetos patriotas, porque ¿cómo se los puede reconocer?, ¿quién los puede reconocer y desde dónde?, ese es el problema que se plantea. En un colectivo consistente o con algún grado de integración o de asociación, el discurso patriótico está articulado con el colectivo. En nosotros opera como otro sujeto vocacional que lleva adelante algo que el colectivo no realiza. *Al final es como si el correntino patriótico fuera como el médico del hospital o como el ayudante ad honorem*. Yo lo colocaría en ese terreno. Porque el uso de derecha de eso es nefasto. En este sentido es un sujeto calificado, vocacional y víctima de ese

estado de disgregación. Estoy intentando ponerlo en el mismo plano que el médico ideal y el ayudante *ad honorem*, no es ni peor ni mejor uno que otro, todos ellos son náufragos, son Robinson Crusoe, que construyen su pequeño palacio con restos. Es el modo que tenemos de vivir en este país: creyendo en algún relato. El nuestro es otro, un relato del desarraigo, de lo contestatario, de lo crítico, que también en su momento histórico tuvo su inscripción en un colectivo. Es un acto vocacional, solitario, aunque sea en grupos.

IV. Diálogos

-A propósito de la intervención de Del Barco en la Revista *La intemperie*, sobre el problema de cómo discutir y dar tratamiento a dicha intervención, vos criticás en tu último texto a quienes, desde el imaginario del sujeto republicano, asumen la palabra sobre el pasado reciente sólo como "historiadores", desentendiéndose de los propios compromisos con ese pasado; decís en el texto que "no se puede hablar de esos episodios como si se tratara de la batalla de las Termópilas". Ahí aparece lo que para nosotros, generacionalmente, es un problema, por no haber estado o no haber participado de esos episodios. Hay una figura que vos usás y que nosotros pusimos muy entre comillas que es la de una "conversación desesperada". Hablar del pasado reciente tendría que ver con cierta sensibilidad y cierto deseo de participar de esa conversación. Y cuando Del Barco escribe lo que escribe hay que entenderlo en el marco de una "conver-

sación desesperada" con los que quedaron en el camino, con los que están ahora presentes, con los que están por venir. Ahora bien, si por un lado están quienes hacen ese uso historiográfico, quienes a pesar de haber participado en los episodios del pasado se colocan por fuera totalmente, y dicen "lo que hay que hacer es un análisis objetivo, documental, de ese pasado", por el otro están aquellos que, por haber participado, sienten que su palabra está más autorizada. En ese sentido, nuestro problema es: ¿cómo puede participar de esa conversación desesperada alguien que tiene 20, 25, hasta 30 años, cuando no fue atravesado por esas intensidades políticas?

-La pregunta es crucial porque parece que el debate se remite a las nuevas tensiones. Uno no está sólo juzgando el pasado sino que está también en el terreno de la transmisión. Me parece que lo que se juega en la conversación es el debate sobre la actualidad. Porque la preocupación es sobre la construcción de la política contemporánea. Allí estaría lo que tenemos para decir las generaciones mayores a las generaciones más jóvenes sobre la contemporaneidad. Eso es lo que está en discusión. Es una discusión que queda obturada también, porque se la vuelve pseudo-historiográfica. Y eso también tiene que ver con la problemática de los relatos espectaculares de la historia, periodísticos. La historia se nos hace allí disponible en los modos de la representación, y esa disponibilidad se imagina como efectiva. Tiene que ver con fenómenos posmodernos, si quieren usar ese térmi-

no, de indistinción de las épocas, de los tiempos. Como si uno pudiera representarse cualquier momento histórico como equivalente a cualquier otro. Y eso opera también en esta discusión, la indistinción entre una discusión político cultural contemporánea y ese registro. Éste es un aspecto de la cuestión. El otro aspecto es el tópico para mi *leitmotiv* del carácter de nuestro colectivo: *la imposibilidad de establecer puntos de reparo*.

Volvemos a este tema que habíamos tocado varias veces. La idea de la institución, de una institución no establecida, en construcción permanente. Así actuamos colectivamente. Entonces algo que ocurrió hace tanto tiempo en realidad a ustedes no tendría que preocuparles para nada. Porque el colectivo se constituye en la temporalidad. Hay un pasado que no me *afecta*. Pero acá no es así. Además hay un fenómeno global que está prendiendo en ese sentido. Hay un sujeto que dice: "devuélvanos toda la plata". Es decir, la plata, literalmente, que se llevaron de América. Hay toda una cantidad de fenómenos jurídicos, institucionales y políticos que tienen que ver con el modo de concebir el pasado y el colectivo, que están aconteciendo. El modelo contemporáneo es el del tribunal en el sentido jurídico, que puede dar cuenta de la historia, de la guerra; hay un relato que se está construyendo en esa dirección. Nosotros tendríamos nuestra propia versión de ese relato. Lo que les ocurre a las generaciones de hoy es que se ven ante la coacción de tener que dilucidar, o establecer, una formulación de su posición frente a estas cuestiones para poder situarse en la actualidad.

En realidad a mi generación le ocurría lo

mismo con el *peronismo*. Tenías que definirte respecto de eso porque si no, no podías ni abrir la boca. Ahí hay un punto que a mí también me parece que hay que tomar. Ésta es una sociedad que produce una profunda transformación con el peronismo. ¿Cómo hay que entender el peronismo? El peronismo fue la versión argentina de la democracia, del Estado de bienestar, que integró a una gran parte de la población a una vida más moderna, distribuyendo derechos. Eso, en esta sociedad, fue objeto de una restauración. Lo que se intentó hacer fue anular ese proceso histórico e ir a no sé dónde. Los sectores dominantes de la Argentina borrarón el destino de esta sociedad. ¿Qué era lo que pretendían? Porque es ésa la pregunta que hay que hacerse. ¿Cuál era el proyecto de la "revolución libertadora"? ¿Cuál es el proyecto de una sociedad moderna al destituir ese cambio que se produjo? Porque podría haberse divergido en lo que se quisiera, pero de ahí a pretender suprimirlo... *Ahí ya está inscripto el acontecimiento de la desaparición*. Prohibir la mención de los nombres propios... En ese sentido es ineludible la revisión de ese pasado: cómo se hablaba, los bombardeos a la Plaza de Mayo, etc. Ineludiblemente esa revisión también hay que hacerla, porque ha habido un crimen colectivo. Los años de la revolución libertadora, y que fueron generadores de movimientos revolucionarios tales como los que ocurrieron acá, tienen que ver con ese intento colectivo de destituir, de desaparecer, de negar, a la otra parte de la sociedad. Y esto no se manifestó explícitamente como una guerra civil. Lo fue subrepticamente, pero no asumió una manifestación política explícita. Lo otro era el *mal absoluto*, había que anular-

lo.

Entonces esa fue la base de lo que nos constituyó en los '70. Pero sigue estando vigente. Hoy la oposición, o ese republicanismo que opera en la Argentina, retoma la tradición de la eliminación del otro. Hay síntomas muy preocupantes respecto de la vida colectiva argentina. Por ejemplo, que no se le pueda reconocer a este momento político lo que ha hecho en el terreno de los derechos humanos. Que no se pueda compartir como algo en común. Toda esa configuración tendría que haber determinado un punto de reparo, la base que después no se discuta. La cuestión es que hay que estar discutiendo todo para llegar a algún acuerdo permanentemente. Hay un muy breve texto que escribí y salió en *Página 12* -y después en un libro-, respecto del que no tenía ninguna expectativa más que la de una intervención circunstancial, que se convirtió en una referencia sobre este problema porque tocaba un punto que estaba obturado en los debates. Hablar de un pasado traumático es definir qué cosa es la mínima que hay que acordar. La mínima. Pero eso no se puede acordar. No se puede acordar porque todos los negacionistas, cómplices, etc., son considerados interlocutores válidos como cualquier otro.

-En buena medida, una de las cosas que nosotros veíamos, de las conversaciones de *Confines* en torno de estas cuestiones, es que efectivamente los '70 son una materia de discusión muy viva, muy intensa, para decirlo así, entre ustedes. Y cada vez que las nuevas generaciones queremos hacer una crítica sobre los '70, en un país donde no hay un acuerdo mínimo

sobre esto, la intervención corre el peligro de ser acusada de negacionista o extemporánea.

-Es un problema, porque la salida de esa cuestión, para una generación actual, sería un juicio histórico-político de ese momento, *no moral*. Porque no puede haber un juicio moral: "estuvieron bien, no estuvieron bien". Aconteció, tuvo sus contradicciones, sus aciertos y sus errores. Para alguien de la generación actual creo que se trata de formular un discurso desprendiéndose de esa dimensión moral. Yo no tengo que tener un juicio moral sobre los '70 para ver ahora si voy a tirar una piedra, porque es el modo en el que se está dando esta discusión, utilizada por la derecha para confrontar con los movimientos sociales. Ahí hay una dinámica de ese debate que está muy clara. Esa operación, lo que no ha logrado desmentir, y me parece que hay que señalarlo, es que aquello fue lo necesario para vivir mejor. Una cosa así muy modesta que tiene que ver también con circunstancias mínimas. Eso fue el peronismo, que la gente viviera un poco mejor y que hubiera mayores posibilidades de una convivencia. El discurso de Kirchner traía un poco eso; el país normal, ese tipo de categorías, que ahora ya han quedado olvidadas. Porque como hay crecimiento, entonces volvió la Argentina potencia. Hay una deriva delirante de esta sociedad, es una deriva colectiva delirante. Los países pueden tener derivas colectivas delirantes.

El tema de la "memoria completa", digamos el no-logro de la destitución de esa posición, no es visualizado como un problema. Entonces me parece que existe la

posibilidad de bregar en ese sentido. Esa es una posibilidad política. Acá lo que hay que conseguir es eso, ver *qué cosa no vamos a discutir*. ¿Hay algo que no discutamos? Los signos de que eso se va complicando son muy preocupantes. Creo que la actual discusión política de campaña es totalmente preocupante al respecto. Es un momento muy regresivo. Y existe el riesgo cierto de que, en la Argentina, la historia reciente, o la dictadura se convierta en algo que pueda ser defendido de maneras más o menos directas. El síntoma Blumberg, el evento Blumberg significó eso. Aquí llegamos también a ese punto en donde habíamos dado comienzo a la conversación: ¿qué es posible escribir o decir ante una realidad tan complicada, donde es tan difícil establecer una conversación? Y ahí uno se encuentra con la escritura estoica. La escritura de un mundo que sobrepasa las fuerzas humanas. Un mundo sublime. Me parece que la escritura asume ese tipo de compromiso.

-Pensando en cómo intervenir en esta conversación, a veces tenemos la tentación de olvidar los '70 y volver a la tradición de unas escrituras previas a ese drama. Volver a Murena, por ejemplo, o volver a Martínez Estrada, para pensar en los invariantes, en esas ideas que nos colocan entre lo actual y lo inactual. En esta ocasión nos decidimos por Murena y elegimos la siguiente cita para ponerla en relación también con tu último texto: "[en América] no se ha logrado formar comunidades, sino sólo conglomerados, bancos coralíferos de hombres. En estos conglomerados de criaturas sin nada espiritual en común, la inseguridad pro-

funda, la conciencia anormalmente aguda de la precariedad, son corrosivos que suscitan todo un sistema ético negativo –visible o pronto a aflorar en cualquier momento- cuyos atributos son la avidez desmesurada, la ostentación, las diferencias sociales vertiginosas, el falso refinamiento, la barbarie, el abuso, la ironía, la pasividad, la desconfianza". La cuestión entonces es: ¿cómo volver a formular la pregunta por la justicia en un territorio donde no hay comunidad?

-El modo que tenían nuestros autores de la tradición argentina para trabajar esa pregunta era preguntándose por la comunidad ausente. Sobre el modo como acontece esa comunidad ausente entre nosotros. Es decir, sobre las condiciones de posibilidad de una pregunta por la justicia. Éste para mí es un tema central y no es un tema que uno lo encuentre en la bibliografía. No hay un libro que hable de eso en nosotros, salvo los que han escrito nuestros autores; pero hay que releerlos y no como piezas de museo. El tema es cómo discutir la cuestión: Martínez Estrada, Borges, Murena, etc. Tampoco son tantos. Pero ellos se encontraron con problemas similares y asumieron la cuestión de la escritura y de la crítica de maneras análogas, más allá de sus aciertos y errores. La cuestión no es el balance completo de todos los aciertos y todos los errores. Hay determinados aciertos que son de suficiente relevancia. Creo que Murena es un autor que hay que estudiar en la facultad. Pero se lo coloca en un lugar de marginalidad, de exclusión.

Lo que nosotros producimos como conocimiento por nosotros mismos no es for-

mulado como conocimiento. Ahí hay una decisión político-cultural. Es decir, en África y en Asia no admitirían que lo suyo es "folclore" y *no* sociología, filosofía, conocimiento. El lugar fácil es atribuirse-lo al imperialismo: "el imperialismo nos coloca en el lugar folclórico de la biblioteca". Pero nosotros tenemos una discusión interna y lo que predomina es aceptar ese lugar, que es muy cómodo y adecuado para ir y venir, para tener una biografía sustentable, articulada con el exterior, desde un lugar no sustentable.

Y cuando alguien no hace eso es inaudible. Por ejemplo *Retórica y locura* de Horacio González es un libro que les dice a los europeos: "nosotros tenemos un pensamiento como ustedes, miren todo lo que tenemos". Eso es inaudible. No se discute. Porque ojalá hubiera una audibilidad y una polémica. El desprecio que hay ahí es de una potencia muy destructiva. Ahí es donde se desenvuelven esas fuerzas de elusión, que están en todos nosotros. Todos tenemos que ver cómo sostenernos en esa violencia, en ese rechazo, ese odio, ese desprecio. Son formas de supervivencia, *nadie está en el lugar adecuado*. Es un problema político: cómo desprenderse de ese aspecto faccioso y cómo discutir la institución. Incluso en la lucha política y de la confrontación de ideas. Llevar la discusión sobre la institución.

No hay posibilidad de pensar cómo definir una proyección profesional o cognitiva, si no es sobre una base material consistente. Eso es lo que está ausente en esta sociedad. Venimos de una crisis que se está olvidando. Sólo hay algunas figuras retóricas que remiten recurrentemente a una situación estructural de crisis. Como

ya dijimos a propósito de la escritura. Habría que valorar quizás el "cuidado de sí" en el sentido de hacer posible una conversación. Una conclusión bastante foucaultiana, por cierto.