

CONVERSACIONES 2

MÓNICA
CRAGNOLINI

Una conversación no es exactamente una entrevista. Se trata ante todo de un modo de ser con los otros, un modo de convivir. Es fruto de un encuentro, pero también de una apuesta. Nuestra apuesta en la inscripción de unos nombres concretos, de unos interlocutores concretos, es la de la posibilidad de construir lazos de escritura y de pensamiento que nos permitan trazar un pequeño mapa. Excusas, quizás, para la construcción de nuestra gramática balbuceante, que busca pasiones comunes en las huellas de esas voces cercanas de quienes han sido nuestros profesores y nuestras lecturas.

Las páginas que siguen son fruto de dos encuentros con Mónica Cragolini, profesora de la carrera de Filosofía de la UBA, a quien agradecemos profundamente su hospitalidad. Siguiendo de cerca su producción filosófica, encontramos las huellas de un pensamiento que es fruto, a la vez, de un estrecho vínculo con la literatura y la historia de la cultura que hizo posible un espacio de libertad y experimentación, no exento de pequeñas batallas, a veces micrológicas, con el modo de producir propio de la academia. Batallas que se ocultan bajo la coraza camaleónica de quien tiene la certeza de que uno no escapa a la institucionalidad, que no hay un afuera, y que por lo tanto la batalla siempre es un modo de estar dentro, un modo de oscilar, de tensar el pensamiento entre los extremos que propone la burocracia de las cosas.

Quizás por ello encontremos aquí, con la misma intensidad, el vocabulario de la guerra y de la amistad. De lo que se trata es de sostener, en medio de la batalla, aún la constelación de la amistad, del duelo imposible, de la melancolía, es decir, la crítica radical a todo pensamiento del cálculo, y la necesidad de mantener en el ojo de la tormenta el espaciado de la demora y del cuidado del otro. Espíritu trágico de quien sabe que justamente en los intersticios de un hacer sin esperanza se configuran los destellos de las pasiones alegres.

I. El saber, la formación y la guerra

El río sin orillas: **Nos gustaría comenzar con algunas imágenes de tu formación: tus primeras clases, los profesores que más recordás, cómo fue tu ingreso en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA.**

Mónica Cragolini: La primera clase que presencié como alumna de la facultad fue la de Introducción a la Filosofía y Carpio era el profesor. Recuerdo que quedé totalmente fascinada con Carpio como profesor y hoy puedo decir que fue uno de los mejores docentes que tuve en la facultad. Ustedes han leído su libro, era un profesor sumamente didáctico, sumamente organizado y sus clases estaban muy bien articuladas, pero además, estaban constantemente referidas a otras problemáticas. Es decir, no se quedaba en el autor sino que construía constantemente otros lazos. Era un hombre de una gran cultura. Tenía, más allá de lo filosófico, muchos intereses artísticos y literarios. No sé si saben que escribió poemas, su esposa los publicó hace dos o tres años. Él nunca los quiso publicar, y ella publicó una selección de poemas que van desde los años 40 hasta el final de su vida. No operaba ni trabajaba como el filósofo especializado de hoy en día. Si bien era un heideggeriano, no se dedicaba exclusivamente a Heidegger. Ahora bien, desde el punto de vista de la relación *docente-alumno* era una figura de mucha autoridad y el vínculo era sumamente distante. Yo no entré en una relación más cercana con él sino hasta el final de mi carrera. En el último final que di, que fue el de Gnoseología, Carpio estaba en la mesa porque en esa época trabajaba con Walton, y me pregun-

tó qué iba a hacer una vez graduada, y me propuso trabajar en el Curso de Ingreso. Cuando entré a la facultad, en 1977, tenías que rendir tres materias y una cuarta que era Comprensión de textos. Tiempo después se pusieron los cursos de ingreso y a mí me convocaron para trabajar en el de Psicología, que era terrible porque había muy poco cupo –había gente que era la séptima vez que se presentaba a rendir el examen–. Luego de esa experiencia Carpio me dijo que iba a haber un *concurso de selección interna* para el Departamento de Filosofía. En esos años los concursos estaban en suspenso, como ahora, ¿no?, y me sugirió que me presentara. Como había que poner áreas, no materias, me llamaron de la cátedra de Filosofía Antigua, y estuve trabajando un año allí con Olivieri. Después Carpio me pidió para su cátedra y empecé a trabajar en Introducción a la Filosofía. Cuatro o cinco años después empecé a dar Metafísica. Carpio era un maravilloso docente, pero también ponía mucha distancia.

-¿Incluso después de que empezaste a trabajar con él?

-No, en realidad él tenía un prejuicio, o no sé, pero para él una cosa era el alumno y otra el colega. Cuando uno se recibía y formaba parte de su cátedra el trato era totalmente diferente, ahí ya eras colega. Era otra época, todos los profesores tenían una relación distante con nosotros, no es como ahora que hay un trato más cercano.

-¿Te recibiste y empezaste el doctorado?

-Cuando empecé a trabajar como docente estuve esperando que se abriera el docto-

rado. En esa época estaba cerrado, entonces yo me recibí de profesora y luego hice la licenciatura. El doctorado se reabrió recién en el año 89 y yo ahí decidí presentarme con dos directores: Carpio y Maliandi, porque los temas que yo trabajaba abarcaban tanto la *metafísica* como la *ética*. Con Maliandi venía trabajando desde que me recibí en el *Centro de Investigaciones Éticas* que él mismo había creado, si no recuerdo mal, en el 83. Había invitado a muchos de sus alumnos a intervenir ahí. Y era un espacio de formación muy importante desde el punto de vista de la cuestión de la discusión, de la argumentación, porque Maliandi es como el paladín de la argumentación. Ése fue un espacio de formación que no tuvimos durante la carrera porque no había mucho diálogo entre docentes y alumnos, y nosotros teníamos una actitud más pasiva. No tuvimos algo que la gente joven tiene ahora, que es la posibilidad de discutir más y mejor. Esa práctica se la tengo que agradecer al *Centro de Investigaciones Éticas* y después a la *Asociación Argentina de Investigaciones Éticas*, porque fueron ámbitos de mucho aprendizaje. Con Maliandi discutía mucho, porque él era el defensor de la razón, de la modernidad, y yo era la oveja descarriada que se dedicaba a Nietzsche.

-¿Y Carpio no era un defensor de la razón moderna?

-No, Carpio no. En primer lugar, porque era un heideggeriano, es decir que ya estaba en quiebre con la filosofía moderna. En segundo lugar, como ya dijimos, era una persona que tenía esa sensibilidad

para más cosas que la filosofía, sensibilidad que lo abría a otros caminos. Alguien me preguntó el otro día: "¿pero vos hiciste la tesis sobre Nietzsche con Carpio? Si Carpio no trata Nietzsche en su libro...". Pero él decía que no lo ponía como capítulo en su libro porque no llegaba a capturararlo para armar algo a nivel introductorio. Pero no era porque no le interesara o lo considerara un filósofo menor. En cambio Maliandi, no es que considere a Nietzsche un filósofo menor, pero sí coloca el irracionalismo de ese lado y la razón de este lado. Ese antagonismo con Maliandi fue para mí muy importante, porque era discutir con el que estaba en la vereda opuesta, y eso fue muy valioso.

-¿Es cierto que tuviste que estudiar las obras de Habermas y Apel?

-En ese momento en CONICET la comisión evaluadora era muy analítica, y entonces había que presentarse con temas más o menos "aceptables". Y Maliandi me convenció de presentarme, no con Nietzsche, sino con un tema ético. Entonces yo hice como una *doble vida* durante mucho tiempo. Por un lado, trabajaba en CONICET y tenía como tema de investigación la *fundamentación de las normas morales*. Leía a los pensadores de la Escuela de Frankfurt, a Habermas, Apel, etc. Por otro lado, seguía haciendo mi tesis sobre Nietzsche pero eso no tenía que aparecer como tema de investigación. Todavía me sigo preguntando por qué a nadie le pareció raro que, de repente, con ese tema de investigación, apareciera una tesis sobre el nihilismo en Nietzsche. En realidad, el tránsito por ese ámbito, que no hubiera

podido abordarlo sola, fue muy valioso para mí, porque en lugar de dedicarme exclusivamente al pensamiento de Nietzsche, tuve que dedicarme a otros temas a los que, por mi propio deseo, no me hubiera dedicado. Fue una doble vida muy fructífera.

-Y tu libro sobre Ricoeur ¿cómo entra en este ámbito de formación?

-Es posterior a mi tesis de Licenciatura. En ese momento estaba cursando un seminario de doctorado con Walton y había escrito una monografía de sesenta y pico de páginas, y alguien que la vio me dijo que entraría bien para la colección de Ricardo Álvarez en *Almagesto*. Me propusieron armarla como libro y dársela a la editorial. En cambio, mi tesis de Licenciatura la había hecho con Piccione sobre Nietzsche. Piccione fue un profesor bastante ágrafo, porque tenía pocos artículos publicados, pero era quien daba Antropología Filosófica, y realmente, fíjense, en la época de la dictadura, él daba Marx, daba Nietzsche. Creo que una vez durante medio año dio Marx. Hoy en día no se ve tanto Marx como se veía en esa época.

-No se ve casi nada de Marx...

-En esa época teníamos todas materias anuales y recuerdo un programa en el que la mitad del año se vio Marx. A través de él vi Nietzsche y con él hice la tesis de Licenciatura. Lamentablemente publicó muy poco; tiene un artículo sobre Nietzsche, sobre el tema del eterno retorno, otro sobre Heidegger, y después publicó en el año 83 un libro sobre Zaratustra,

que se lo pagó de su bolsillo porque no conseguía quien se lo publicara. Lo último que supe de él es que se había retirado a una cabaña que tenía en Pinamar, que se llamaba Holzwege, y que estaba traduciendo el Zaratustra. Pero hace mucho tiempo que no sé nada de él. En un momento dado me empezaron a volver las cartas. Era una persona valiosísima para el tema nietzscheano pero que escribía poco. Es cierto que había algo propio de la formación docente de esa época y es que no se escribía tanto. Obviamente, tanto como ahora no, pero tampoco era costumbre escribir apenas uno se recibía. En esa época había más tradición oral y la gente escribía mucho menos. Lo mismo las ponencias en congresos: era impensable en esa época que un estudiante presentara ponencias. Se le daba más tiempo a la formación, todo se demoraba más. Ahora todo se aceleró: en la carrera hay que ir haciendo carrera.

-Tal vez lo que sucede ahora con las exigencias de la profesionalización es que se escribe mucho pero nadie lee nada del otro. Hay una urgencia que hace imposible profundizar contrapuntos, pensar en común.

-En la filosofía argentina, al menos lo que yo percibo de la vida académica de Puán, es que entre nosotros *no nos leemos*. Yo leo a algunos colegas de quienes admiro cómo escriben. Pero, en general, entiendo que nadie lee a nadie. A veces me preguntan si tengo algo escrito sobre tal tema, y resulta que tengo un libro sobre ese tema. Es como si hubiera un gran desconocimiento, y casi un *desprecio* por la escritura

ra del otro, una tradición de no leernos entre nosotros, que debe andar por el lado de la pregunta respecto de si hay o no hay filosofía en Argentina. Parece que hay una decisión previa tomada: no hay, entonces no leo a ninguno de mis colegas.

-La pasión del desprecio parece central para entender ciertas prácticas. Recién nos comentabas de la distancia entre docentes y estudiantes y cómo esa distancia se sostenía, por un lado, en el saber del profesor, pero también en una cierta autoridad que parecía incuestionable. ¿Cómo juega el desprecio en esa relación?

-Creo que hoy en día el profesor ha dejado de tener ese lugar incuestionable. Es más, me parece que hay una importante deconstrucción del concepto de *autoridad*. Soy docente en la facultad hace 25 años y la relación que yo tenía con los alumnos en mis primeros años era totalmente diferente a la que tengo ahora. Todo lo que atravesamos en estos 25 años llevó, por un lado, a una deconstrucción fuerte del concepto de autoridad, que es buenisima en el sentido de que ya los alumnos no se sientan pasivamente, como en mi época en la que nadie cuestionaba nada, a escuchar lo que les dicen. Pero, por otro lado, ese mismo movimiento llevó a la deconstrucción de algo que, para Gadamer, estaría relacionado con la autoridad –y algo de razón tiene–, y es el hecho del *respeto hacia el saber del otro*. Me parece que eso, por lo que veo en la facultad, está totalmente cuestionado; ya no se escucha la voz del docente como si fuera la palabra sagrada. Y eso tiene un aspecto bastante vicioso y negativo: muchos alumnos pare-

ce que quieren ponerte a prueba, como si te estuvieran canchereando, te preguntan para ver en qué momento decís algo incorrecto. Creo que la deconstrucción del concepto de autoridad llevó a no respetar lo que da el saber del otro, no en el sentido de tener un mayor conocimiento, sino en el sentido del tiempo dedicado. El tiempo dedicado a una disciplina supone un saber, una experiencia.

-Si en los 80 el vínculo no iba por el lado de la desautorización y el desprecio, ¿por dónde pasaba? ¿Cuál fue para vos el momento de quiebre?

-En principio, en esos años había muy pocos alumnos. Recuerdo que la primera vez que dicté Problemas Especiales de Metafísica tuve durante todo el año un solo alumno en el práctico. Era una relación muy personal. En algunos casos, no llegaba a tener más de quince alumnos en un práctico, lo cual permitía una relación más profunda en términos de conocimiento. Si tengo que señalar un momento crítico en Argentina, lo ubicaría en los años noventa. Ahí se disolvió todo. Me parece que el constante derroche de supuesto liberalismo que propuso el menemato tuvo efectos terribles. Creo que todo lo terrible después de la dictadura pasó en esos diez años. La suspensión de todo lo que tiene que ver con los *derechos humanos*, las privatizaciones de las empresas nacionales, ha sido terrible. Recién ahora se está tratando de recuperar todo el mal que se hizo en esa época. Por eso creo que lo que pasó en el 2001, que ha sido muy criticado en muchas direcciones, para mí fue como un despertar, como un preguntarse ¿qué

estuvimos haciendo durante todo este tiempo, que estábamos todos tan cómodos creyendonos que éramos del primer mundo? Y ahí se generaron esos movimientos, que muchos han criticado, porque es verdad que las asambleas duraron muy poco. Sin embargo creo que ahí hay un valor. Se hizo política en términos de acontecimiento, de un cruce de fuerzas del momento. También es cierto que se critica lo que aconteció porque salieron a la calle los ahorristas que sintieron sus bolsillos tocados. Eso es cierto, pero hubo una suerte de movimiento, de efervescencia donde todos estábamos metidos, porque salías a la calle y te llevaba. Como un flujo de una cierta idea de participación que en su momento tuvo un valor importante, al menos para despertarse del sueño menemista y darse cuenta de muchas cosas, que me parece que en lo que siguió después del 2001, si bien esos movimientos no tuvieron continuidad, sin embargo generaron espacios de pensamiento que hicieron que las cosas ya no fueran las mismas. Nos pusimos a pensar cuestiones que habían invertido durante más de diez años.

-Esto que decís nos permite vincularlo con algo que venimos pensando, si en los noventa empieza a forjarse una relación de nuevo tipo: la del *estudiante-consumidor* con el *docente-proveedor*. La demanda se impone cual si fuera un mercado. Incluso la valoración de las materias se plantea en términos de quien provee mejores servicios y no en términos de qué tradiciones es preciso estudiar.

-Es verdad. Sin embargo, ahora tengo la secreta esperanza de que algo se esté

transformando. Pero en esos años lo que se veía mucho era que pasaban los chicos del Centro de Estudiantes pidiendo que elijan delegados en los cursos y nadie quería participar. La gente empezaba a comunicarse más críticamente con el profesor en el momento en el que tenía el parcial y le habían puesto una nota que no le gustaba. La relación era, como muy bien dicen, de consumidores. Incluso en el uso de los términos: uno les tiene que devolver algo. A todo eso contribuyó el menemismo, a considerar que también la educación es un servicio en el que se intercambia y se paga algo. El docente debe proveer, y el alumno, recibir.

-Nosotros detectamos otro problema que se afianza en los noventa: la relación entre exigencia de profesionalización y resentimiento. La idea de carrera profesional genera una secuencia en la cual los estudiantes avanzados luchan, legítimamente, por ser docentes auxiliares, y éstos, a su vez, sueñan con pegar el gran salto al claustro docente. Hay graduados que se van y no se vinculan más con la carrera. Además, la cuestión de los becarios. Es una situación que ya se revela insostenible.

-Ahí hay dos cuestiones. Por un lado, está el tema que ustedes mencionaban de la cuestión docente: son pocos los docentes que hay en la facultad, a nivel de claustro de profesores titulares y adjuntos. En este sentido, dado las materias que hay, pareciera que se necesitan bastante más. Uno podría decir: ¿por qué no hay cátedras paralelas? Pero es cierto que hay una gran masa a nivel de auxiliares con los que ocu-

rre un proceso similar al que se está generando en este momento en CONICET. En CONICET hay una gran masa de becarios por esta política abierta de investigación, que tuvo el gobierno de Kirchner y que es muy laudable, pero que va a provocar algo similar a lo que provoca en la facultad la gran cantidad de ayudantes. En este momento en CONICET hay una masa de becarios que lógicamente quieren aspirar a ser investigadores de carrera, entonces, esa medida de coyuntura que se tomó para que los jóvenes tengan la posibilidad de estudiar, en algún momento va a hacer eclosión, al menos si la política científica no se abre también hacia el investigador, tal como sería deseable.

-¿Pero no te parece que hay una especie de guerra civil larvada, una lucha de todos contra todos por sobrevivir que ha generado gente muy calificada a la cual se le ha enseñado que el único lugar digno para hacer filosofía es dar clases en Puán o ser investigador de CONICET? Hay efectos subjetivos notables, gente que no sabe qué puede hacer con todos los antecedentes acumulados, que intuye que si la lógica persiste, no hay salida. ¿Cómo ves esos efectos en tu trabajo de formación, en tus becarios?

-Lamentablemente a mis becarios les tengo que decir algo que a mí misma me irrita y es que escriban, que publiquen, que se presenten en congresos, porque ésa es la lógica de la supervivencia en el mundo de la investigación. Uno se tiene que colocar en una actitud doble: sabe que eso no es lo deseable, pero es la estrategia de supervivencia. Constantemente les estoy diciendo

que escriban para publicar, que se fijen si la revista es *internacional* y preferentemente con *referato*. Todas las estrategias de supervivencia tienen que ver con amoldarse a los mecanismos de la guerra de todos contra todos: así, yo tengo cinco artículos y vos tenés tres, entonces, yo estoy por encima. Es impresionante: la gente está constantemente haciendo ese conteo respecto del otro. Pero ése es el único mecanismo de supervivencia para alguien que quiera vivir de la filosofía en este momento, porque no hay otra posibilidad.

-En un texto tuyo, *Azores fulminados por la altura*, decís que el pensamiento tiene que cuidarse de la estructura requerida por la academia, de ese pensar que “se hace costumbre”, que “se convierte en rito de papers y conferencias, en acomodamiento de palabras y expresiones a gustos de árbitros y comités de referato, en búsqueda de temas adecuados para intereses sociales de investigación y de presupuesto, [porque] también el pensamiento se mete en el corsé de la academia y de sus dictados y dictámenes”. ¿Cómo convive esto con la necesidad de formar para la guerra, de formar “soldados”?

-Respecto de la formación de soldados a la que hacíamos mención anteriormente, pienso las cuestiones ontológicas en términos de *entre*. En ese sentido, tal vez para otros el término sería *negociación*: cómo se negocia entre la vida académica y la vida del pensamiento. Yo lo pienso en términos de “entre”, uno está siempre entre una cosa y la otra y el error sería quedarse en el extremo. Tampoco es posible quedarse en el extremo. En términos

de Nietzsche, si uno está en el extremo está muerto. Entonces pensándolo en el marco de una *ontología de la oscilación*, me parece que es pensable, que, como diría Derrida, “hay que comer”. Hay ámbitos del pensamiento que no son ámbitos otros sino que son los mismos ámbitos que se transitan por caminos diferentes. Uno está siempre así en todos los ámbitos de la vida. El problema sería, como elección vital, quedarse en uno u otro. Porque los dos se convierten en un hábito. También es un hábito aislarse. Uno podría pensar que el tema de la producción de *papers*, etc., tiene que ver con una potencia de colocarse en carrera y de hacer filosofía. Y un poco a lo que yo me refiero es que esa potencia es ya una potencia del hábito, que ha perdido su valor de potencia como tal y se ha convertido en hábito, y me parece que frente a eso sí es necesario hacer un paréntesis, suspender la potencia, para darse cuenta qué cosas está haciendo uno en medio de todo eso. Que no quiere decir irse a la cueva y alejarse del mundo como Zaratustra, sino darse cuenta de qué significa eso.

-Este tipo de formación desde tu lugar puede ser una estrategia de protección: se impone formar soldados porque la batalla va a ser dura. Y quizás cualquiera que ocupe tu lugar debería tener ese mismo cuidado con la gente que forma en sus equipos. Pero el problema persiste, porque todo queda concentrado, material y simbólicamente en el CONICET y la UBA. Así se arma una escena en la que cualquier otro lugar para pensar y trabajar aparece como lugar degradado. Hay un cierto abandono de otros ámbitos de

la cultura para la filosofía. Es muy desoladora la convicción de que la única salida es armarse para la guerra.

-La pregunta es si los que nos dedicamos a la filosofía podemos insertarnos irrumpiendo en otro ámbito, o si tiene que haber una cierta cultura, una cierta educación, que permita esa apertura. Porque uno puede querer meterse en un ámbito donde no es bien recibido. En otros países es muy diferente la relación que hay entre la filosofía y otros ámbitos de la cultura. Para nosotros los ámbitos de la cultura están muy reducidos. No hay hábito de escuchar la palabra del filósofo como si fuera a decir algo interesante. En general cuando se escucha la palabra del filósofo se espera que diga pavadas. Hay dos o tres filósofos mediáticos pero operan en otro nivel. Quizás lo que tendríamos que pensar es cuáles son los mecanismos de inserción del filósofo como figura representativa dentro de la sociedad. Y esto antes de entrar con determinadas actividades que hagan visible al filósofo.

II. Los senderos que se bifurcan. En busca de la filosofía argentina

-Esta discusión acerca de la relación entre la filosofía y otros ámbitos culturales quizás nos sirva para introducir la cuestión del estatuto de la producción filosófica argentina. Si uno tiene que armar la serie de pensadores significativos, tiene que hacer un trabajo de arqueólogo y explorar si hay algo valioso, porque en algún lugar, la transmisión se quiebra. En la serie de la filosofía argentina, ¿qué textos para vos fueron importantes?

-Hay algo muy concreto respecto de ese punto: hace varios años vengo trabajando en la recepción de Nietzsche en Argentina. En ese trabajo me vi obligada a leer muchos textos de autores argentinos, no sólo de filosofía sino también de literatura. Entonces desde ese punto de vista los textos que yo señalaría estarían muy relacionados con eso que más he investigado. En ese contexto una figura fundamental es Carlos Astrada. No sólo ha sido heideggeriano, ha sido marxista, ha incursionado en temas de filosofía existencial, es una figura sumamente importante, y realmente se la desconoce en la facultad. El año pasado tenía una becaria que estaba trabajando sobre Astrada, y que tuvo que presentar su trabajo en las Jornadas de Adscriptos y Becarios, y la persona que la comentó le dijo que nunca había escuchado el nombre de Astrada durante toda la carrera. A mí me impresionó muchísimo.

-¿Y además de Astrada?

-En relación con Nietzsche, nosotros estuvimos trabajando más autores ensayísticos que filosóficos. Y uno también se pregunta cuáles son "filosóficos": es muy especial el panorama de la filosofía argentina. Evidentemente no tenemos ningún filósofo sistemático, y parece que el camino de la filosofía argentina transita más por el lado del *ensayo*. Porque después está lo estrictamente académico, que consiste más bien en la interpretación de un autor, etc. Pero me parece que el tránsito de la filosofía argentina va por lo ensayístico y bien cruzado con lo literario. Entonces ahí, en el proyecto, trabajamos Martínez Estrada, Lugones, poetas y auto-

res de literatura contemporáneos, Piglia, Macedonio Fernández, Saer, Borges. Yo diría: tal vez el filósofo nacional sea Borges, porque es el autor que ha estado más cercano a los temas filosóficos desde las perspectivas más múltiples.

-Al señalar a Borges como el "filósofo nacional" no podemos evitar hacer referencia a la compacta estructura de epígrafos borgeanos que enmarcan las secciones de tu libro *Nietzsche, camino y demora*. ¿Cómo pensaste, en el momento de su escritura, esa articulación en el libro? ¿Por qué esa presencia tan fuerte de Borges?

-También debería insistir con Macedonio Fernández, Juan L. Ortiz, pero quizás ninguno con tanta relevancia y el reconocimiento internacional que ha tenido Borges. En la tesis aparece tanto porque más allá de lo que dice explícitamente Borges sobre Nietzsche, que quizás no me agrade demasiado, me parece que es un pensador a la manera nietzscheana. El modo en que él piensa el carácter de lo ficcional es muy cercano a la idea de ficción en Nietzsche. Y en ese sentido ha atravesado muchas cuestiones, por ejemplo la cuestión del *nihilismo*. Esto está en un trabajo que presenté en unas Jornadas que se hicieron en el 93 sobre *Borges y la filosofía* en la Facultad de Filosofía y Letras, sobre cómo pensar la cuestión del nihilismo en el pensamiento de Borges. Y digo pensamiento a propósito porque me parece que su forma de concebir lo literario es una forma de hacer filosofía, de hecho se refiere a la metafísica como ficción. Entonces es un autor que ha hecho

filosofía argentina en el sentido de que ha pensado en términos filosóficos muchas cuestiones que nos atraviesan y que tienen que ver con temas propios de la así llamada *identidad nacional*. Además de escribir maravillosamente bien.

-Si en la Argentina la vena del pensamiento pasa más por la literatura y el ensayo que por la producción filosófica sistemática, quizás se pueda vincular nuestro trabajo con una práctica nietzscheana de la filosofía, cercana a la voluntad de arte.

-Claramente nosotros no tenemos y creo que no podemos tener *filosofías sistemáticas* como tuvieron lugar en Europa y en otras partes. Parece que nuestro modo de ser como argentinos transita por otros caminos. De hecho, lo que uno lee de literatura filosófica tiene que ver más con el ámbito de lo que se escribe en Sociales. Me refiero, sobre todo, a Horacio González, Nicolás Casullo, Eduardo Grüner -que sí está en nuestra facultad-, Alejandro Kaufman y todo el grupo de *Pensamiento de los Confines*. Me parece que transita más por ese lado, todas son personas que están más cerca de la literatura que de la filosofía académica, o más cerca de las ciencias sociales pero también pensadas literariamente. Creo que el ejemplo es Horacio González, que tiene esa capacidad de pensar lo que acontece cruzando ámbitos diferentes.

-Y sin embargo, en Puán hay un cierto desdén y desprecio respecto de esas producciones. En este punto nos queda mucho por aprender: por ejemplo, cómo desarrollar líneas de pensamiento donde

se trabaje mejor el cruce de lo filosófico con lo literario y lo social. La gente de *Confines* y *El ojo mocho* han hecho un trabajo invaluable para pensar desde ese lugar.

-Sí, hay una actitud de desprecio de la gente de Puán hacia Sociales que es impresionante. Es que hay una profesionalización donde lo académico, lo verdadero, lo genuinamente filosófico es lo que se hace en Puán y el resto no tiene ningún valor. Cuando hay que animarse a decir que, si uno se pone a leer, los que realmente están pensando lo que acontece están más en Sociales que en Puán. Hay, además, en el ámbito académico filosófico, una relación con lo literario y con la carrera de Letras de nuestra facultad de bastante desprecio también. Si se acude a lo literario es para poner un epígrafe o para dar un ejemplo que se reconceptualiza en virtud de lo filosófico. Respecto de lo literario, por ejemplo, a mis alumnos les pregunto: "¿leyeron *La montaña mágica* de Thomas Mann?". Y me dicen: "¿queéé?". El año pasado me pasó algo muy gracioso, y es que siempre les digo: "lean *El hombre sin atributos* de Musil", y una alumna me dijo: "pero profesora, usted siempre dice lo mismo". Y le digo: "¿y lo leíste?", "no". Tampoco se leen las Sagradas Escrituras. A veces digo tal cosa está en tal lugar del Antiguo Testamento y pregunto: "¿lo leyeron?", "no"; "¿leyeron *El Corán*?", "no". Se ha perdido el sentido de que si uno se va a dedicar a la filosofía tiene que leer de todo.

-Es que la idea de un tipo de especialista está haciendo estragos: el Heidegger del

**año 22 al 25, de las mañanas y burgués...
¿No es necesario volver a plantear qué significa pensar, en el sentido de qué es lo que nos fuerza a pensar, que siempre tiene que ver con alguna vibración del presente?**

-Sucede que esta tendencia tiene relación con lo que comentaban antes de la cuestión de la especialización. Se verifica que uno es filósofo si se sabe acotar el texto, encontrar los argumentos, señalar las críticas y ahí hay un resultado. Es una idea de que la filosofía tiene que dar resultados o logros, y no plantear problemas, o que si plantea problemas, éstos deben ser resueltos de determinada manera y darnos una satisfacción. Y ahí se toca con lo que decíamos del consumidor, o del usuario de filosofía. Me tengo que quedar satisfecho de que este tema está acotado y respondido, cuando parece que la filosofía es totalmente lo contrario, es decir, el replanteamiento continuo, la problematización continua. Si uno tiene que huir de algo es del cierre.

-La idea de que la filosofía está más cerca del ensayo y la literatura que de otras prácticas supone una decisión respecto de lo que la filosofía es para vos como tarea del pensamiento. En *Moradas Nietzscheanas* hacés referencia a la cuestión del ensayo, justamente a propósito de Musil.

-Siempre me interesó mucho cómo piensa Musil lo que llama el *ensayismo*. Me parece que su obra literaria, su anti-novela es una obra de ensayismo. El tomo IV de la edición española de *El hombre sin atributos* para mí es un libro de cabecera. Lo

estoy leyendo constantemente. Las conversaciones entre Ulrich y Agathe, su hermana, son increíbles, de una sutileza psicológica impresionante. Entonces me parece que ahí hay un lugar en el que se ha pensado una forma de hacer pensamiento que está muy atravesada por lo literario pero que tiene un carácter teórico fuerte, porque para muchos literatos Musil es como un autor teórico, un poco extraño. Las conversaciones con su hermana son como pequeños tratados filosóficos en el sentido de que son textos donde se desarrolla una temática, con ese estilo de Musil de ir atravesando, perdiéndose, volviendo, generando caminos que se juntan, se separan. Es un lugar donde se rescata el carácter pasional de la filosofía, porque para mí el ensayo tiene que ver con la cuestión erótica.

Ese movimiento pasional lo encuentro también en un texto clave para mí, que es el texto de Lukács "Riqueza, caos y forma" que está en *El alma y las formas*. Se trata de un diálogo sobre la cuestión de las formas en lo literario. En ese diálogo aparecen dos jóvenes, Joachim que es el defensor de las formas, que es como la figura de Leo Popper que era con quien Lukács discutía estas cuestiones, y Vincenz que representaría las posturas teóricas de Lukács. Es sugestivo porque los dos están interesados en una muchacha que está presente en la discusión, y los dos están discutiendo acerca de qué es lo importante en el ejercicio de la escritura. Si la riqueza de la vida, la exuberancia, o la forma. Lo hacen en torno al *Tristan Shandy* de Sterne, y se preguntan qué diría Goethe, que es un autor tan clásico, de un texto como ése, tan heterogéneo. Y a

pesar de que los dos son extremos en sus posiciones, a lo largo del diálogo ambas se van confundiendo, y revelan lo ridículo de cada una de las posiciones extremas. Es interesante porque después de que terminan en un estado de confusión, aparece Vincenz, el caótico, y da una definición de lo que sería la forma: "¿no será la forma la *ritmización* del contenido?". Ahí aparece un giro interesante porque se plantea la forma como algo que surge en el proceso mismo de la creación y no como algo puesto desde el exterior. Hacia el final, se va el formal Joachim y se queda Vincenz, y Lukács dice que ahí se acerca y le da el beso a la muchacha "para lo cual todo lo anterior no había sido más que una preparación". Plantea justamente el vínculo entre el ensayo como esa ritmización de lo heterogéneo y la relación con lo erótico, cómo toda esta discusión sobre la forma tenía que ver con lo erótico. Creo que ahí se hace evidente que el ensayo es un ejercicio de escritura pasional, que no se hace tan evidente en el *paper*. Dicho sea de paso, a mí me pasa algo extraño con Lukács, porque él vincula a Nietzsche en *El asalto de la razón* con los orígenes del totalitarismo. A mí me parece horrible esa tesis, y sin embargo cuando lo leo me parece apasionante. Tiene un ritmo, un carácter, una convicción. Es un autor muy apasionado.

-Hay una relación entre el goce por la escritura, la forma de leer y la vida, que tiene que ver con ese eros por el saber.

-Sí, bueno, uno lee en un autor lo que a uno le está pasando en la vida. Yo no hubiera pensado en ciertas cuestiones que

pienso ahora hace 20 años, porque no me estaba pasando en la vida lo mismo que me está pasando ahora. Creo que lo maravilloso de ser lector es que uno siempre vuelve a releer lo mismo y lo lee diferente. En ese sentido la tarea del lector es una tarea apasionada, por eso mismo que estábamos mencionando. Una vez me preguntaron ¿pero vos no leías a Derrida cuando hiciste tu tesis de doctorado? Y yo dije: ¡no! De hecho en mi tesis hay una sola mención a Derrida de la que me avergüenzo totalmente hoy en día, porque lo coloco como un pensador de la diferencia por la diferencia. En esa época no podía leer a Derrida, porque no había nada de su pensamiento que me resonara en lo que estaba viviendo. Uno interpreta al autor y pone de lo suyo, de lo que está viviendo, si no, no lo lee. Por suerte, lo que vamos viviendo se transforma continuamente, tenemos la posibilidad de volver a leer al autor y encontrar la resonancia de otras cosas. A mí me pasó cuando traduje "El Archipiélago" de Cacciari, en el año 99. Justo ese año viajé y estuve con Cacciari y vimos la cuestión de la traducción, y me pasó que había estado traduciendo este libro sobre la cuestión de la alteridad, del inmigrante, etc., y me encontré en Venecia en un momento en que lo único que uno escuchaba en la calle era un discurso discriminatorio contra los albaneses. Y eso me produjo como un entrecruzamiento con una tarea que había hecho casi aislada, de traducción. De repente encontré que el texto me hablaba de la vida que hacía Cacciari día a día en Venecia. Cacciari me dijo algo que siempre dice, y que afirma también en sus textos, y es que uno no puede leer en un texto algo que no

ha pensado ya por su cuenta. Entonces, la lectura abre mundos, como dice Ricoeur, pero abre mundos que se pueden entrecruzar con algo que uno ha pensado. Por eso, para mí el buen lector es aquel que se apasiona con la lectura, y la tarea de la lectura obliga a desear la vida eterna. No por casualidad Borges imaginaba el paraíso como una biblioteca. En ese sentido me parece que la vida del lector es una vida apasionada, y que también hay tiempos, que uno puede leer algo en un momento y no en otro. Con los filósofos me parece que también hay tiempos para la lectura. En mi caso, como les decía, algunas experiencias que vengo teniendo desde hace algunos años, me hicieron patente la necesidad de pensar la cuestión de la alteridad.

-Hay otra figura de lector que nos interesa: la del lector digital, que arma series bien distintas que las del lector de biblioteca.

-Tengo muchos colegas que critican Internet porque dicen que se pierde la lectura. Para mí es la recuperación de la lectura en otros ámbitos, la recuperación del género intimista, epistolar. También quien se apasiona por Internet es un lector apasionado. Cuando yo hice mi tesis de licenciatura, la hice a máquina y con papel carbónico porque no existía ni la fotocopia. Tenías que ir a la biblioteca, buscar la referencia. Ahora tenés la posibilidad de encontrar en la red lo que buscás y eso genera otra temporalidad. Teóricamente a uno le tendría que quedar tiempo para demorarse en otras cosas. En mi época, tenías que ir si o si a la biblioteca. Además los textos no eran tan accesibles, es decir:

había lo que había en la biblioteca. Por eso de bibliografía contemporánea no podíamos leer casi nada, salvo lo que encontramos por nuestra cuenta y de casualidad. Nosotros tenemos como un fetichismo del libro, pero lo que hace a la lectura no es el soporte. Todavía me pasa que algunos amigos de mi edad me dicen, "pero cómo, ¿leés en la pantalla?", como si fuera imposible leer en la pantalla, como si fuera necesario tocar el libro. Bueno, también se toca de otra manera, hay otro tipo de tangibilidad en el ciberespacio. En fin, creo que las transformaciones tecnológicas que se produjeron a partir de la introducción de la computadora personal, representan un cambio absoluto para la vida cotidiana. No obstante, Internet es un lugar maravilloso de lectura y me parece que si hay lector apasionado, en la red se apasiona más.

-Entre la tesis escrita a máquina y la revolución digital, te diste tiempo para dirigir una revista. ¿Cómo fue ese proceso?

-Sí, la historia de *Perspectivas Nietzscheanas* empezó en el año 92. Había dado un seminario sobre Zaratustra, y en ese seminario surgió la idea de un grupo de estudiantes, que me dijeron "por qué no armamos una revista sobre Nietzsche, vos la dirigís", y yo les dije "están locos, ¿saben lo que cuesta?". En ese momento, en el 93, aparece en el Instituto de Filosofía, Gregorio Kaminsky, que significó desde el punto de vista de apertura un momento notable del Instituto. Si bien era egresado de la facultad, venía del exilio, tenía otra perspectiva de lo que era hacer filosofía, y a partir de lo que él hizo en ese poco tiempo

que estuvo –porque sólo estuvo dos años– se proyectó la filosofía como algo diferente. Para mí fueron años donde se produjo un gran resurgimiento, porque él convocó a los ayudantes y a los JTP, que no tenían ningún lugar en lo que era la organización de Puán, tal como en parte sigue pasando. Y entonces Kaminsky convocó a la gente más joven para trabajar ahí, y con él organizamos las primeras *Jornadas Nietzsche*, que se realizaron en el 94, y con él comenzamos a dirigir una colección que se comenzó a editar en el CBC, que se llamaba *Nietzsche, actual e inactual*. Hicimos un proyecto donde había 9 tomos armados de los que se imprimieron sólo dos. Los tomos 3 y 4 quedaron en la imprenta del CBC, nunca se editaron porque hubo un problema: la editorial era la Oficina del CBC y después que eso cerró pasó a EUDEBA y se cortó la edición, pero estaban todos los volúmenes armados. La idea era traducir autores que no estaban traducidos, recopilar autores nacionales sobre Nietzsche... *Perspectivas* nace de ese grupo de alumnos del seminario, que después por esas cosas raras de la vida se dedicaron a otras cosas, casi ninguno se siguió dedicando a Nietzsche.

-¿Y la etapa de *Instantes y Azares*?

-La revista empezó en el 92, y en el 2000 tuve que cambiar el nombre por un problema con el primer editor. La última etapa de la revista es distinta, ya que la gente está más comprometida con la edición y el armado, hay toda una parte de la revista que es el *dossier* de la recepción de Nietzsche en Argentina, donde la gente que está en el proyecto UBACYT que les

comenté antes, escribe y produce constantemente. Hay un mayor interés en la producción de los que forman parte de la revista. Cuando inicié la revista mi idea era no escribir en ella y difundir el pensamiento de otros. En el primer número escribí, y después, hasta el número 6 no escribí. La gente nueva considera que tienen que participar ellos en la revista, y eso significa una transformación bastante importante. Es lo que les pasa a ustedes, tienen una participación activa en la revista, no piensan tener una revista que sea meramente de artículos de otros.

III. Una política de la singularidad: melancolía y alteridad

-Hablando de lecturas y escrituras, hay una cuestión muy significativa en tu forma de leer. Tanto en tu tesis doctoral sobre Nietzsche, como en tu libro sobre Derrida, elegís siempre los grandes lienzos, los trazos que atraviesan toda una obra: las figuras del nihilismo en el caso de Nietzsche, la idea de *resto*, en el caso de Derrida. Pensando en la construcción de tu estilo, hay algo que va muy a contramano de la exigencia de especialización que supone la tendencia a la profesionalización de la filosofía. Ambos textos tienen en común ese gesto.

-Eso tiene que ver con lo que mencionamos del lector. Yo tengo el defecto de querer leerlo todo. Leo todo, y después en ese todo que lees vas buscando un camino, que a veces es didáctico. En *Nietzsche, camino y demora*, pensar el nihilismo como perspectiva para interpretar a Nietzsche, es un camino didáctico para

leer a un autor que a veces es un poco complicado, una linterna que nos va a orientar en medio de ese ló, sabiendo que va a ser como la escalera de Wittgenstein, que uno después la va a tirar. Hay como una avidez de lectura que me lleva a leer toda la obra y a organizar ese camino, que para mí tiene que ver también con un gesto hospitalario: vos invitás al otro a hacer este camino y después te vas, para que haga el suyo. Entonces ahí hay una idea muy nietzscheana que es la idea de camino, de señalar ciertos caminos que después hay que abandonar. En ese sentido, en *Nietzsche, camino y demora* tomé el tema del nihilismo, que en esa época, en que no estaban editados los póstumos en español, me parecía que podía resultar interesante y útil incluso, para ver cómo un concepto que no se hace evidente en la obra publicada, sin embargo de algún modo también articula su obra. Esa es una elección arbitraria, otro podría haber elegido otro concepto y articular toda la obra alrededor de eso. En este sentido uno va buscando, cuando se enfrenta con la obra completa de un autor –y Nietzsche y Derrida son autores particularmente poco sistemáticos– un hilo conductor para orientarse, pero con el que no se tiene que quedar. Ahí en *Nietzsche, camino y demora* tomé el nihilismo, y en *Derrida, un pensador del resto*, tomé la idea de resto. Ambas ideas tienen una vinculación muy fuerte. El concepto de nihilismo plantea algo que está presente en la idea de resto, que es lo siguiente: *Dios no se termina de morir nunca*, uno puede intentar destruirlo a golpes de martillo pero hay algo que siempre queda. Y ese resto que en Derrida es lo *intraducible*, lo que no puede ser

disuelto, lo que permanece como opaco, es lo que va impulsando y lo que permite seguir pensando, es el motor del pensamiento. En ambos casos, tanto el nihilismo como el resto, tienen que ver con el motor del pensamiento, lo que hace que el pensamiento no se cierre, no genere una totalidad, que siga caminando. Para mí Nietzsche es un pensador de la alteridad, es lo que sostengo en *Moradas nietzscheanas*, y Derrida, con la idea de resto ha pensado precisamente ese problema, al menos yo lo interpreto así.

-De tus pasiones de lectora son bien conocidas las de Nietzsche y Derrida, pero quizás lo es menos tu gusto por cierto bestiario medieval que se deja ver en las tapas que ilustran tus libros o tu amor por la obra de San Agustín. ¿Es cierto que estás escribiendo una novela ambientada en ese período?

-La cuestión del amor no tiene tanto que ver con lo medieval sino con el tránsito entre lo medieval y el renacimiento. En ese *entre* lo medieval y el renacimiento se ubica este amor, y tiene que ver, más que nada, con la iconografía. Me encantan las representaciones, sobre todo, religiosas del tránsito entre el medioevo y el renacimiento. Esto es llamativo, sobre todo, para alguien que se dedica a Nietzsche. Y es cierto que estoy escribiendo una novela desde hace muchos años, y creo que no la terminaré nunca. Una novela que se llama *Los melancólicos* y me da el espacio para imaginar cuestiones a nivel literario que después termino plasmando a nivel filosófico. Por eso digo que no la terminaré nunca. La novela, básicamente, de lo que

trata es de la comunidad que se forma en Villa Careggi, con Marsilio Ficino y en todo el grupo que está alrededor. Empecé a escribir sobre eso una vez que estaba leyendo el *De amore* de Marsilio Ficino y me quedé totalmente impactada por la dedicatoria que él pone. En el proemio él pone una dedicatoria que está dirigida a Giovanni Cavalcanti y dice algo así como: "En mi vida he escrito mucho sobre el amor pero hasta el momento de haberme encontrado contigo, héroe divino a los ojos celestes, no había experimentado aquello de lo que escribo". La dedicatoria es muy linda, es como que le devuelve a él, a través de la vivencia con él, lo que siempre había escrito. Y me impresionó mucho eso. Entonces, empecé a investigar qué había sido esa academia, que fue una academia neoplatónica. Sobre todo, la relación entre Giovanni y Marsilio, y ahí se me ocurrió la novela porque uno de los temas fundamentales del *De amore* es el amor. Creo que parto de lo literario y después voy hacia lo filosófico, trabajo el tema del amor pero hago como un laboratorio experimental en la parte literaria y después voy a lo filosófico. Es muy interesante porque en el *De amore* se retoma la vieja pregunta platónica: ¿qué es preferible, amar o ser amado? Entonces, imaginé en la novela una secta, que es la secta de los amantes, que serían todos los discípulos de Marsilio Ficino, los que comúnmente iban a la academia, y otros, es decir, Sandro Botticelli, Picco della Mirándola, etc. Imaginé esa secta como una comunidad de amigos filósofos que ponen en práctica formas de determinar qué es lo preferible, si amar o ser amado. Lo que pasa es que cuando empecé a escribir esa

novela me encontré con una cantidad de material enorme y ahora tengo una biblioteca completa, en la otra habitación, de libros que tienen que ver con el tema y que nunca voy a terminar de leer. Una de las primeras cuestiones, por ejemplo, que se me apareció fue el tema de la *comunidad de hombres*. Uno diría, hoy en día, que la relación entre Marsilio y Giovanni era una relación homosexual. Y me quedé pensando, ¿voy a poner la palabra homosexual en una novela que habla del medioevo? No va en el contexto. Y tenés que empezar a buscar cómo se denominaba en esa época a lo que hoy en día conocemos con el concepto de "homosexual", y me llamó mucho la atención que los alemanes llamaban a los homosexuales "florentinos". La novela justamente transcurre en Florencia, que es el lugar donde estaba la academia. Esos detalles, si uno quiere escribir una novela más o menos seria, los tenés que tener en cuenta. Y así como está ése, hay miles de detalles acerca de cómo era la vida de ellos. Entonces hay que leer la *Historia de la vida privada*. Estuve leyendo la *Historia de las mujeres*. Lo cierto es que no terminás nunca. Por eso digo que nunca la voy a terminar de escribir. También me pasa algo raro: para escribir la novela voy imaginando cosas que leo después. Por ejemplo, la comunidad de hombres era muy habitual para el estudio, no existía la familia como uno la piensa hoy en día; era muy común que un grupo de jóvenes varones se fueran a vivir juntos para estudiar y trabajar. Pero lo que tiene de bueno es que a partir de lo que yo fui pensando en la novela me surgieron temas para cuestiones filosóficas. A partir de ahí empecé a trabajar el tema de la

comunidad, el tema del amor. Es una cosa bastante rara porque uno trabaja en autores contemporáneos temas que le inspiren autores del renacimiento. Pero va por ese lado el tema del tránsito del medioevo al renacimiento. Y lo que aparece en los libros tiene que ver con otra cosa del mundo medieval que son los bestiarios medievales. Es decir, me impresiona mucho cómo el tema de la animalidad está allí planteado. Creo que a partir de la época moderna el animal pasa a estar en un lugar totalmente secundario, es la parte dominable por el hombre; y me parece que, en esa época, todavía el animal es aquello que irrumpe, que no puede ser dominado, que asusta, que aterriza. Por eso me parece que es un lugar interesante para analizar figuras que tengan que ver con la relación *animal-hombre*.

-La cuestión del bestiario, la relación con lo monstruoso y la animalidad, es algo que vos trabajás en algunos artículos de *Moradas Nietzscheanas*. Pero también, en ese momento, final de la Edad Media y comienzo del Renacimiento, aparece nuevamente en relación con el espacio de la locura. En tu artículo "De la palabra y la máscara. Derivas en torno al lenguaje y el carnaval", te detenés un poco en El Bosco. Su pintura nos remite un poco a ese imaginario de los límites de lo humano que aún hoy resultan inquietantes.

-El Bosco es una figura que me impresionó mucho. La primera vez que vi *El jardín de las delicias*, cuando estaba haciendo el secundario, pensé que se trataba de una obra del surrealismo. Tuve que ir a buscar en los libros y convencerme de que real-

mente era algo que no tenía que ver con las vanguardias y lo contemporáneo. Me impresionó mucho cómo se cruzan en su obra lo animal y lo humano, pero además hay un sobredimensionamiento de lo animal. Los animales son más grandes que los hombres, las plantas, las flores también son más grandes que los hombres. Hay una cuestión que también pasa por la problemática de la desnudez, de las relaciones sexuales, hay relaciones entre animales, entre personas. Me impactó como una obra extraña, como un signo de pregunta en medio de lo medieval o de la concepción que tenía yo en ese momento de lo medieval. Después cuando empecé a interesarme un poco más en lo medieval, a leer y a mirar imágenes de los bestiarios, me di cuenta que sí, que tiene que ver con ese contexto, donde la cuestión de la animalidad es una cuestión muy pregnante, donde todavía se le da al animal un lugar que después en la modernidad perdió. Un lugar misterioso, pues allí aparecen animales que no están siendo utilizados por el hombre, sino que pareciera que disponen del hombre, que están por encima del hombre. También está el tema de las cruces, las mezclas, y también es muy impactante en esa obra, cuando se cierra el tríptico, esa imagen del mundo condensado. Siempre me pareció El Bosco como el despliegue de una imaginación exacerbada, y donde, en esa imaginación, hay muchas mezclas, muchos cruces. También es interesante que el infierno sea musical, cuando hay muchas referencias al infierno en la literatura posterior en la que en el infierno no se escucha nada, sólo los gritos, sólo sonidos desgarradores. En El Bosco, en cambio, en lugar de aparecer la falta de la palabra, aparece la música.

-En relación con la figura del melancólico, se nos ocurría pensar algún puente entre la figura del melancólico y del loco. Y particularmente en relación con la exclusión y la politicidad de esas figuras.

-Creo que más allá de la cuestión patológica y la cuestión fisiológica de pensar la melancolía como un exceso de bilis negra, etc., yo lo que retomo en un texto que aparece en *Derrida, un pensador del resto*, es la idea de la melancolía como la piensa Agamben en *Estancias*, donde aparece planteándose la pregunta de Freud: "¿qué perdió el melancólico?, ¿qué perdió que no termina de hacer duelo?" Porque está siempre en un duelo imposible. Agamben señala la idea de que el melancólico es aquel que nunca tuvo ese objeto que supuestamente está perdido. Entonces se crea fantasmáticamente un espacio de ese objeto que en realidad nunca tuvo. Yo tomé esa idea para pensar el carácter de lo *inapropiable*.

Para mí la idea de la melancolía tiene que ver con una cuestión ética y política. Con una cuestión ética en el sentido de que es una figura interesante para pensar la relación con el otro. El otro en tanto es aquello que es *inapropiable*, aquello que está en nosotros como una opacidad que no se puede reducir a uno mismo, y que operaría como ese espacio fantasmático que señala Agamben. En ese sentido me parece como un lugar interesante desde donde plantear la cuestión ética. Esto genera muchos malentendidos porque hay quienes piensan la melancolía como una patología de la tristeza. A mí me parece que la melancolía es un lugar *híbrido*, mestizo, donde se cruzan la tristeza con la activi-

dad, porque el melancólico le da un espacio muy importante a la *imaginación*. Uno podría asociar la melancolía con las artes de la imaginación porque el melancólico es aquel que se puede demorar, que queda alejado del mundo de lo actuable, de lo oponible, y se demora. Entonces en esa creación de un espacio fantasmático hay mucha actividad, de otro tipo. Por eso lo pensé en relación a Derrida, me parece que Derrida es un pensador melancólico, no porque Derrida sea un pensador triste, sino porque permite plantear la relación con el otro en esos términos. El otro como aquello perdido, pero perdido porque nunca se tuvo.

Y me parece, además, que es un concepto interesante para la cuestión *política*. Agamben en *Estancias* habla de la *acedia*, ese demonio meridiano que atacaba a los monjes al atardecer, y que los obligaba a no hacer nada. O sea, los monjes se perdían en sus *cogitaciones* y creaban imágenes fantasmáticas. La *acedia* puede ser pensada como un lugar de resistencia política a la sobreactividad del capitalismo. De hecho, más de un grupo y alguna vanguardia literaria han retomado la *acedia* o la melancolía como forma de resistencia al capitalismo. Me parece que a nivel político puede ser un concepto interesante porque representaría justamente eso. Así como antes decíamos la creación de un espacio fantasmático, aquí habría la creación de un espacio de suspensión en medio de la sobreactividad del capitalismo desde el cual resistir a esa sobreactividad. Resistir en la *demora*, en lo que Agamben llamaría la inoperosidad, o la idea de *des-obra* de Blanchot. En ese sentido me parece interesante para pensar la cuestión

política, pero siempre indicando que no es una zona de tristeza, sino más bien de *lucidez*. El melancólico es aquel que sufre, pero su sufrimiento le enseña algo de la vida y de la existencia. Este es el sentido en el cual lo planteo en relación a Derrida. Hay también toda una cuestión de la melancolía que tiene que ver con la impotencia. Nietzsche habla de una melancolía de la impotencia y es la melancolía de un Brahms, por ejemplo. Me refería a la melancolía en esa idea de la creación del espacio imaginativo fantasmático, por eso retomé algunas cosas de Agamben para señalar esto: que la posibilidad de creación tiene que ver con una suspensión de la potencia.

-Esta suspensión de la potencia ¿no implica también comprometerse con ciertas arquitecturas, o, al menos, con ciertas experiencias que pueden sedimentar en una *sabiduría práctica*?

-Para mí tiene que ver con algo que ya había mencionado de la novela de *Los melancólicos*. Nietzsche decía que a medida que transcurre la vida uno puede cometer el error de creer que todo lo que le ha pasado obedece a una cierta arquitectura y a un cierto plan. Y me parece que a nivel intelectual pasa eso. Que uno tiende a creer que todo lo que ha ido pensando obedece a cierta arquitectura. A mí me ha pasado que de repente he investigado ciertas cuestiones y en un determinado momento se me presentan como armando una cierta estructura, y eso me asusta, porque es justamente lo contrario de lo que creo que tiene que ser el pensamiento. Pero también tiene que ver con la pro-

pia existencia. Uno no piensa la filosofía sino es a partir de la propia existencia. En ese sentido no es que uno piensa lo que lo justifica. Algunos amigos dirán que yo soy melancólica y entonces pienso esto para justificar mi propia patología. No lo digo en ese sentido. Pero si no fuera melancólica quizás no lo hubiera pensado. Hay una constante relación entre lo que uno vive y lo que uno piensa, y por eso a veces se tiene esa ilusión teleológica, o como dice Nietzsche, *providencial*: uno cree que la divina providencia le trajo todo lo que está aconteciendo. Uno se forma esa imagen. Pero esa imagen es algo que tiene que ver con la marcha del pensamiento y la marcha de la vida. En determinado momento uno se da cuenta de dónde ha ido sacando cosas, cómo esas cosas han operado en uno, y parece que generan una figura interesante, que por suerte se rompe porque uno sigue viviendo.

Es un poco como lo que decíamos antes de la melancolía como forma de vida. Uno piensa lo que le va aconteciendo, y también hay un entre en lo que uno va pensando, lo que va sintiendo. Para mí la filosofía también tiene que ver con la elección de una forma de vida, en el aspecto cotidiano y práctico, en cómo te relacionas con el otro, en cómo enfrentas lo que te va pasando. Me gustaría que eso que yo pienso de cómo debería uno enfrentarse con lo que le pasa se hiciera un poco más vital en mí. Por suerte tengo una cierta, entre comillas, sabiduría de la vida que espero que en algún momento pueda aplicar totalmente. Que se hiciera más vital en el sentido de que eso que señalamos de la carrera académica, que implica cierta sustracción de lo vital, y tiene que ver con

un cierto estrés, que gira en torno de ciertas cosas que no deberían tener tanta importancia. Entonces digo más vital, en el sentido de no darle tanta importancia. El problema es cómo uno se compromete tanto con eso, de todos modos. Por eso decía que me gustaría que esa sabiduría pudiera aplicarla en mi existencia, pero ya llegará...

-¿Puede llegar sin la presencia de la experiencia colectiva?

-Tal vez tenga que ver con una cuestión ético-política que es la de formar comunidad. A veces pensamos que formamos una comunidad de pensamiento porque nos juntamos a hablar y debatimos. Pero me parece que no formamos una comunidad de trabajo donde uno se alivie de las tareas en un sentido de darles el valor que realmente tienen. Lo que provoca estrés es que parece uno no pudiera dejar de ser un individualista a ultranza aunque se dedique a "la alteridad en Derrida". Me ha pasado muchas veces discutiendo con colegas nietzscheanos, derridianos, confrontar con la idea de que la filosofía es el trabajo y otra cosa la vida. Eso me impresiona mucho porque si uno se dedica a autores como Nietzsche o Derrida sabe que la filosofía es una forma de vida.

-¿A qué atribuí el retorno del problema de la comunidad?, ¿a cuestiones ontológicas, a cuestiones políticas?, ¿cómo ves ese proceso que venís estudiando, en tu trabajo literario, en los proyectos investigación?

-Vos decís: cuestiones ontológicas o políticas, para mí las cuestiones ontológicas y

las políticas están totalmente entrecruzadas. No hay política independiente de la ontología y viceversa. Creo que este retorno tiene que ver, en primer lugar, con situaciones que se viven corrientemente y, sobre todo, en el ámbito europeo con la cuestión de los inmigrantes, de los extranjeros. Un problema que surge cuando se decide la formación de la Unión Europea, con todo su debate previo. Me parece que ahí, cuando se intenta forjar la Unión Europea, en todo ese debate previo, se plantea el tema acerca de si puede haber unión entre países diferentes, si puede haber comunidad de lo diferente. En ese sentido, es una de las vías para la reaparición del tema. Y la otra me parece que tiene que ver con la deuda no saldada con el pensamiento heideggeriano. Es decir, si uno mira el siglo veinte, la problemática heideggeriana apuntó, desde aquello que criticaba Levinas, al planteamiento del ser-con de otra manera y a una importancia muy fuerte concedida al problema de la alteridad. Me parece que el pensar contemporáneo retoma eso, después de mucho tiempo en el que el tema fundamental con Heidegger fue lo político: su adhesión al nacionalsocialismo. Es como si ahora ese tema no fuera tan importante y entonces se retomara la cuestión política desde Heidegger, que tal vez es tan importante como su adhesión al nacionalsocialismo, y se plantea qué tipo de política es posible pensar desde la analítica del *Dasein*. En ese sentido, me parece que estos autores están planteando eso, es decir, ese ser-con heideggeriano que, en Heidegger, queda velado por toda la problemática de la propiedad en el ser-para-la-muerte, ¿puede ser repensado en el

sentido al cual apuntaba Heidegger desde el inicio de lo que es el proyecto de la analítica del *Dasein*? Me parece que esas son dos de las razones fuertes por las cuales es necesario replantear el problema. Claramente en los autores que así lo hacen está la cuestión heideggeriana del tema de la muerte y también está la otra cuestión de ver qué pasa con el diferente, con el extranjero.

-En el debate también se verifica la necesidad de un retorno a las fuentes medievales, a la etimología de ciertos términos, que permitiría pensar contemporáneamente la comunidad. ¿Cómo ves la relación de esa recuperación del ser-con por parte de Heidegger, con esa otra recuperación o retorno de los sentidos supuestamente originarios de los términos que efectúan autores como Agamben y Esposito?

-Creo que tiene que ver con esta búsqueda de las raíces de lo que significó Europa en sus inicios, de qué significó Europa, cómo se conformó frente al resto del mundo, frente a Asia. Me parece que el trabajo de conformación de Europa, que empieza ya desde la época de los griegos, tiene a partir de la época medieval un lugar notable en lo que respecta a la formación de las naciones. Pienso que puede estar relacionado, básicamente, con eso. En el caso de Agamben y Esposito son dos autores que, retomando esa impronta heideggeriana de la existencia atravesada por una radical negatividad, piensan cómo es pensable una política en esos términos. Frente a la idea de la política en términos de la plenitud del hombre, de lograr la feli-

cidad del hombre, estos autores piensan la idea de comunidad en el sentido de no pertenencia, de no propiedad, de vacío, de la muerte en definitiva. La idea de que tenemos *nada en común*, y de cómo, a partir de ese ser en común, es posible pensar una sociedad es muy fértil. Me parece que es más interesante para pensar la constitución de la política en el sentido práctico y real, el pensarse en términos de negatividad que en términos de positividad. Porque cuando se la piensa como positividad se corre el peligro de querer que esa positividad que se piensa como propia del hombre sea lo que constituya el sentido de la dirección de la política. En cambio, si uno piensa la política desde la ausencia de significación, una política *kenótica* acontece y puede organizar de otro modo la intensidad de la vida en común.

De todos modos, pienso que en los pensadores post-nietzscheanos contemporáneos, el tema de la recuperación o de los retornos siempre hay que tomarlo con pinzas, muy entre comillas. Personalmente, todo lo que significa un intento de "retornar a" me huele mal, es como si uno pensara que hay un ámbito originario donde había una verdad, esa verdad fue ocultada, por el proceso moderno o lo que fuere, y ahora se va a desvelar. Entonces, volvamos a lo originario. Es muy romántica esa idea. Personalmente, creo que en Agamben, Derrida, Nancy, Cacciari, no se plantea eso.

-Decíamos lo del retorno al origen no porque allí hubiera algo verdadero, sino más bien restos que tienen algo para decirnos,

algo que es preciso oír bien. En el sentido de ver en qué medida esos restos reactivan nuevas preguntas acerca de algo que no ocupaba el centro de la reflexión. En los autores post-nietzscheanos, vos mencionabas a Nancy, las figuras del ser-con y de la comunidad se han construido en torno a la idea de ausencia de mito; pero yendo un poco a una geografía local pensamos que nuestras prácticas se han construido en torno a mitos que se han reactivado en los conflictos actuales. Por ejemplo, la serie de figuras que se han invocado desde el campo y desde el gobierno. ¿Cómo vincular esta idea de la comunidad sin fundamentos, con la historia y la "necesidad" de mitos?

-Creo que cuando uno piensa en los pueblos, en los grupos, el mito tiene un lugar fundamental, en el sentido de que como muy bien dicen es aquello que da unión. Pero creo que si uno quisiera conciliar esta idea de la comunidad de los que no tienen comunidad, esta idea de que el lazo social es el desenlace social, habría que asumir, desde aquello que, por ejemplo, Derrida llama el *derecho*, que la idea del mito que aglutina y acerca a los que forman parte de un determinado grupo, tiene un sentido ficcional. Es el viejo problema de la política cuando la política deviene simplemente *Realpolitik*. Es decir, la carencia de valores que determinen la posibilidad de la acción humana creo que obliga siempre a buscar de nuevo un valor. Esa es la crítica que hace Nietzsche cuando habla del Estado, es decir, Dios está muerto pero uno necesita nuevamente una sombra de Dios y el Estado parece conformar esa sombra. Creo que desde el

pensamiento nietzscheano de ninguna manera se pretende que las sociedades o los pueblos se puedan organizar sin mito. Pero, tal vez, habría que pensar al mito en un sentido ficcional; es decir, lo que nos unifica es esto, pero su carácter ficcional es lo que le da valor a la crítica. En lo que comentan del conflicto del campo y del gobierno, lo que me llamó profundamente la atención fue el aferramiento de ciertos sectores, que se suponen que son críticos de los mitos en sentido fuerte, a los mitos. Es decir, el hecho de considerar que hay figuras contrapuestas que están en lucha y que no hay posibilidades de transformación, no hay fisuras. Por un lado una cosa y, por el otro, la otra. Eso me impresionó un poco. Uno esperaría que, en ciertos ámbitos, se reconociera el carácter ficcional que tienen los mitos. Me refiero al carácter provisorio, heurístico, creativo; no son lugares donde uno se asiente para oponerse a la otra representación del mundo sino que son lugares provisorios y que están en devenir.

-Creo entender la crítica que hacés, pero aferrarse al mito quizás no sea más que algo provisorio; quizás aferrarse pueda resultar necesario en función de un diagnóstico político, porque, conforme la coyuntura, esa ficción tiene efectos muy concretos. Aferrarse a una ficción no quiere decir que uno no reconozca que esa ficción es provisoria.

-Es cierto, pero yo me refiero al hecho de que los aferramientos, a veces, se convierten en hábitos y es muy cómodo ese lugar porque es un lugar seguro, tranquilizador de la conciencia. Es decir, me da la impre-

sión que durante todo el conflicto del campo y del gobierno evidentemente había aferramientos a mitos que, como decís, eran necesarios, pero lo que me parece bastante difícil de pensar es el hecho de que en ese aferramiento, si uno reconoce el carácter ficcional del aferramiento, también reconoce el carácter ficcional del aferramiento del otro y ve formas y mecanismos para tratar de organizar algo desde esas dos posturas. Por ejemplo, por mencionar algo de lo que pasó, cuando desde el gobierno se llama a la *solidaridad* –me parece válido y estoy totalmente de acuerdo con eso– se muestra un desconocimiento de que el modelo del otro no tiene nada que ver con eso. Uno puede tener buenas intenciones y llamados a la solidaridad y decir: “en este momento tenemos que ser solidarios”. Pero, evidentemente, el mito del otro no tiene nada que ver con eso, no entiende nada de eso. Ahí pensaría ciertas estrategias de relación. Por eso decía que el mito es un lugar de *seguridad*: le impongo al otro mi mito y mi mito es mejor. Cuando digo “mejor” estoy de acuerdo con que es mejor ese mito. Es mejor el mito de la solidaridad, de la distribución justa, etc. Pero, me parece que hay un desconocimiento de que si ese es el mito en el cual yo me encuentro, para que el otro entienda ese mito no se lo puedo imponer, tiene que haber algo intermediario.

-Respecto de las posibilidades de este “intermediario”, se ha cuestionado y mucho, la eficacia práctica del pensamiento político derridiano. Justamente, en la entrevista que le hicimos para El río sin orillas, Dotti desplegó una argumen-

tación poderosa en la que vincula a las así llamadas filosofías de la posmodernidad con el desarrollo del capitalismo. Citamos sólo un párrafo de su argumento: “La impugnación filosófica de la realidad contemporánea, ensayada desde un filosofar pasivo que rechaza el activismo del sujeto moderno y reivindica la espera en clave de mesianismo; o sea, la actitud anti-/im-política distintiva de algunas filosofías de la posmodernidad marca un punto de fricción con la hiperkinesis de la economía; es una visión que tiene un dejo aristocrático en la reivindicación de la espera del advento como último refugio del pensador levemente blasé, pero que no ceja en su denuncia”.

-Dotti acá está asociando un aspecto determinado de la filosofía derridiana con el capitalismo, y yo justamente asociaría lo contrario de eso con el capitalismo. El capitalismo tiene que ver más con una potencia activa que con una potencia pasiva o con una potencia en suspensión como piensa Agamben. El querer lograr todo, el querer realizar todo lo que es posible solamente porque es posible. Entonces en ese sentido, la espera pasiva, como se dice acá, pasiva y mesiánica, tiene que ver antes que con el capitalismo con la deconstrucción del capitalismo. Para mí hay una asociación totalmente estrecha entre el proyecto moderno y el proyecto capitalista. Yo personalmente no puedo pensar el sujeto moderno sino en relación con la figura del individuo, con su realización fáctica en el mundo del mercado como individuo, y ese proceso como un proceso solidario de una figura con la otra, donde el individuo encuentra su lugar

como expresión política en el capitalismo. Entonces se me hace muy difícil pensar esto que plantea Dotti, lo pienso justamente en sentido contrario.

Me parece que plantear una política *por venir* o una política de lo imposible o una política relacionada con la cuestión del don, más que relacionada con la exacerbación del capitalismo, está relacionada precisamente con algo diferente del capitalismo. Por eso me interesan autores como Derrida, porque precisamente piensan algo diferente del capitalismo. En el grupo de investigación siempre hemos tenido la crítica de que Derrida le sirve al capitalismo. Y yo me pregunto ¿quién no le sirve al capitalismo? ¿No es justamente la astucia del capitalismo convertirse en una gran maquinaria en la que todo entra? Cualquier cosa puede ser reenviada como *mercancía*. Cualquier elemento de negatividad, dentro del capitalismo es reabsorbido, reciclado, reutilizado. De eso no se salva nadie, ni siquiera el marxismo. Esa es la astucia del capitalismo. A mí me parece que este tipo de pensamientos, que piensan la problemática del ser-con desde la idea de comunidad y desde la idea de amistad, representan una perspectiva distinta frente al modelo liberal capitalista. Derrida, Cacciari, han tenido y tienen un compromiso político claro en ese sentido.

-La crítica de Dotti parece apuntar a que el proceso de deconstrucción acompaña al proceso disolvente del capital. El capital erosiona cualquier tipo de solidez institucional y la filosofía derridiana en tanto lógica de la deconstrucción de esas mismas instituciones operaría en correspondencia con la lógica del capital. Por eso

llama la atención el movimiento que hacés en *Por amor a Derrida* donde señalás el carácter afirmativo de su filosofía

-Que la deconstrucción acompaña lo que acontece... yo creo que claramente todo pensamiento contemporáneo, salvo que se plantee como un pensamiento marcial, acompaña lo que acontece, no puede pensar por fuera de lo que acontece, algunos pensamientos exacerbaban o se hacen más presentes en algunos aspectos de lo que acontece y otros, en otros. Concordaría con Dotti respecto de que el proceso de la deconstrucción es algo que se está dando. Sí, ciertamente, y Derrida no diría nada en contrario. Todo pensar contemporáneo, de alguna manera, refleja algo de lo que acontece, y ahí aparece el pensamiento en su forma de devenir. Respecto del *sí* en Derrida, creo que la deconstrucción siempre está planteada respecto del *sí* dicho, y *del sí dicho al otro*. Acabo de terminar un seminario de doctorado sobre el tema de la invención del otro y la religión en Derrida, un poco para plantear un tema que es muy actual, que es el del renacimiento de las religiones y cómo pensar la cuestión de Dios hoy en día. En el caso de Derrida lo que intenté hacer patente a lo largo de los textos que vimos es que la deconstrucción –desde *De la Gramatología*– es un pensamiento de la afirmación y del *sí*, y ese *sí* es el *sí* dicho al otro. Y ese otro, que es lo *indeconstruible*, que es el resto del pensamiento derridiano, me parece que es lo que le da fuerza al pensamiento también para deconstruir. Antes habían mencionado a Ricoeur. Me parece que es interesante tener en cuenta que si bien es un pensamiento muy cerca-

no en algún punto, este autor *dice sí* en forma diferente. En Ricoeur se trata claramente de una ontología positiva, afirmativa, una ontología derivada del deseo de existir, con la importancia que tiene en sus primeras obras Jean Nabert y Spinoza, sobre todo. Su pensamiento es afirmador de la vida, es un pensamiento que retoma de Spinoza la idea del *conatus* y está volcado hacia lo vital en el sentido del nacimiento. Ricoeur dice: ¿por qué no celebramos el júbilo de la vida en lugar de la muerte?

Yo me identifico más con las *ontologías de tipo negativo*, porque me parece que permiten el resto, hay siempre una línea de fuga, un ámbito no cerrado, que permite el resto. En cambio me parece que las ontologías afirmativas y las filosofías de la immanencia, al plantear una plenitud, restituyen una idea de totalidad. Entonces, me identifico más con Derrida y las líneas postnietzscheanas que piensan a Nietzsche desde la negatividad heideggeriana y que plantean entonces ontologías negativas, pero que, desde mi punto de vista, son afirmativas en la afirmación del otro, del diferente. A estos pensadores que ponen el acento en la muerte, se los engloba rápidamente como pensadores necrológicos y me parece tan desatinado como decir que políticamente no sirven para nada. Pareciera que esa ontología negativa de los postnietzscheanos y los que siguen la línea derridiana, es siempre una ontología de la muerte, del duelo imposible en el sentido negativo, de la melancolía, y entonces se la critica como políticamente improductiva. Pero para mí es impolítica, y lo impolítico, en este sentido, es lo más político que hay en un mundo

hiperpolitizado, donde la política se piensa como *Realpolitik*. Si por algún lugar tiene que pasar la política es por la cuestión del otro y de la alteridad. Es cierto que la política tiene que pensarse en términos de derecho, como la política para todos. Pero en los tiempos contemporáneos esa visión del derecho, en la medida de la importancia que tienen las minorías, los extranjeros, tiene que estar deconstruyéndose. Creo que la política no puede sino pensarse también y al mismo tiempo como *política de la singularidad*. En este sentido, Derrida es muy importante para pensar esto porque ese sí dicho como motor de la deconstrucción para mí es la afirmación del otro. Desde ese punto de vista, más allá del aspecto estratégico de la *Realpolitik*, que es como la lógica de la supervivencia de los *becarios-soldados*, la política puede ser definida como la escucha del otro. Como dice Cacciari: atención a la demanda del otro. Una política de lo singular que no puede sino afirmar al otro como algo sagrado. Por eso mencionaba esto de la religión. Por eso si hay una religión pensable, siempre como religión ficcional, es la religión del otro. El que tiene que tener un lugar sagrado es el otro, y en este sentido Derrida creo que va por ese lado.

-En relación con las posibilidades de una política de la singularidad, hay algo que decís en Derrida, un pensador del resto, una idea que vos trabajás muy bien, que es la de "vivir en la herida". Una idea muy ligada a la melancolía. Nos parece que es una categoría muy fértil para pensar la política en términos impolíticos: vivir en la herida quiere decir: la tarea por la justicia no cesa nunca, está siempre por venir...

-La idea de "vivir en la herida" tiene que ver con una concepción trágica de la existencia, y es una inspiración total y absoluta de Cacciari. Para mí Cacciari es uno de los pensadores contemporáneos más trágicos, en el sentido en que todo su pensamiento es un pensamiento que admite la escisión, que admite que ya no hay totalidades, que uno ya no puede pensar en términos de totalidades, que eso ya está perdido, y no hay nostalgia por lo perdido, pero se vive en esa pérdida. Entonces, vivir en la herida, sería como vivir en la pérdida de, de acuerdo con lo que decíamos de la melancolía, lo que nunca se tuvo. Porque nunca hubo grandes totalidades, sino que siempre pensamos que existían y no admitíamos que eran construcciones. Entonces, un pensamiento trágico como el de Cacciari, permite pensar estas cuestiones, porque si la existencia es una existencia trágica, y en esa existencia no hay que tender puentes para juntar lo que inexorablemente está separado, de lo que se trata es de hacer política ahí en el *entre*, en la herida. Y ese hacer política tiene que ver más que con plantear cuestiones de bienes, a la manera platónica, o de fines a cumplir, tiene que ver con organizar la infelicidad que se vive. Para mí eso tiene todo el trasfondo del pensamiento de Cacciari. Él es quien ha pensado en términos de lo impolítico, y es prácticamente el antecedente de todo lo que se ha pensado después en Italia en relación con lo impolítico. Y precisamente lo impolítico tiene que ver con lo siguiente: ya no hay una esfera de valores que pueda regir la existencia de los hombres en su forma de organizar la vida política, ya no hay un bien último que se pueda establecer como bien

hacia el cual todo tiende, entonces, ¿qué tiene que hacer la política? Y él dice "escuchar la demanda del otro".

-En términos políticos, ¿qué papel juega ahí la justicia? Como orientación de esa escucha... porque se puede escuchar de muchas maneras, se puede escuchar como la *Realpolitik*, detrás del mostrador, o escuchar de otra manera.

-Escuchar la demanda del otro tiene que ver para mí con la idea de justicia. Escuchar la demanda del otro es respetar la singularidad, respetar al otro en tanto otro, que en términos de la *Realpolitik* es algo utópico. Es un poco como lo que decíamos respecto de la vida académica entre el pensamiento y la entrega de *papers*. Uno está siempre negociando, no meramente en el sentido de intercambio, sino en el sentido de cómo se juntan, mezclan, hibridan, cosas que son totalmente antagónicas. Entonces una política en términos de escuchar la demanda del otro es casi imposible, porque uno no puede escuchar todas las voces de la singularidad, uno tiene que trabajar en términos de la ley, y la ley supone normativización y una cierta universalización donde no se puede escuchar la sinfonía de todas las voces. Pero la *justicia*, esta idea casi regulativa, funciona como un marco para la acción posible. En términos de Derrida muchas veces aparece como la justicia imposible en tanto la normatividad impide eso, impide el respeto de la singularidad. Sin embargo, me parece que opera no como una finalidad, sino como un sentimiento, como una *Stimmung*, como un tono afectivo que uno sabe que no puede primar

siempre pero que lo tiene como *background* de todo lo que uno va haciendo. Porque como decíamos, “hay que comer” y entonces hay que hacer política también en términos efectivos, resolver problemas, etc.

-Podría decirse entonces que si a la *Realpolitik* no se la enfrenta desde la idea de justicia, conforme el capitalismo avanza con una instrumentalización total de acción y la vida, lo que queda no es el resto sino el horror del automatismo.

-Efectivamente, la *Realpolitik* sin freno es la instrumentación total del otro. Por eso digo, así como la melancolía es un espacio de resistencia frente a lo que acontece, la justicia o este escuchar la demanda del otro es algo que uno mantiene como espacio de resistencia, sabiendo que es un espacio incumplible. Es un espacio fantasmático de acuerdo con lo que decíamos antes respecto de la melancolía. Sin esa tensión, está siempre al acecho la pesadilla de la pura operatividad del mundo del mercado, del liberalismo, y la automatización de la conducta y de la vida.