

## ENTREVISTA A JORGE E. DOTTI<sup>1</sup>

### I. MARCAS Y HUELLAS

**Carl Schmitt en Argentina comienza con una cita de «Tita» Merello: «Yo no creo en los hombres, creo en los libros». Pensando en su formación intelectual, ¿en cuáles libros ha creído, y en cuáles sigue creyendo?**

Mi doble condición de argentino (*de omnibus dubitans*) y de adicto a –y menesteroso de– la filosofía me autoriza a contestar con otra pregunta: ¿qué quiere decir «creer»? Lo interpreto como referido a aquellos libros que sigo considerando significativos en mi formación filosófica; entonces, y prescindiendo de los clásicos (sería banal por obvio mencionar algunas obras clave de Hegel, Kant, Hobbes, Rousseau, Marx, los llamados «reaccionarios», Schmitt) y dejando de lado a muchos intérpretes y comentaristas, de los que he recabado mucho, quiero recordar a Lucio Colletti (a cuyos escritos sumo mis vivencias durante sus lecciones romanas), porque representó para mí, en un momento particularmente formativo, un modelo de actitud interpretativa y ética en la lectura filosófica, un cómo posicionarse existencialmente ante los textos. Frente a esta experiencia personal decisiva, las cuestiones de contenido respecto de cualquier cuerpo de pensamiento son –con precaución y a la vez cierto desparpajo– *secundarias*, aun cuando estén imbricadas en el *modo* de leer, o sea en la *decisión* por hacerlo.

En las variaciones de mis juicios y evaluaciones de tales o cuales aspectos de los pensamientos estudiados (tanto de los autores clásicos, como de sus intérpretes) y en la incorporación o desplazamiento de otros, me he mantenido fiel a esa fe o creencia adquirida hace tantos años. Dicho con la máxima seriedad: lo que importa es la liturgia.

---

<sup>1</sup> [Publicada originalmente en la revista *El río sin orillas*, n° 1, 2007, pp. 236-267].

La cita de Tita Merello a la que hicimos alusión parece tener un sentido específico en su libro de Schmitt, que Silvia Schwarzböck ha subrayado inteligentemente<sup>2</sup>. Pero también puede leerse como una confesión acerca del modo en que un intelectual interviene políticamente. En este sentido: ¿qué momento de su obra considera que tiene o tuvo mayor intensidad política? ¿Cuál fue escrito con mayor voluntad de intervención política?

Decidirme por utilizar una frase de Merello que le oí por radio (pienso, además, que es de su coletó) me presentó el desafío de arriesgarme a un gesto populista para introducir un texto que –creo y espero– dista de serlo. De aquí la prescindencia del sobrenombre identificatorio (lateralmente, no dejó de divertirme pensar que algunos podrían tomarla por una pensadora italiana poco conocida entre nosotros). Pero sobre todo –y esto es lo fundamental– mi convencimiento de la admirable fuerza *filosófica* de la frase misma, con la cual me identifiqué plenamente, por cuestiones íntimas de mi personalidad y por otras algo más públicas de mi distanciamiento intelectual respecto de las premisas básicas (y de numerosas inferencias) de las filosofías *progresistas*, en la variedad de sus formulaciones y de sus decantaciones ideológicas, que suelen *creer en los hombres*.

Como es habitual en ella, Silvia Schwarzböck vio con claridad la importancia que, en el tramado conceptual de la cosa (o sea: en el núcleo duro de todo pensamiento en torno a pensamientos), yo le atribuyo a la potestad constructiva del discurso, pues es solo a partir del ejercicio de leer y escribir que podemos trazar distinciones y conexiones fructíferas entre esas dos dimensiones de los autores estudiados (vida y pensamiento, o como se las quisiere categorizar) que son siempre el resultado de construir las ejerciendo nuestra soberanía interpretativa, y que, por ser tales (nuestros *constructa*), nos permiten –y nos ponen ante la *responsabilidad* de– ensayar comprensiones de las mismas y de sus articulaciones recíprocas que escapen a ingenuidades ontológicas (un referente *real* a elegir entre el actor distinto del pensador, reducido, este, a travestimiento de lo que se revela en las conductas de aquel; o el filósofo en su pureza, desvinculado de cómo pueda haber actuado en circunstancias más o menos tangenciales a las ideas); que eviten reduccionismos dogmáticos (el *auténtico* Schmitt es...); y sobre todo que no recurran a intentos de salvataje (estas ideas son buenas, pero estas acciones son malas) mediante amputaciones y zurcidos hermenéuticos que remedan las prácticas quirúrgicas del doctor Hermann

---

<sup>2</sup> Silvia Schwarzböck, «Discusión», *ADEF*, XVI, n° 2, noviembre de 2001.

Schneider (el personaje de Peter Lorre en *Arsenic and Old Lace*) o –para ser más actual– las de su sucedáneo, el doctor Nick Riviera (en *Los Simpsons*). Volviendo a Schwarzböck, comparto (y agradezco) la fórmula que utiliza: *pensar con...*, para que una recepción sea fructífera.

Obviamente ligado a todo esto está la cuestión de la intervención política de un intelectual de nuestro *métier*.

Entiendo que ella consiste –ante todo y quizás exclusivamente si acentuamos la condición de *intelectual*– en lo que piensa y publica, o sea, en la performatividad política que tiene un texto filosófico sobre lo político: escribirlo/difundirlo es una *acción* (aunque, obviamente, no solamente esto, sino también un ejercicio de comprensión crítica, conceptualización, escritura, etc. sometido y sometible a parámetros no expresa ni inmediatamente políticos). La intención de su autor puede ser meramente descriptivo-informativa (tal o cual pensaron esto o aquello sobre la república o la dictadura o..., etc.); pero –suponiendo que pueda escribirse con tanta asepsia– la carga pragmática es inevitable y produce una –digamos– perlocución específicamente práctica. *Velis nolis*.

Exponer filosóficamente una idea política es proponerla y/o disponerla como instancia de inspiración a una acción política (a partir de su aceptación total o parcial, o de su rechazo total o parcial). En este sentido, la politicidad inherente al texto de filosofía política se acentúa cuando la ilocutoriedad práctica es expresa y clara, en el texto-madre y en las disquisiciones, complementaciones y desarrollos polémicos que suscita. Pero no deja de estar presente aun cuando no haya sido buscada. Leer/escribir sobre un discurso político en una clave hermenéutica intencionalmente ajena a la de este es una despolitización paradójicamente política; quiero decir: una lectura/escritura exclusivamente informativa –animada por un propósito solo gnoseológico– de un discurso filosófico de corte intencionalmente político (una fuente clásica y comentarios que mantienen el espíritu intervencionista de la misma) o buscadamente solo metapolítico (algún comentario prescindente, que no intenta nada más que esclarecer con frialdad analítica la doctrina), es una forma peculiar de politizarse a pesar de sí mismo, de posicionarse existencialmente –en la misma lectura/escritura– ante ese destino del que no escapamos. Nos lo recordará la manera como será receptado. Este convencimiento es un arcaísmo moderno, del que no me libero.

Ahora bien, cabe precisar lo siguiente. Por un lado, la efectividad práctica de las ideas políticas que el intelectual expone no tiene por qué responder a, o coincidir con, el sentido y las intenciones que él les atribuye.

Por otro, la politicidad de un pensamiento o de una creación artística en cualquiera de sus figuras no queda acotada al género «filosofía práctica» o «arte político» (teatro, cine, etc.) y similares, sino que recorre todos los discursos y productos, y resulta visualizable en función de las condiciones de su recepción.

(Permítaseme una acotación ligada a esto último: además que por los textos clásicos de la filosofía política, las obras expresamente del género, siento particular atracción por la politicidad de la metafísica y la teología occidentales modernas, y –aunque con muchas más precauciones– por la de algunos productos estéticos no *aparentalmente* políticos).

Las consideraciones precedentes no agotan la cuestión. A las vicisitudes del texto de un intelectual dedicado a la filosofía como elemento privilegiado de su intervención política, debemos agregar otra *dimensión* que personalmente rechazo, pero que –o precisamente porque– es fuertemente *operativa*: la de la figura pública que un intelectual de la filosofía arma consigo mismo a través de conductas más o menos publicitadas en un espacio que deviene así una suerte de campo de prueba o evaluación judicial de lo divulgado escrituralmente. En lo que hace a esta dimensión, juzgo que participar en los medios de comunicación esteriliza el momento estrictamente filosófico del pensamiento y banaliza o achata toda intención divulgativa que busque mantenerse fiel a lo que –arcaica y extemporáneamente– llamaría el *espíritu* y el rigor de nuestra vocación-profesión, la cual conlleva un determinado sistema de circulación de sus propuestas conceptuales. En este sentido, creo que solo la forma *escritural/lectural* de nuestra producción goza de un privilegio absoluto, porque es la única que se somete a la *temporalidad lenta* de la reflexión filosófica, al *tempus* hermenéutico de ese lector que –anacrónica y distópicamente respecto de la *posmoglobalización*– ficcionalizo como implícito en nuestros textos.

Por último, está también la intervención política del intelectual como militante, ciudadano participativo, figura pública, miembro de una institución estatal legislativa o ejecutiva; o sea, esa praxis que responde ya sea a las intenciones de su actor, ya sea a su aceptación de ciertas pautas colectivas más o menos coactivas (como el calendario electoral), ya sea a la politicidad inevitable de lo humano, inclusive cuando conscientemente se la evite. En consecuencia, si hablamos de la actuación política de un intelectual en lo relativo a esta dimensión del tema, debemos considerar que la validez de su identidad como tal –que sobrecalifica su condición de mero ciudadano– depende de que sea (u opere como) el mediador entre lo universal y lo particular, esto es: que decida su conducta como un intento de

realizar la mediación entre los principios e ideales (sobre los cuales piensa filosóficamente) y las exigencias de la situación concreta en la que interviene. Solo que, en este caso, debemos ser precavidos en nuestros juicios: ninguna acción responde unívocamente al respaldo doctrinario de la filosofía política que su actor invoca; ninguna filosofía política se concretiza en un único tipo de acciones. Ser humano es habitar el espacio de la mediación y este hiato entre concepto y caso, idea y acción, vuelve poco convincentes categorías –y conexas imputaciones– como las de incoherencia de las conductas con los postulados básicos, contradictoriedad pragmática, infidelidad en el accionar concreto respecto de las premisas teóricas abstractas, y similares.

En lo relativo a mis trabajos, diría que la intervención política entendida fundamentalmente como producción escritural, y, por ende, abierta y sometida a esta forma de mediación cuyo primer momento es la interpretación de textos filosóficos, recorre casi todas las cosas publicadas (aunque en algunas, como ciertos trabajos sobre gnoseología, conforma un trasfondo no-dicho). En algunos casos más directamente y en otros de manera menos directa, lo que he publicado está todo modulado en conformidad a las –por así decir– exigencias de elaboración que me impone mi visión de la disciplina a la que creo y quiero pertenecer, a lo largo de una visión de las cosas secuencialmente deudora de los distintos contextos históricos en que me he encontrado, de las circunstancias personales vividas, de tonos culturales más amplios, de contingencias y equívocos; en fin... Para ser menos difuso, podría recordar un momento muy filo-iluminista en los prolegómenos y los comienzos de la democracia, y, en mayor o menor antítesis, mi *decisionismo* levemente convulsivo (apologético de un difunto como el Estado; modernamente antimoderno en la crítica teológico-política de la *hybris* racionalista; moderadamente vanguardista al reivindicar hoy a los *reaccionarios*; etc.), pues ello me permite distanciarme de la realidad posmoderna. (Breve catálogo de algunos de sus rasgos salientes: la violencia irrestricta y la praxis terrorista que el internacionalismo comparte con sus enemigos absolutos; la peligrosa antipoliticidad del universalismo moral-judicialista; la irresponsabilidad del mesianismo *light* y/o del reverdecido movimientismo revolucionario, en las versiones neocaudillesca, multitudista, vétero-clasista u otras; la degradación cultural y política fogueada por la insufrible hegemonía cultural de la imagen y de lo espectacular, en el registro mediático, pero no solamente en él; las oleadas-tsunami del populismo y del neoliberalismo, con sus entrecruzamientos y afinidades en las teorías y en las prácticas; etc.). O sea, me per-

mite una melancólica y polémica distancia respecto de esa constelación de manifestaciones de una realidad cada vez más ajena.

En función de todo lo anterior, no podría destacar –si respeto los motivos invocados en la pregunta final de este segundo punto– ninguna de mis publicaciones; pero, como obra colectiva, destacaría *Deus Mortalis*, y –en lo estrictamente personal– la mole cartácea sobre Schmitt entre nosotros, por ser un ejemplo (por demás *voluminoso*, en el sentido más literal) de mi actitud fiel a la políticamente activa pasividad sacerdotal que Hegel adscribía a la filosofía y a mi pesimismo idiosincrático, magra *saggesse* del último tramo de un recorrido.

**Uno de los núcleos esenciales de su producción intelectual remite a la figura de la *recepción de ...* (ya Kant, ya Schmitt) en Argentina. Sin embargo, en su trabajo sobre este último, implícitamente se sostiene que la historia de las ideas es un capítulo de la filosofía, en la medida en que toda época se define por la metafísica que la sustenta. Esta perspectiva, de algún modo, autoriza enormemente la voz del filósofo, ya que solo él es capaz de detentar este saber. No obstante ello, esta autorización, ¿no supone una concepción demasiado irónica de la historia, en el sentido de que ella no sería más que el derrotero en que las personas, por razones políticas en minúscula, pocas veces están a la altura de los libros?**

Esta cuestión se liga a la desconfianza que me despierta la siempre viva alma empirista de los historiadores. Por una parte, es sensato que un historiador no peque contra los mandatos que ella le impone, pues esto sería ceder frente a las tentaciones de la ficción literaria en aquellos aspectos en los cuales esta no debe tener cabida, si es que el género *storia rerum gestarum* tiene sentido.

Los problemas empiezan a aparecer cuando la actitud reverencial ante el «dato», que puede sostenerse en alguna forma de positivismo (aunque esto sea casi una rareza hoy, cuando las posiciones científicistas son más sutiles), se complementa con un gesto historicizante omniabarcativo (*todo es histórico*) y este cruce da por resultado una tendencia al imperialismo materialista, una paneconomicización de los eventos históricos, elevada a una suerte de sentido común del historiador.

En la corporación historiográfica, los historiadores que se ocupan de las ideas me resultan los más inmunizados al respecto. Pero, ¿cuál es el antídoto que suelen administrarse? El que conlleva una comprensión más adecuada del fenómeno estudiado en la medida en que se atiende a las *ideas* en su con-

cretización histórica como factor no menos importante que los otros, los presuntamente *materiales*, y con ellos diversamente articulado. Una ampliación de la mirada. A mi entender, en cambio, lo específicamente histórico de las conductas humanas concierne a la dimensión práctica, lo cual conlleva, en el estudioso, la atención, reflexión y evaluación a partir de nociones como libertad, responsabilidad, acción y demás, propias de lo ético y lo teológico-político. Solo hay historia de lo humano; lo demás es cronología. La historia es un saber intrínsecamente metafísico, pues, en tanto ejercicio de hermeneusis, la pluralidad que somete a la mediación judicial (entre lo particular en su especificidad y lo universal no determinante) es un conjunto de representaciones de impronta práctica, en sentido amplio, y no un saber empírico. Para ser más preciso: es en el dinamismo discursivo de las representaciones continuamente juzgadas (por la *Urteilkraft* del historiador) que adquiere su significación el momento considerado estrictamente empírico (lo que pasó o no pasó, etc.), insuprimible, pues es el que distingue la historia de la ficción y confiere lo que habitualmente se llama «verdad histórica». Desde esta perspectiva (dogmática, lo reconozco), las figuras y representaciones del discurso que suelen considerarse «ideas» en sentido estricto son objeto histórico por excelencia.

Como condensación de mi posición apologética de la filosofía ustedes señalan, con razón, la fórmula «filosofía de la historia de las ideas», que ahora encuentro un poco desviante, porque abre la posibilidad de entenderla como una «filosofía de la historia» de las ideas, cuando de lo que se trata es de acentuar la reflexión filosófica como eje estructurante de los estudios de «historia de las ideas». Mi reivindicación de lo filosófico en cualquier consideración del arraigo de las ideas (producto y objeto del filosofar) en las condiciones y contextos existenciales de sus pensadores, receptores, actores, y en toda la variedad de concretizaciones discursivas, efectos prácticos, decantaciones culturales, operatividad cultural y configuraciones institucionales, entonces, presupone dos niveles de consideraciones.

Uno que conviene no menear, por banal y porque, debo reconocerlo, puede ser definido como una pauta *metodológica* (¡!), para peor obvia: quien estudia la historia de las ideas debe conocer las ideas en profundidad. ¿Qué puede llegar a elaborar quien tematiza las ideas políticas de tal o cual período y figuras de la historia, si no conoce la densidad filosófica de las doctrinas, cuerpos ideológicos y principios metafísicos que sostienen tales ideas, si no reflexiona sobre la filosofía política a la que ellas pertenecen en virtud de su identidad conceptual?

Pero la cuestión significativa no es obviamente la de disponer de un instrumento cognoscitivo para entender la historia, sino la de la metafísica que confiere una identidad epocal al momento presencial de tal o cual cuerpo de filosofemas, generalmente improntado por una visión política (si se quiere: religiosa, ética, moral, política, jurídica, antropológica) y finalizado a determinar una praxis. Pintémoslo con brocha gorda: no hay nada más *concreto y presencial* (participativo, encarnado, realizado, efectivizado) que una idea abstracta, una *Form*; no hay nada más *ideal* (metafísico, teológico-político, conceptual, discursivo) que un momento o fenómeno histórico. De aquí lo que Schmitt consideraba la analogía estructural entre la visión político-jurídica que una época tiene de sí misma (y a la luz de la cual organiza su existencia) y la teología/metafísica que elabora la expresión más clara del carácter distintivo de la misma. Este es el objeto de meditación del filósofo de la historia de las ideas; o sea, en su núcleo, el de la filosofía sin más, ya que mentar la historicidad de la misma es –o me suena– pleonástico.

¿Les parece que puede haber ironía en todo esto? ¿*Qué* son los hombres sino los libros que hablan de ellos?

Por otra parte, entendemos que su trabajo sobre la recepción de estos pensadores lo ha colocado en una situación que usted parece compartir con otros intelectuales argentinos, esto es, en la situación del *traductor-interpretador*. Así, su lectura del Juicio a las Juntas como un acto de excepcionalidad por el cual se funda un nuevo orden, sus reiteradas aclaraciones en torno a las indebidas interpretaciones de la última dictadura militar en clave decisionista, y su lectura sobre la interpretación schmittiana de Hobbes en 1937-38 (en el número 1 de *Deus Mortalis*) parecen ser ejemplos concretos de este procedimiento. En este sentido, ¿qué papel juegan en esta tarea, según usted, las indicaciones implícitas, las metáforas, alegorías, y las interpolaciones históricas, que dejan tras de sí indicaciones preciosas acerca de cómo debe ser leída una obra? Y, atendiendo a los dos primeros ejemplos que señalamos, ¿cree que existe alguna especificidad o cuidado en el hecho de traducir lo universal en la Argentina?

Todo traductor tiene que ser, ante todo, intérprete. No es una cuestión de «conocer» –en el uso vulgar o estándar del término– los dos idiomas, aspecto sobre el cual no cabe siquiera discutir. La complejidad es otra, en cualquier texto, y los filosóficos tienen la suya propia, pero aun la traducción más banal es un problema filosófico profundo, que se entrecruza con

el literario poético (nunca ausente, inclusive de las obras filosóficas). De todos modos, es frente a cualquier documento de envergadura cultural que la traducción tiene como principal punto de llegada conformar una interpretación (la traducción), que el bilingüe ofrece a su espacio público y que sus lectores también elaboran a partir de la versión en el propio idioma. En el lector-intérprete se repite la situación del primer traductor en términos cronológicos, a partir de lo que este (desarrollada su tarea, más ardua) le proporciona: una superficie lexical en el propio idioma, la cual es como esa enigmática cortina (recuerden la observación schmittiana) en el dibujo de la *title-page* de *Leviathan*: oculta el arcano de la cosa. Tanto el primer lector-traductor, como los sucesivos (que se benefician o se perjudican con la labor del primero), son todos *primeros* traductores y cada uno de ellos se encuentra en una situación existencial determinada e irreplicable, todo lo cual vuelve a cada traducción un evento único.

Exageradamente podríamos ejemplificar con términos filosóficos de los cuales es relativamente sencillo dar su equivalente en español: en el universo hegeliano, tomemos *Wirklichkeit*, que suele traducirse como «realidad», «efectividad». Pero el significado de estos significantes remite a un universo de discurso, y la tarea de quien traduce la obra hegeliana (no solo quien figura como traductor en las indicaciones de la edición, sino –más mediatamente– también todos sus lectores) debe resultar de un trabajo de producción de un conjunto armónico en el que la totalidad de situaciones similares encuentra una versión en lengua de la traducción que busque respetar la coherencia (o incoherencia) que ese mismo traductor encuentra en la versión original.

Todo el sistema de elementos que menciona la pregunta es esencial para este proceso repetitivo y en cada caso creativo: cada traducción es una interpretación de tales indicaciones, sin que tengan por qué coincidir entre sí las diversas versiones ensayadas.

Para ampliar el panorama, pienso en otro tipo de ejemplos. Tomemos una obra que está entre las (si no es *la*) que más recordaría si estuviera en la estúpida situación hipotetizada por todo periodista cultural, feliz de serlo (¿si usted estuviera solo en una isla...?), y en la cual nada sería más angustioso que tener uno o mil libros a mano. Me refiero a *Moby Dick*. El archifamoso comienzo del primer capítulo: «*Call me Ishmael*». Pezzoni opta por «Pueden ustedes llamarme Ismael». No me gusta nada su elección, pues se pierde –a mi entender– un motivo vertebrador. El personaje de Melville *impone* al lector (sin fórmulas de cortesía irónicas: estamos en la violencia del origen, cuestión sería como pocas) el gesto fundacional por excelencia:

la prohibición de bucear en el pasado, cortar la genealogía, pues se está comenzando desde la nada. El referente bíblico es demasiado ilustrativo: el personaje lleva el nombre de un hijo bastardo de Abraham (de cuya estéril esposa es sierva la madre de Ismael), y en su destino interviene oportunamente Dios (dos veces lo protegen los ángeles en el desierto). Al lanzarse a la infinitud, Ismael de Melville está cerrando su pasado marcado por el Viejo Testamento y va a iniciar, a la luz del Nuevo, un largo derrotero de aprendizaje hasta un *renacimiento* que adquiere la dimensión de un evento novotestamentario, romántico-idealista (según la imagen que Melville tiene del *deutschen Idealismus*) y panteísta. El derrotero expiatorio de la tripulación acontece en los espacios por excelencia de la Modernidad: el de un Estado en miniatura y en el de la infinitud que los primeros modernos vivencian existencialmente (y no meramente teorizan a partir de lo que están predispuestos a encontrar en los cielos), es decir, en el infinito oceánico. Y es en esta infinitud real que tiene lugar el renacer de Ismael. En su magna novela, Melville nos pone ante el significado profundo del agua bautismal redentora y, por ende, de la relación entre la antigua y la nueva Alianza, entre una visión mesiánica y otra cristológica, entre la utopía y el orden estatal, sin que al mismo tiempo estas polaridades dejen de estar surcadas de dudas y contradicciones (son imperfectas: mera ensoñación desde la cofa; terror paralizante en las cubiertas). ¿Cuál es el verdadero bautismo, el del rito pagano a cargo de legislador original Ahab y su orden despótico, vicario del mal, o el de la presencia de lo trascendente como restaurador del buen orden mediante una intervención milagrosa y transparente (sobrevivir gracias a un ataúd: *renacer* de la tumba)? En el estado de naturaleza acuoso, los leviatanes se han concentrado en los veleros que lo surcan: las vicisitudes del *Pequod* nos van llevando al corazón de la teología política, al milagro del nacimiento (el misterio de la Encarnación; la dignificación de los humanos como representantes del mismo acto, sin distinciones, diferencias ni marcas selectivas; la instauración de estatalidad como gesto que seculariza tal *instante excepcional*, modelándose a partir del paradigma eclesiológico cristiano). No es ahora el momento para observar que, cuando Arendt cita a Agustín con referencia a esta cuestión de lo milagrosamente nuevo, es leída como profunda e innovadora; cuando se recuerda a Schmitt, el último gran pensador de la teología política, el argumento es juzgado sospechoso y se aconseja o se da a entender que debe ser leído con muchas precauciones.

Me he extendido demasiado. Mejor concluyamos con el ejemplo de la traducción-traslación. Frente al drama anticipado y abierto por el *Call*

*me Ishmael*, la traducción de un intelectual meritorio como Pezzoni suena hasta kitsch. Valverde, en cambio, es simple y adecuado en su españolidad («Llamadme Ismael»). Para hispanoparlantes al sur del Río Grande, y más aún para argentinos, suena obvio un seco «Llámenme Ismael».

El ejemplo melvilleano da una versión literariamente sosegada y de algún modo enerva la politicidad de la cuestión planteada en la pregunta. Pero vale para pensar la complejidad de situaciones donde una o varias instancias universales (esas «ideas» de las que venimos hablando) estructuran el sentido de los motivos que componen el *texto* en cuestión, a la luz de la decisión del actor (traductor-intérprete), y el *contexto* existencial donde acontece precisamente el acto decisionista: *traducción-interpretación*. Que sea en la Argentina no cambia lo esencial; simplemente es un acto contextualizado con las marcas de unicidad propias de nuestras situaciones y actores.

(El último término de la frase anterior aumentó mi incontinencia logorreica: otro ejemplo es el cine argentino de la llamada «época de oro», fundamentalmente esas comedias de los cuarenta –poco menos, poco más– que frecuentemente han sido elevadas a fetiche nacional y popular. Son la concretización y adaptación porteñas de la concretización y adaptación norteamericanas del estro de los grandes directores germanos y de la enseñanza fílmica europea. Por cierto, algunos de estos films me siguen divirtiendo, y la politicidad no-dicha que es fácil leer en ellos es muy ilustrativa).

Creo que los elementos de algunas cosas que he escrito, que ustedes mismos indican, encierran la respuesta con relación a la dimensión política de la *traducción* al contexto propio. Acentuaría una cosa: traducir en cualquiera de sus sentidos, pero sobre todo en este juego de interpretación y decisión de escritura, tiene un efecto (más allá de que sea, o no, buscado) de performatividad práctica inevitable (más allá de que coincida, o no, con el buscado o no buscado). Eventuales «cuidados» y «especificidades» (uso los términos de la pregunta) dependen de las idiosincrasias personales, de factores situacionales, de las condiciones subjetivas; en fin, de lo que ya hablamos.

**Pensando las diferentes instancias de nuestro campo intelectual, ¿qué modo de intervención política es, en su opinión, el más adecuado no solo para los intelectuales en general, sino para quienes se dedican a la filosofía en particular en la Argentina actual? Dentro de ese panorama, ¿qué evaluación podría hacer del proyecto *Deus Mortalis*?**

Remito a consideraciones previas: por mi personalidad y por mis convicciones (estas, ¿son la fotocopia de aquella?), pienso que la intervención política más adecuada consiste en la producción filosófica misma que podamos generar. Otras expresiones de esta intervención responden a parámetros que no son particulares de nuestra disciplina.

En este sentido, la cuestión a destacar es la de la incompatibilidad entre la temporalidad del filosofar y la de las variadas manifestaciones de la posmoglobalización. Otros ejercicios intelectuales, en cambio, tienen sus propias lógicas y sus propios tiempos, que pueden entrecruzarse –o no– con la nuestra, y que en general se amoldan a la fluidez vertiginosa. ¿Vieron una serie o algo así por televisión, donde colegas –entre ellos algunos también amigos– discurrían de filosofía? ¿Qué tiene que ver con lo nuestro el mensaje emitido luego de someter el material filosófico al formato *serie televisiva* que el medio obviamente no podía no imprimirle (acelerado *collage* de opiniones reducidas a *snapshots*, juegos de cámara, predominio de lo iconográfico sobre el discurso oral, etc.)? El mismo efecto deletéreo se produce en otros saberes, y creo que la historia es el que más sufre en este *aggiornamento*; pero no deja de ser coherente que soció-politó-comunicó-doxólogos encuentren acá su espacio de intervención. Creo que las opiniones estéticas fluyen con pocas fricciones; tal vez –aunque ya con más resistencia– la crítica literaria. Pero no me ocupo demasiado de ellas, limitándome a juzgar desde la perspectiva conceptual, y eventualmente –si cabe– también desde la ética y política, lo que dicen. (Mi experiencia es muy esporádica y contingente, pero la única persona de presencia en los medios, en la que encuentro un equilibrio bien logrado entre intencionalidad política y profundidad discursiva, es Beatriz Sarlo, y sus argumentos no se adentran en la dimensión intrínsecamente filosófica). En resumen: el *Wille zu den Medien* es una de mis tantas carencias; pero argumentaría en contra de la opinión de que la filosofía es compatible con este espíritu panmediático epocal.

Se me hace difícil evaluar un vehículo de intervención como *Deus Mortalis*, pues quienes la hacemos hemos buscado imponer una exigencia de lectura rigurosa a sus lectores, que podría generar la impresión de perjudicar su receptividad. En todo caso, de circunscribirla: ciertamente, la revista fomenta una actitud de escritura y de interpretación a contrapelo de los criollísimos diletantismo e improvisación. La pesadez de muchas de sus páginas suele acompañar al rigor profesional que demuestran; pero también nos caracteriza la apertura a un ensayismo libre, que nos diferencia de las revistas académicas en nuestro país, entre las cuales nos contamos.