

El filósofo y lo efectual*

(Dos discusiones en la redacción de *aut aut*)

I. Las pretensiones de la filosofía

DALLAGO - Cuando hay se habla de una escisión entre filosofía y realidad, se piensa sobre todo en el problema de la adhesión de Heidegger al nazismo. Parece muy razonable la respuesta que ha dado Derrida en *De l'esprit*, cuando afirma que el problema no puede restringirse sólo a Heidegger. Derrida confronta el *Discurso del rectorado* y declaraciones análogas con otras de Valery y de Husserl, que en general han sido contrapuestos a Heidegger como ejemplos de responsabilidad. El problema se referiría a un cierto tipo de discurso que, como en el caso de la cultura alemana, está centrado en la preponderancia de la noción de *Geist*. La filosofía debería realizar la autenticidad espiritual de un pueblo y de una cultura, y desde este punto de vista el caso Heidegger reingresa en la gran tradición hegeliana o diltheyana, cuyo tema es la autolegitimación de la filosofía como central en una tradición cultural. Pero vale la pena recordar las relaciones de Platón con Dionisio. En la *Carta VII* se encuentran afirmaciones de tono casi idéntico a las de Heidegger. Como dirá Heidegger en el *Discurso del rectorado* que el deber de los filósofos consistiría en educar al custodio y al guardián del destino del pueblo alemán (los nazis), así Platón en la *Carta VII* concibe que su modesto deber es simplemente educar al custodio y guardián del destino de los siracusanos, es decir, Dionisio. Hay una suerte de arco hiperbólico que liga estas dos experiencias, con la única diferencia

* Tomado de revista *aut aut*, nro 226-227, Milán, julio-octubre, 1988.

de que la posición de Platón se situaba en el interior de una disgregación política y civil, y era sólo un aspecto de un discurso mucho más amplio que el de Heidegger sobre las relaciones entre filosofía y política. En el *Discurso del rectorado*, Heidegger interviene como si la educación de los dirigentes fuese, en ese momento de crisis, el deber de la filosofía. En este sentido, el problema de la responsabilidad de los filósofos con respecto a la política puede ser reducido al problema de la megalomanía de la filosofía. Ahora bien, una manera de eliminar estos peligros es reconocer y practicar la necesaria apoliticidad de los filósofos. Cuando éstos no intervienen, no hacen trampas, no se plantean problemas sobre la educación de los pueblos o sobre sus destinos, ahí, quizás, el peligro resulta menor. La pretensión, en cambio, de una educación universal, curiosamente presente ya sea en el *Discurso del rectorado* de Heidegger, ya sea en el discurso de Husserl *La crisis de la humanidad europea y la filosofía*, contiene el mayor peligro, por su mismo carácter absoluto. Además, en los años '30, la conciencia filosófica de la política había ya desaparecido hacía tiempo, se había vuelto opaca: faltando una reflexión sobre este punto, el pensamiento buscaba atribuirse responsabilidades que no eran las suyas.

FERRARIS - En el fondo, el discurso sobre el filósofo y lo efectual es como si tuviese dos aspectos dentro de sí mismo. Uno es el de la responsabilidad: política, pedagógica, personal del filósofo. El otro es, en cambio, el de la efectualidad, en este caso del texto filosófico. Ahí donde el discurso sobre la responsabilidad del filósofo sea llevado a un nivel universal, se sigue el sentido subrayado por Dal Lago: cargado de esta responsabilidad, el filósofo sólo puede cometer errores, de todos modos actúa en un ámbito impropio. Pero existe también el discurso acerca de la efectualidad del texto filosófico. La responsabilidad del filósofo, entendida como responsabilidad universal, me parece una posición muy difícil de sostener en base a un horizonte filosófico, por así decir, post-metafísico, porque presupone una idea de totalidad y de humanidad que finalmente resultan refutadas de hecho en el interior del discurso filosófico mismo; por lo tanto sería solamente una función retórica. Existe en cambio el discurso sobre la efectualidad del texto filosófico: Es innegable que el texto filosófico ha de producir efectos, incluso incalculables o no previsibles por el texto, por el filósofo mismo, como ocurre también en el caso del texto literario, del texto poético. Los textos tienen destinos y éxitos diferentes. No sé hasta qué

punto se pueda indagar sobre este aspecto, tampoco se puede hacer nada con una efectualidad desenganchada de la responsabilidad de quien ha escrito los textos. Si transferimos esto al *discurso* heideggeriano, por ejemplo, nos damos cuenta de cómo el texto filosófico de Heidegger no tuvo necesariamente efectos nazis, mientras que el texto filosófico de Nietzsche sí los tuvo: son de todos modos destinos ligados a comunidades de intérpretes más que a individualidades creadoras. Sin embargo, queda todavía abierto un aspecto de la responsabilidad del filósofo que es su responsabilidad personal de pedagogo: ésta no ha desaparecido ni ha sido borrada por completo. Enseñar a Alejandro o a Dionisio, enseñar en alguna facultad italiana implica, en todo caso, cargas pedagógicas. Podemos estar casi seguros de que ninguno de nuestros discípulos será jamás el tirano absoluto ni de Asia ni de Sicilia, pero estas cargas tienen que ver con cosas altamente apolíticas: por ejemplo, la calidad de la enseñanza, etcétera.

ROVATTI - Creo que el punto es: la pretensión que el pensamiento parece tener y ejercitar y la necesidad que nosotros tenemos del pensamiento. Encontramos ambas cosas, incluso en los ejemplos que hasta ahora hemos dado. La copresencia de estos dos niveles o, si queremos, su contradicción, es para mí el elemento interesante. Tomemos a Heidegger y a Husserl, pero podríamos tomar también a Marx, porque la expresión “funcionario de la humanidad”, acuñada por Husserl, podemos hacerla valer incluso hacia atrás, y sin duda también para Marx. Ahora bien, en el hecho de que el filósofo sea un “funcionario de la humanidad” hallamos la pretensión de universalidad, pero los efectos internos de la reflexión de Husserl y de Heidegger están ligados a una transformación y reelaboración de la experiencia, por lo que deberemos decir que tanto desde Husserl como desde Heidegger se nos brinda una indicación importante para una descripción de la pobreza de nuestra experiencia: el tema de la técnica en Heidegger, el tema de la crisis en Husserl, aunque expuestos de distinto modo. Entonces, he aquí por qué digo: hay pretensión y también hay exigencia, y hay una zona, créo, no cancelable en la que conviven. Sería fácil resolver este debate nuestro diciendo: la filosofía lleva consigo una suerte de pecado original por el cual, en este punto, nosotros colocamos aparte la filosofía y hallamos las diversas formas de lo filosófico, para no caer en esa trampa. Por otra parte tenemos una exigencia que no implica una rebelión contra la función, la pedagogía, la pretensión, sino más bien otra dirección. Cuando leemos a Husserl

y a Heidegger, y los filósofos que nos interesan, y hablamos de 'debilitamiento' de la filosofía, nos encaminamos en la dirección de las indicaciones que los textos de Heidegger o los textos de Husserl o de otros nos han provisto, para despotenciar efectivamente nuestra idea megalomaniaca de experiencia, de 'gran' experiencia. Para reencontrar una idea de experiencia que sea aquélla en la que logramos movernos. Pensemos en lo pre-categorial de Husserl. El "funcionario de la humanidad" es, al mismo tiempo, con quien recibe la filosofía la suplencia anónima de lo vivido. Así también para Heidegger: no creo que la relación inauténtico-auténtico de *Ser y tiempo* deba interpretarse como si lo inauténtico fuese la media, la masa, y lo auténtico la élite. Ya no encontramos en estos ejemplos de nuestra contemporaneidad una diferenciación entre elite del pensamiento y masificación de las ideas. En realidad las indicaciones que nos dan se dirigen hacia un desmontaje de aquel exceso del pensamiento que describe la experiencia, hacia una experiencia que sea experiencia común, con la capacidad, sin embargo, y por lo tanto con la exigencia que todos tienen, de releer, de describir, de atravesar la experiencia común.

FERRARIS - Un nexo, en sentido contrario, podría ser aquel entre universalidad y universidad. Porque efectivamente el discurso del filósofo como "funcionario de la humanidad" se refiere a una universalidad del discurso filosófico que se justifica en el ámbito de la universidad, cuando ésta se autocomprendía como vehículo de la universalidad de una comunicación hacia los cultos. Sería necesario mientras tanto reconocer cómo aquel modelo de universalidad fue modelado sobre un modelo de universidad y cómo el modelo de universidad ha cambiado. Y esto se vincula aún con el discurso del pedagogo.

ROVATTI - Aclaro lo que estaba diciendo antes. Tengo en mente algo similar: en la situación actual la exigencia de generalidad, universalidad, verdad, para toda una serie de consideraciones que tienen que ver con lo efectual, es todavía mayor. ¿A quién se dirige esta exigencia? Evidentemente a la imagen que seguimos teniendo de la filosofía. ¿Quién ha distribuido verdad y universalidad? El filósofo. Por lo tanto la pregunta podría ser: el filósofo, hoy, ¿debe o no debe responder a esta demanda de universalidad? Salvajemente, diría que no. No sólo no debe hacerlo, sino que tiene los instrumentos y el deber, en cuanto filósofo propiamente dicho, en cuanto especialista de esta distribución, de vaciar la

pregunta, diciendo que no tiene una respuesta posible, que nace de una suerte de autoalienación por parte de quien pregunta y que, a lo sumo, la filosofía debe hacer un trabajo de puesta en guardia con respecto a todas las construcciones y a todas las metafísicas. La respuesta del filósofo como deconstructor o como destructor de metafísicas no es por consiguiente una respuesta de tipo escéptico. ¡Para nada! Es la respuesta 'positiva' a la mal ubicada exigencia de verdad que continuamente es alimentada en un mundo cada vez más dominado por el riesgo de la contingencia. A este riesgo el filósofo responde precisamente con un pensamiento de la contingencia.

GABETTA - Me pregunto si esta exorcización de la exigencia de teoriedad relativa hacia una posición estacionaria del filósofo y, por lo tanto, si este trabajo de puesta en guardia contra la pretensión de universalidad, no conduce al schopenhaueriano *vitam impendere vero*, y entonces paradójicamente acaso reproduzca en su interior la misma universalidad contra la cual el filósofo buscaba ponernos en guardia. Quizás haya una suerte de aporía interna. Incluso si después se consiguen ciertamente éxitos sobre el plano directamente textual, sobre el pensar la contingencia, sobre el pensar la medianía o las modalidades del pudor y del desinterés; se trata de verificar si este movimiento perverso, que yo vería en tales teorías, tiene luego resonancias sobre el plano de lo efectual.

DAL LAGO - Parecemos estar todos de acuerdo en que el peligro de cometer errores políticos disminuye cuanto más renuncia el filósofo a su pretensión de universalidad. Hay en esto un aspecto aporético, porque cuando el filósofo dice a los otros "no pretendan lo universal", se continúa proponiendo a sí mismo como aquél que relata la verdad, aunque sea debilitada o fragmentaria. Quisiera dar un ejemplo literario. Tengo en mente dos episodios de deconstrucción poética del lenguaje: uno es la *Carta de Lord Chandos* de Hofmannsthal y el otro es Celan. Hofmannsthal describe cómo Lord Chandos no logra hablar ni escribir más, y por lo tanto cumple una suerte de operación en *double-bind*: Lord Chandos cuenta cómo en determinado momento no pudo hablar más, no logró dar un sentido ordenado a lo que decía. Obviamente el *double-bind* llega al lector por la doble imposición: es el caso de Hofmannsthal que cuenta, con una bella escritura, cómo no se puede escribir más. En una experiencia abismalmente más radical y dramática, en Celan el lenguaje poético se disuelve entre las manos: en

su poesía está el Holocausto, la destrucción del mundo después de la II guerra mundial; es como si hubiese querido realizar en su escritura atormentada la famosa frase de Adorno, sobre la imposibilidad de hacer poesía después de Auschwitz. Dos experiencias que llamaría, una, la inevitable mala conciencia de la literatura, la otra, en cambio, la proposición desnuda y cruda de la dificultad de pensar o de escribir hoy. Ahora bien, a la filosofía se podría atribuir algo así como una imposición de verdad incomprensible. Sin embargo existe una escapatoria. Una posible vía de salida podría ser que la filosofía desarrolle una función que no sea sólo aquella de enseñar universalmente la pretensión de la renuncia a la universalidad, sino también la de desarrollar una función casi de asistencia, limitada y débil, desde donde sean producidos los *double-bind*. Y el lugar de lo político y de lo efectual es probablemente donde más a menudo son puestos en funcionamiento estos mensajes. Es un poco lo que surge del último Foucault: una tentativa débil y no universalista de describir el poder como imposición. Este trabajo periférico, marginal, de asistencia no pedagógica, es en cierto modo como el de los ángeles del film de Wenders, *El cielo sobre Berlín*. Completamente destituidos y privados de verdad y de universalidad, juegan con su doble función de semi-hombres y semi-dioses. Sería preciso entonces insertarse en este espacio un poco ambiguo. Otra manera para no perder esta ocasión es colaborar amigablemente con el mundo, es decir, reclamar en el discurso filosófico, como actividad tutora en sentido débil, las exigencias del mundo -darles nombres. Ninguno pretende que la filosofía se politice, sino que sea capaz de redefinir aquellos nombres, los espacios que ellos definen.

COMOLLI - Me parece que lo que se exige a la filosofía, hoy, no se refiere única y simplemente al problema de la universalidad y de la verdad. Lo incluye, pero debería ser comprendido mejor, en el sentido de que la exigencia que es hecha en una época de contingencia siempre mayor y de cambio siempre más acelerado es la de dar formas y figuras a este mismo cambio y esta contingencia. Si pienso en la filosofía de estos últimos diez/quince años con respecto a la precedente, me parece que el pasaje ha sido el que va desde una filosofía tensa en deconstruir las apariencias para llegar a interpretar la realidad hacia un procedimiento filosófico que consiste en construir y proponer figuras que logren describir lo contingente. Figuras como las de lo efímero, de la crisis de la razón, de lo post-moderno, de la debilidad, de la complejidad. Aquí se encuentra un uso

distinto de la filosofía que es una especie de retorno, quizás, a la sabiduría griega presocrática que hablaba y producía enigmas. Estos enigmas tenían la función de poner en contacto el mundo con una verdad última y transmundana que era la de los dioses. Luego, en esta función sapiencial, se introdujo la función filosófica propiamente dicha, que ha sido la de llevar la dialéctica adentro del enigma y con la dialéctica traer la disputa acerca de la verdad del mundo. Me parece que hoy, quizás, nos hallamos frente a una mixtura, para la cual la filosofía, tal vez incluso inconcientemente, no produce ya exclusivamente interpretaciones sino también figuras enigmáticas. Figuras como la de la 'debilidad' no son sólo interpretaciones que dicen la verdad, son también, justamente, la producción de un enigma, de un símbolo, si se quiere, que por lo tanto ya no puede ser totalmente agotado ni totalmente interpretado.

PREZZO - Quisiera retomar la observación inicial de Dal Lago acerca de la escisión filosofía/realidad. Como primera e inmediata asociación me viene a la memoria Marx. Es el primero que vuelve a discutir este ligamen, con la famosísima frase "los filósofos siempre han interpretado el mundo; se trata ahora de cambiarlo", donde emerge una distinción, un pasaje de la filosofía como interpretación a la filosofía que comprende, en el más allá de la ideología, en la realidad, una estructura. Sobre esta base la filosofía debe volverse filosofía práctica y militante. Hoy la filosofía, como dice Heidegger, se ha vuelto manipulación y ya no logra interpretar nada. Prácticamente se ha invertido la petición de principio de Marx. Pero cuando el pensamiento deviene pura manipulación, cuando lo efectual deviene sustancialmente técnica, este transpasar, ¿cómo lo pensamos? Me parece que éste es el interrogante. ¿Y qué idea podemos aún tener de lo efectual?

DE BENEDETTI - El filósofo, cuando habla, pronuncia sus palabras desde ese extraño punto de condensación que llamamos reflexión. Y aquí reflexionar equivale a vacilar, en el sentido en que habla de vacilación Hans Blumenberg. Reflexionar, vacilar, desviarse de la realidad: estas palabras indican una paradoja: ésta consiste en el hecho de que, mientras se desvía, el filósofo tiene la pretensión de indicar el gesto, tiene la pretensión de indicarlo desde adentro, mientras lo efectúa. Entonces, el problema de la responsabilidad del filósofo se halla, quizás, en advertir a los demás que está realizando un desvío. El filósofo

se desvía con respecto a la realidad y, por esto mismo, pretende poseer una cualidad distinta a la de quienes están más directamente insertos en la efectualidad de lo real. Sobre la base de esta distinta cualidad, a menudo intuitiva cuando no vivida como mejor, el filósofo reproduce el ideal de una comunidad, el ideal de un funcionario. Una pretensión que toma cuerpo en el momento en que la descripción del desvío, de la reflexión, es constreñida a asumir, positiva y pedagógicamente, si quiere generalizarse, la potencia y la eficacia de los instrumentos que la sociedad le ofrece y, como consecuencia, a replegarse sobre una forma particular de lo efectual, a considerarlo indispensable. Me pregunto: ¿por qué la reflexión, el desvío, no puede vivir hasta el fin su naturaleza de vacilación, perdiendo la pretensión de presentarse como un modelo generalizable a través de la obra de una 'militancia'?

ROVATTI - Es como si se pudiese decir, volviendo al ejemplo de Heidegger y el nazismo, que el mismo Heidegger, en aquella ocasión, podía comportarse de manera distinta. ¿Pero cómo? Estaría dispuesto a formular esta hipótesis: el error del filósofo Heidegger no fue el de alejarse de la realidad efectual, sino de alejarse demasiado poco. ¿Qué nos parecen errores en aquel episodio? La reaparición dentro de este síndrome de universalidad de una serie de contenidos que no coinciden con la hipótesis del filósofo sin patria. Allí encontramos la patria, el pueblo alemán, encontramos una serie de determinaciones. Mientras quizás, no sé cuán paradójicamente, la paradoja tiene que ver con esta situación, podría darse que estemos diciendo que la ilusión máxima sea que el filósofo tenga una aprensión directa de lo efectual. Podríamos incluso deseárselo: un filósofo inmerso en lo efectual de manera tal como para lograr divisarlo distintamente en sus detalles. En cambio, de lo que estamos hablando es de una separación paradójica, por la cual Heidegger habría debido más bien alejarse de la patria, del pueblo alemán, del *Geist*, de la universidad alemana. ¿Yendo a dónde? He aquí la encrucijada o la zona de desvío, donde las ideas parecen puras y abstractas y luego en realidad se concretizan. Está en juego, en esta encrucijada, una dirección fenomenológica; la paradoja de la fenomenología que piensa que el alejamiento máximo de lo mundano es el lugar adonde tú te reencuentras dentro de lo vivido, en contacto con la experiencia. La 'virginidad' de la que habla Hanna Arendt respecto a la filosofía contiene algo similar: un pensamiento que neutraliza efectivamente lo efectual para llegar a reencontrarlo.

Individualizada esta encrucijada, podemos intentar evaluar las respuestas históricas.

GREBLO - Cuando se toca la cuestión citada se choca casi inevitablemente con una paradoja. Lo que no es necesariamente un mal. Al contrario: quizás la inquietud que ésto provoca nos estimula a reflexionar más, a interrogarnos sobre algo que de otro modo podríamos dar injustamente por obvio y descontado. La paradoja, me parece, consiste en la evidente disparidad de pretensiones que los filósofos y los no filósofos le atribuyen respectivamente a la filosofía. En los filósofos de profesión crece la tendencia a reconocer el deber, ante todo ético (al menos en el sentido de la ética 'profesional'), de renunciar a la universalidad, de abandonar la presunción de ser los depositarios privilegiados del 'verdadero' saber. Y por consiguiente: ni especialistas de lo universal ni funcionarios de la humanidad. Este es un punto sobre el cual hay un consenso bastante difundido. Pareciera que está sin embargo en circulación (entre los no filósofos, entre aquéllos que están genéricamente interesados en los problemas que tradicionalmente, errónea o razonablemente, se considera que tienen algo que ver con la disciplina de la que nos ocupamos) una tendencia que atribuye al filósofo una particular familiaridad con aquella universalidad que, por su parte, se apresta a abandonar (o que ya abandonó). Pareciera que los filósofos están hoy constreñidos, incluso contra su propia voluntad (aunque no siempre), a reasumir una función terapéutica, educativa o pedagógica, que tal vez ya no consideren poseer -con la paradoja de terminar enseñando que su vocación por la universalidad es un engaño o un fraude, no es sugerible y quizás tampoco deseable. Mientras el filósofo considera que su lugar es el lugar del pensar, incluso como fin en sí mismo, el no filósofo sigue creyendo que la filosofía permanece disponible y lista para responder a cuestiones que tienen que ver con su vida. Y pide al filósofo indicaciones relativas a su comportamiento o a su posición tanto en la existencia cotidiana como en la realidad cósmica. Indicaciones que, en el mejor de los casos, se refieren con frecuencia a aquellas normas de 'sabiduría' práctica de la cual el filósofo (equivocado por cierto) sería el maestro. El filósofo se distancia de lo efectual, pero lo efectual prosigue llamándolo a grandes voces. No siempre con derecho, pero lo continúa haciendo. Nadie cree ya en el diagnóstico sobre la muerte de la filosofía o sobre su disolución en los saberes positivos, en las ciencias humanas. El peso que tiene

para la reflexión actual la filosofía de Heidegger, ¿no deriva del hecho de que ha restituido a la filosofía su prestigio, su dignidad, su importancia 'epocal'? Ciertamente, existe el riesgo de que el filósofo sea interpelado acerca de todo y por lo tanto no siempre adecuadamente. No me parece sin embargo un riesgo tan grande. En el fondo el filósofo ha sido siempre un diletante de alto nivel; su función era (y lo es todavía) la de poner en contacto universos de saber extraños entre sí y sobre los cuales, probablemente, no era (y no es) un especialista. ¿No es acaso lo que dice Lyotard cuando atribuye al filósofo el rol, por así decir, de 'transbordador', cuando piensa que la tarea del filósofo es ir de un lado al otro entre el 'archipiélago' de los regímenes de frase, entre los géneros discursivos, entre los saberes constituidos? Al fin, cuando el filósofo se volvía especialista se transformaba en científico. Y dejaba de ser filósofo. O bien seguía hablando de su 'saber' en sedes institucionales como la universidad, confirmando solidez y estabilidad a sus reflexiones solitarias. Pero ya no era 'filósofo'; su papel era más bien el del docente. Si el diletantismo del filósofo me parece inevitable, no me escandalizaría por el hecho de que hoy los medios masivos lo utilicen intensamente. Los filósofos empezaron su carrera entablando discursos en la plaza del mercado, en el ágora. Si entonces se entretenían con el pescador, el carpintero o el comerciante, no es que ocasionaran gran daño a la actividad de estos últimos, y quizás ni siquiera a la propia. Si no otra cosa, la filosofía al menos defendía de la enemistad que el sentido común ha tenido siempre por un estilo de pensamiento que parece (y en cierto modo es) inconducente y poco útil. ¿Qué tiene de malo que ahora discutan en esa plaza enormemente más vasta que son los medios masivos? La responsabilidad del filósofo debería ser, de todos modos, la de advertir a quien lo escucha de que no está hablando en nombre de alguna Verdad suprema, de que no es la voz del ser, etcétera. Ni debería ilusionarse tampoco con estar en plena sintonía, en relación directa con lo efectual. Sino sabiendo que actúa en una zona de desvío, de suspensión, de oscilación. Que no es, sin embargo, su privilegio sagrado: es el lugar en el que se encuentra quienquiera que piense. Y puede realizarlo cualquiera, no sólo el filósofo de oficio. Creo por esto que la distancia de los filósofos respecto de lo efectual debe convivir (¿y por qué no, chocar?) con formas más o menos directas de implicación distante; éste debería ser, a mi juicio, su modo de enfrentarse con lo efectual. Quizás es un modo paradójal -pero tal vez lo sea menos de lo que parece.

FERRARIS - Con respecto al problema de la reflexión, y dado que el filósofo sería aquel que lleva la reflexión en su interior: es verdad, como el discurso de Hamlet que dice "tan cobardes nos vuelve la conciencia", y éste sería el aspecto positivo. Pero esto muestra una forma de efectualidad perversa, no solamente en el caso de Hamlet que lo dice mientras piensa suicidarse, sino también por el hecho de que, de todos modos, esta exigencia de reflexividad o de vacilación no es ya tomada como tal. Me explico: la instancia de la reflexión, admitiendo que sea ésta la instancia filosófica típica, se vuelve siempre positiva y ésta es precisamente la efectualidad del discurso filosófico. Si miramos hacia donde mayormente la filosofía se establece, el discurso reflexivo, admitiendo que se sepa qué es reflexión, deviene precisamente positivo. A esta altura debería intervenir la actividad terapéutica, una suerte de análisis infinito por parte de la filosofía. La actividad terapéutica en todo caso se configura como una actividad normativa, por lo tanto posee ya en su propio interior los principios para avalar aquel tipo de edificabilidad, que parecieran lo que la filosofía debe eliminar. ¿De qué tipo es esta normatividad? Las diversas tradiciones filosóficas han entendido el sentido de lo normativo de maneras distintas, en el sentido de una peculiar claridad estilística o bien en el sentido de una peculiar claridad conceptual que no equivale necesariamente a la primera. ¿En qué consiste la normatividad del filósofo, puesto que hacer un llamado a la reflexión es una instancia efectiva pero es también una instancia muy abstracta (en el sentido de que no se sabe qué es la reflexión y entonces quizás haya signos de la reflexión que variarían en las diferentes tradiciones)? Cuando se hace referencia al aspecto terapéutico y a la aporética entre terapia y normatividad, se hace referencia a otro tipo de actividad terapéutica como el análisis, donde este problema se oye mucho: ¿Cómo se forman los analistas, cuál es la ética del analista, etcétera? En el caso de la filosofía se puede ver cómo el control sobre la normatividad es realizado a través de una comunidad que es sobre todo la comunidad académica, aunque existen también comunidades editoriales y periodísticas de diversa clase, y de todos modos se trata de otra instancia normativa que funciona sobre el filósofo, justificándolo para decir que es un filósofo en base a una forma de reconocimiento institucional.

DAL LAGO - A esta altura, ¿qué idea podemos tener de lo efectual? La respuesta podría ser ésta: lo efectual no es otra cosa que el mundo común de los

seres humanos, en el cual podemos incluir sin distinción el mundo social, el Estado, los medios. Respecto a esta acepción, el problema de la efectualidad del texto filosófico resulta más mediado, más indirecto. Tengo la impresión de que el discurso filosófico es siempre efectual, pero sólo entre filósofos. Mientras tanto, detrás de la puerta, el mundo de los humanos continúa teniendo características, estructuras, problemas, efectos prácticos y emergencias que poco tienen que ver con la efectualidad del texto filosófico: gran parte de los seres humanos ignora, justamente, nuestros debates. La práctica terapéutica de los filósofos ha tenido siempre el sentido de enseñar a los humanos cómo organizar mejor su mundo común: si bien estamos poniendo en discusión esta práctica. ¿Qué debería haber hecho Heidegger en el '33? ¿Por qué el filósofo en aquella emergencia debía mantenerse silencioso? Por varios motivos: en primer lugar, porque de ese modo no habría suscitado en nosotros la sospecha de que había visto en aquel evento la realización de su filosofía precedente. Sospecha que no es tan infundada porque se aplica a muchos pensadores que fueron llevados en ese entonces a interpretar la emergencia política como un detalle de una realidad que confirmaba las líneas de su filosofía, llegando así a perder el sentido específico de lo que estaba sucediendo. Pocos meses antes del fatal mayo del '33, Karl Jaspers publicó *Die geistige Situation der Zeit*, en el que decía cosas que retomaban las posiciones canónicas de la filosofía, insistiendo sobre los elementos de crisis que reencontramos en el texto de Heidegger o de Husserl. Estoy de acuerdo, desde cierto punto de vista, en que cuando lo efectual te exige hablar a su favor, directamente o no, el silencio sería perfecto. Puede ser, sin embargo, que en otras ocasiones ocurra completamente lo contrario. ¿Por qué? La famosa frase de Marx referida a la praxis podía parecer inocente en su tiempo, e incluso carente de valencias positivas (era pronunciada en nombre de los excluidos de la tierra). Ahora es preciso decir que ha perdido significado y además conocemos los usos desmañados o los efectos perversos. En la época de Heidegger este silencio valía, o hubiera valido, como una oposición directa. Hanna Arendt ha escrito que, en los momentos en los que se exige una palabra coartada, el silencio es más fuerte que una respuesta negativa. Pero hoy la cuestión se altera por completo. En el fondo, el nazismo era una horrible manera antigua de pedir el consenso de los dominados, y no casualmente ha sido derrotado. El problema al que se enfrenta hoy el pensamiento no es ya aquel de medirse con el horror. Quizás, el aspecto terrible de la actualidad sea pensar cómo todo el horror ha

sido en vano: la guerra, el nazismo, el holocausto. Todo parece haber sido vano porque lo que advino de improviso es un mundo en el cual simplemente cualquiera puede hablar, y hablar sin obtener respuesta. La situación es este murmullo al que hoy se enfrenta el discurso filosófico. Cuando digo que lo efectual es el mundo de los hombres, hablo del mundo común, insistiendo sobre las características espurias, confusas, no eidéticas de este mundo. En relación al cual deviene poco significativo que el filósofo acuse: si calla sin más, calla y basta, desaparece. Si debiera identificar en una metáfora la nueva posición del pensamiento usaría la imagen de la amistad. Deberíamos ser amigables en las relaciones con el mundo común que está detrás de nuestra puerta. Vivir en una suerte de sintonía, manteniendo la propia independencia. Una caracterización que se ligaría con la de amistad es una suerte de necesario reconocimiento de la esquizofrenia del pensamiento. Si hay una cosa que los educadores del mundo no hacen nunca, tanto menos los terapeutas, es considerarse escindidos. Te vienen a decir que ellos son la prueba viviente de su salud, ¿no están allí para eso? Para enseñarte, hombre enfermo o equivocado, cómo son las cosas. Pero el filósofo puede simplemente ser un amigo, que no tiene, en las relaciones del mundo común, la pretensión de ser superior o íntegro, y en cambio puede decir: "como tú, estoy escindido y confuso". Al leer hoy a los neokantianos, sus terribles sistemas de valoración, uno siente escalofríos: no con Heidegger. Las construcciones de las esferas de valores integradas con tantos pasajes, puentes



y todo lo demás en su lugar, un mundo en fin del cual escapar corriendo. El mismo Marx tenía la idea de que más allá, detrás de la puerta del filósofo, existía el mundo común y concreto de los hombres, que no todo se refería a la elaboración filosófica. Es en esta dialéctica doble, en la que no se ofrece una solución definitiva de amistad, que vería una relación con lo efectual. Un ejemplo: toda la tradición occidental de la filosofía política, si se la interroga en un punto, se muestra frágil, por el hecho de que la soberanía del Estado y la soberanía de los sujetos estuvieron siempre entremezcladas; una vez separadas no se comprende por qué motivo la soberanía deba ser fundada filosóficamente. Y, en efecto, en el origen de muchos discursos fundantes de la soberanía hay algo que asemeja un truco. Es el truco de la delegación: tal vez porque los seres humanos deben delegar en algún otro su voluntad o su libertad! Hay siempre un mito fundante que es recurrente hasta nuestros días: cuando Schmitt debe fundamentar la validez del estado de excepción, crea la famosa teoría del amigo-enemigo, debe refugiarse en la ontología. Hay siempre un trasplante indebido de un discurso al otro. En estos temas la filosofía manifestaría su amistad con lo efectual, por ejemplo llegando a desmontar todos sus propios mitos, no con la idea de la desmitificación en sentido iluminista, sino doblando los pliegues de la propia tradición.

GABETTA - En su intervención anterior, Dal Lago hablaba de la presunta inmolación de Hofmannsthal y de la efectiva inmolación de Celan (o de Michelstaedter), es decir, una suerte de impotencia total que es una verificación, una suerte de jaque que es en realidad la única respuesta. Entre estos dos polos debería jugar el discurso filosófico, en una posición más parecida a la de Otto Sander, para retomar el ejemplo del film de Wenders, que a la de Ganz. ¿Ser reconducidos hacia una primeridad, esa ontología que retorna, es un truco? ¿Es un remontarse al mito fundante o es una necesidad? Parece retrotraernos hacia un misterio, hacia algo duro, cuanto más indagamos en esa dimensión claroscuro, gris. La vacilación, la pensatividad, en alemán la *Nachdenklichkeit*, parece retrotraernos en cambio a un *Unvordenklichkeit*, a un pre, a un antes de la reflexión: cuanto más se vacila tanto más se está ahí. Esta tentativa desesperada por buscar un punto medio entre los dos polos, sería necesario ver en qué medida conduce a una deconstrucción de la posición del filósofo y por lo tanto a una hibridación de la filosofía en la poesía, por ejemplo, o en otro lugar.

ROVATTI - Pienso que la filosofía tiene una ventaja. Que esta ventaja es también lo que trae una serie de molestias. Que esta ventaja queda de todos modos como característica del filosofar y de la filosofía. No sé si sea posible renunciar a esta ventaja: si la posición de quien se niega como filósofo, haciéndose el filósofo, sea la posición de quien renuncia a la ventaja. ¿En qué consiste, incluso en su valor dramático, esta ventaja? Parece consistir en la vacilación, o en el alejamiento, en el separarse. Somos capaces de describir esta alejamiento como la autocrítica del filósofo, la autodestrucción de los mitos de la filosofía. Pero esto no lo agota, es una *pars destruens*. ¿Qué hace, cómo usa el filósofo esta ventaja suya, precisamente, donde los otros se la reconocen no sólo de manera negativa? Una respuesta predominante que encontramos hoy disponible, una respuesta a lo Rorty, es que el filósofo sabe orientarse entre los tipos de lenguaje; es un experto de los lenguajes, sabe poner orden en medio de ellos, tiene la capacidad de indicarnos cuáles usamos o qué tramas lingüísticas. Podríamos concluir aquí, pero permanezco insatisfecho. No creo que Heidegger tuviese frente a sí sólo la hipótesis del silencio: Heidegger podía usar sus mismas palabras, la experiencia de la verdad que en el fondo Heidegger nos ha enseñado a describir. Con esto introduzco el elemento de la insatisfacción: la descripción de los tipos de lenguaje no es escindible de aquello otro que se le reclama al filósofo y de lo cual consiguió su ventaja, y que es el decir de alguna manera una experiencia de la verdad. Para usar fórmulas que incluso nosotros hemos utilizado, se podría decir que esta ventaja se traduce en el hecho de que el filósofo indica y aísla ciertas identificaciones dentro de la escena cultural o de la experiencia culturalizada o incluso de la experiencia todavía no culturalizada del todo. Sale, entonces, también fuera de la filosofía especializada, pero ya ha salido desde el momento en que atravesó, si puede lograrlo, su *pars destruens*. Las figuras de las que hablaba Comolli se instalan en este punto: el mundo contemporáneo nos pone frente a un horizonte complejo de identificaciones y el filósofo puede ser el que de vez en cuando indica ciertas configuraciones. Puede lograrlo gracias a su ventaja, pero no puede achatar la identificación como una pura y simple indicación de rasgos típicos. ¿Qué puede comunicar en su descripción de lo que identifica? Un juego riesgoso entre identificación e identidad. Describir un ligamen, indica que los otros se identifican con eventos, mitos, figuras, imágenes, porque esto pone en juego su identidad. El filósofo no

crea en la identidad, gracias a aquella experiencia de la verdad que señalaba antes, ¿puede sin embargo el filósofo no adentrarse en este terreno? ¿Puede no usar su ventaja para buscar decir este juego riesgoso en el cual cada uno de nosotros se aventura respecto a su propia identidad? ¿Y no es justamente adentro de este juego donde se reproduce la pretensión de universalidad? Dimos por descontado que hay una exigencia de verdad: deberemos también preguntarnos de dónde viene, por qué continúa existiendo. Es como si la gente buscara algo que sea una identidad verdadera, lo que no existe, a lo que el filósofo respondería “estás buscando esto, pero no lo puedes encontrar allí”. Y cada vez que al filósofo se le exija indicar dónde está el elemento de verdad, el filósofo responde: “lo que te indico es que la experiencia de la verdad es para ti frustrante, es algo que te pone en crisis precisamente respecto de lo que continúas preguntando y que no puedes no preguntar”.

FERRARIS - La amistad por el mundo común constituiría una especie de optativo para el filósofo. Es cierto; pero el problema pone a la luz una suerte de duplicidad, inserta no sólo en el filósofo sino también en el mundo. El mundo, por ejemplo, puede estar formado por mafiosos o por nazis. Entonces se dice: es necesario distinguir cuáles son los aspectos abyectos del mundo común, que seguramente predominan, de los aspectos nobles o útiles, pero también aquí interviene un aspecto normativo. Podemos pensar que hay aspectos buenos y malos del mundo común, pero si los identificamos asumimos precisamente ese aspecto normativo del que se habló en general muy críticamente. Otra manera, desde el punto de vista del filósofo, es la de Rorty: intuitivamente podemos entender que los filósofos son mejores que los torturadores, pero explicitar porqué son mejores que los torturadores introduce nuevamente aspectos de normatividad.

DAL LAGO - Normatividad, en este sentido, está reemplazando otra cosa: atribuimos a la filosofía características que ‘parecen’ valer para el derecho. Voy a dar un ejemplo. Cuando decimos que es intuitivo afirmar que los filósofos son mejores que los torturadores, yo agregaría, rortyanamente, tras la vuelta interpretativa, que esto es válido en nuestro contexto cultural, porque en los tiempos de la Inquisición era válido de hecho exactamente lo contrario. Si cualquier tentativa de nombrar, no digo el papel, sino sólo un matiz del trabajo

filosófico, es normativo, entonces no me queda más que alzar las manos y apoyarme contra la pared. ¿Qué es para mí el mundo común? Cuando alguien afirma que hablar del mundo común significa constituirlo me dan ganas de decir "sí, pero en el interior de un discurso filosófico". ¿No busca el filósofo continuar y deliberadamente olvidar algo de su tradición, acaso para reconstruirla? Dando a los aspectos del mundo común un espacio propio, dentro del cual, paradójicamente, yo incluyo a la poesía. No casualmente se pensaría que el poeta realiza una operación normativa, porque el poeta la realiza en términos lingüísticos, aunque sea universalmente reconocida como inocente. ¿Y por qué es reconocida como inocente? Porque el poeta habla por otros, ya sea la inspiración, el genio, lo sagrado o la Selva Negra. Lo que contiene siempre un poco de normatividad, pero, dado que el poeta se expone, y expone su lenguaje, logra dar espacio al otro, a su lector, de modo que pueda ver las zonas opacas o pasivas de su experiencia. No casualmente citaba a Celan como un poeta que radicalizó esto, como una manera no sólo de inmolarse sino también de interrogarse. Está surgiendo la exigencia de que el filósofo, cuando piensa el mundo común, no piense como filósofo, pero que lo reconozca. Lo que hay detrás de la puerta, en términos filosóficos, se debe reconocer. Lo intuible, a lo que se refería Ferraris, es lo intuible del mundo común como opaco, trascendental, preexistente a nuestra operación de constitución. Antes de que lo constituyamos, el Estado asistencial en crisis existe. Lo sorprendente de los filósofos es haber pretendido que el Estado-máquina se legitimase en base al discurso filosófico. ¿Cómo distinguir lo que te gusta de lo que no te gusta? Reconociendo, en tí mismo como filósofo, los aspectos de tu experiencia que, antes de ser filosóficos, pertenecen al mundo común. Hablando directamente: para lo referido a la alimentación, al nacimiento, al coito, a la muerte, a la pertenencia a un Estado, a una comunidad, a un mundo, tú eres exactamente como los otros, y no tienes ningún título de superioridad, objeto y sujeto de vida.

II. *¿El amigo de lo efectual?*

POLIDORI - Creo que la filosofía como respuesta de tipo universalista a la demanda de verdad no es responsable por sí misma de esa demanda que proviene del exterior. Cuando el filósofo responde a cuestiones filosóficas no se coloca en la misma óptica de verdad que en la que se encuentra cuando debe responder

a la instancia de verdad que viene de la realidad efectiva. Por una parte, quien hace filosofía se sitúa dentro de los límites de un coloquio con los filósofos, y por lo tanto en el interior de un ámbito especializado; por otra parte, en el momento en que intenta traducir sus posiciones, saliendo al exterior, o reflexionar sobre la realidad que lo circunda, no puede dejar de acudir a aquella especificidad; o bien se le ocurre proveer de una especie de aura especulativa a opiniones que de cualquier modo tienen más que ver con el sentido común, pero que, por el hecho de ser repetidas luego por él, filósofo, pueden volverse filosóficas. Otro aspecto que querría subrayar es la dificultad, si no la imposibilidad, de tener un control sobre lo que se dice cuando se retorna a la realidad efectiva. El discurso filosófico puede ser controlado sólo en el interior de la filosofía misma; ya no puede serlo en el momento en que se extiende a un público más amplio, al mundo de la opinión. Más precisamente, estoy de acuerdo con lo que decía Rovatti en su última intervención, cuando subrayaba cómo, en definitiva, por parte del filósofo existe una ventaja, que sin embargo no me parece plenamente administrable sobre el plano de las respuestas a las instancias de verdad provenientes del exterior. Se podría incluso configurar la hipótesis de una suerte de acercamiento, de amistad, como decía Dal Lago; pero también aquí tengo dudas sobre el hecho de que sea posible una traducción o una fusión completa de los dos tipos de lenguaje, el especializado y el común.

COMOLLI - En cuanto a la posición del filósofo como personaje que ya ingresa públicamente dentro de los sistemas de comunicación, me parece que existe una exigencia de verdad que viene del exterior, algo así como: qué es la moda, qué es el '68, qué es hoy el tiempo veloz en lugar del tiempo lento. Se exige, me parece, una aclaración sobre una serie de fenómenos que aparecen con contornos no del todo precisos. Pero más allá de esto creo que hay una demanda de legitimación, de toma de posición, del tipo: ¿de qué parte se debe estar? Emergen imágenes fuertes en el interior de nuestra sociedad y por lo tanto se pregunta al filósofo si estas imágenes son justas o equivocadas; si se debe identificar con ellas o no. Al filósofo se le pide en última instancia una legitimación del tiempo presente. Ahora bien, me parece que nuestro problema es que hoy la filosofía no puede ni debe ser una filosofía de la respuesta. Más bien sería necesario desmontar este tipo de demandas. Quisiera aquí retomar lo que decía en una intervención anterior, cuando hablaba del hecho de que la

filosofía, hoy, no es más una filosofía de la interpretación sino una filosofía que produce figuras. Entendiendo que estas figuras, como “crisis de la razón”, “pensamiento débil”, “complejidad”, tienen una valencia de tipo simbólico o metafórico. Mientras tanto, lo efectual produce imágenes nebulosas y al filósofo se le pide el fortalecimiento de esta nebulosa en una imagen con la que eso se pueda identificar. Y para poderse identificar esta imagen debe, precisamente, estar fijada, es decir cerrada en algo tan preciso que se pueda decir “sí, lo veloz es bello”, o viceversa. El problema es que detrás de esta demanda hay de todos modos una contraposición, que es formada artificialmente: una imagen es fuerte en la medida en que se contrapone a otra; por lo cual la exigencia de identificación con la velocidad o la lentitud depende del hecho de que velocidad y lentitud están contrapuestas una a la otra. O bien en el caso del '68: ¿el '68 fue justo o equivocado, se debe estar de parte del '68 o no, sigue todavía hoy el '68 o ya finalizó totalmente, fue un error o un acierto? Detrás de esta contraposición especular de dos imágenes hay siempre algo de otro orden, y es este algo lo que problematiza; sobre esto el filósofo debería devolver la pregunta y no satisfacer la exigencia de respuesta. Por ejemplo, la situación en la que nos encontramos hoy es la de un máximo de velocidad que convive con un máximo de lentitud. Elvio Fachinelli proponía recientemente la figura del embotellamiento (gran velocidad a la salida, estancamiento en el interior de la botella) como una descripción posible de esta situación, en la que el máximo de velocidad produce el máximo de lentitud. Se puede estar de parte de la lentitud antes que de parte de la velocidad, no tiene sentido identificarse con la figura del embotellamiento; pero entonces esta figura tiene un estatuto diferente respecto a la imagen de la velocidad y de la lentitud. Hablaría de figura antes que de imagen, y a la figura le daría un estatuto de tipo metafórico o simbólico que describe una situación, pero la describe a distancia como una situación transitoria, con la cual no se puede identificar algo sino solamente hallarlo. Aquello que se halla hoy es, para proseguir con el ejemplo, una figura del embotellamiento. Aquello a cuyo encuentro vamos es una serie de figuras que pasan una después de otra y, en este sentido, en la descripción de estas figuras no puede haber identificación. Me parece, entonces, que la demanda de descripción, de imágenes fuertes con las cuales identificarse, debe ser, a lo sumo, desmontada por el filósofo que puede quizás construir, reproponer, no una imagen sino una serie de figuras provisionarias. En este tipo de trabajo, estoy también de acuerdo en que la actitud pueda ser la

de la amistad o de la benevolencia, en el sentido de no proponer una figura como figura de verdad administrada por el filósofo, y por consiguiente impuesta con una actitud de tipo terapéutico y totalizante, sino de proponer “amigablemente” una figura aún por reconocer. La imagen o el símbolo del encuentro me parece cercano al de la amistad: es el amigo al que se encuentra, mientras que la identificación tiene más que ver con la soldadura. El pasaje del filósofo terapeuta o totalitario al filósofo como amigo me parece, en conclusión, que implica también el pasaje de las descripciones de imágenes fuertes en las que algo se debe identificar hacia figuras transitorias que se pueden encontrar pero en las cuales no se detiene nada.

ROVATTI - Estenográficamente, cinco puntos. Primer punto: el filósofo tiene un supuesto saber. Se supone que el filósofo no dispone de este o aquel saber, pero sabe qué significa pensar. Se supone que pensar es una ventaja. Segundo punto: ¿qué hace el filósofo? El filósofo desmonta la suposición. Desmontando la suposición, el filósofo muestra su ventaja e indica qué está bien. Demostró que el bien es desmontar la suposición. Haciendo esto muestra también que el pensar es un suponer, pero al hacerlo expone su paradoja. No importa después cuánto se oculte o cuánto esté en público, cuán “deleuziano” sea o cuánto se parezca al filósofo que escribe en los diarios. Tercer punto: nuevamente se le pregunta al filósofo cuál es su saber. Es decir, en particular, cómo se podrían nombrar las cosas, es decir, cuáles son las palabras de la paradoja. La paradoja es un pensamiento que equivale a desmontar el pensamiento. Cuarto punto: el filósofo, enseguida, responde que su saber es una ética, y que antes de hablar, como diría Calvino, “hay que morderse tres veces la lengua”. El silencio del pudor, indica el filósofo, precede a las palabras, y las palabras que seguirán ya no podrán ser palabras plenas. Para decir esto el filósofo usa metáforas, pero no alude a la poesía aunque sí a una palabra que es al mismo tiempo idéntica y diferente. En definitiva, último punto, todo lo que el filósofo sabe respecto a eso que está bien hacer es que se trata de habitar en la contradicción del pensamiento.

FERRARIS - No veo alternativas respecto al uso de una teoría de la doble verdad en cuanto a lo que atañe al compromiso del filósofo en lo efectual. Volviendo a enlazarme con *De l'esprit* de Derrida, habría una paradoja posible,

pero sólo una de las tantas que se podrían remitir a un discurso filosófico, y es el hecho de que, en este caso específico, el discurso sobre la libertad del espíritu, que es típicamente totalitario, es al mismo tiempo el único discurso que se puede hacer para argumentar a favor de los derechos humanos. En todo caso, no se puede excluir el espíritu sólo porque el discurso sobre los derechos humanos estaría completamente vaciado o deslegitimado. De aquí proviene la necesidad de la práctica constante de un sistema de la doble verdad, en el sentido de que tú no puedes desmontar las cosas ni continua ni sistemáticamente. Ahí se podría sin embargo preguntar cuál puede ser la teleología que orienta esta doble verdad: ¿por qué motivo uno piensa ciertas cosas en privado, como filósofo, y otras dentro de esa publicidad discreta e irreconocible que es la academia o que son los lugares señalados de la filosofía? Estos dos lugares no son en absoluto incommunicables, y por lo tanto desde este punto de vista ya no es tan fácil distinguir entre saberes esotéricos y saberes exotéricos. Tanto que estos saberes esotéricos no se sabe bien qué son sino tienen una solapa para el público: ¿qué tipo de verdad sería la verdad filosófica si fuese algo constantemente ligado a una práctica puramente filosófica y hubiera en cambio otro tipo de verdad mundana que va en otra dirección? Ahora bien, esto no es una opción que deba ser impuesta a los filósofos, porque es lo que caracteriza a la filosofía moderna: por un lado se cualifica en la práctica de la doble verdad, pero después esta práctica queda siempre ligada a la idea de que una segura primacía sea acordada a lo efectual. Entre las dos dimensiones de lo esotérico y de lo efectual, prevalece siempre lo efectual público. Se puede ver, entonces, desde este punto de vista, cómo el discurso sobre la filosofía y lo efectual, jugado siempre en los términos de una deconstrucción de los dos niveles, esotérico y público, halla en lo público el *telos* del discurso filosófico, pero también reclama siempre una especie de desmontaje interno de las categorías de la filosofía en orden a la relación con el público. La "teoría crítica", por ejemplo, el discurso sobre la dialéctica negativa, o el discurso sobre los derechos del hombre, llevarían a hacer pensar que la relación filosofía-efectualidad no es un problema que se coloca dentro de la filosofía como un problema posible, sino que es justamente la característica de la filosofía moderna y por lo tanto el problema central, la autodefinción de la filosofía moderna. Lo vemos muy bien en toda las consideraciones sobre el ligamen entre metafísica y violencia que orienta el proyecto de una superación de la metafísica. Proyecto que no puede ser simplemente una superación porque

entonces te encuentras desprovisto del discurso sobre los derechos del hombre.

GABETTA - No creo que la discusión sobre la responsabilidad del filósofo pueda excluir la cuestión de la autenticidad, porque sospecho que este término puede aparecer. Es en efecto la autenticidad lo que induce a dislocar la exigencia de verdad -al mismo tiempo exigencia y pretensión, se decía-, o sea, a desplazar la veleidatad subjetiva del filósofo o su identificabilidad objetiva como generadoras de respuestas, entendiéndose como autenticidad del preguntar. Más allá de la función de puesta en guardia frente a la malentendida, aunque endogámicamente renaciente, demanda de verdad, la autenticidad puede todavía funcionar como indicador de inactualidad. A primera vista la autenticidad, respecto a la responsabilidad, parece una connotación vibrátil y subjetiva. Creo en cambio que en ella está en juego la identidad misma del filósofo, su capacidad de distanciamiento no sólo de lo efectual entendido como proscenio del poder, sino también del propio tiempo. Acentuando este aspecto, se reduciría el riesgo de que el filósofo sea intercambiado por dispensadores de instrucciones de uso o de demandas de iluminación, y quedaría en claro que su función es frustrar estas demandas de identificación. Quien más cumple esta contradicción, esta distonía con la época (tarea no funcional, porque no se puede ser depositarios de autenticidad, sólo se puede encarnarla: como a la valentía de don Abbondio, que nadie puede dársela) está quizás más en condición de rozar aquella sintonía, aquella "amistad" con el mundo común -con lo efectual como mundo del *Mitmensch*- expuesta por Dal Lago. Sintonía con una suerte de "universal humano", con toda la fragmentación que se interpuso entre esta imagen neoclásica y nuestro escenario. Quisiera citar también una frase de Calvino: la fuerza del pensador "se mide no por cuán lejos fue a parar, sino por la poca distancia que le basta para separarse de la ciudad, sin perderla nunca de vista". Esto implica entonces la conciencia de que la pared gris entre el filósofo y lo efectual, universalidad irrenunciable que deja de lado toda normativización, no podrá nunca ser lacerada, pero estará siempre expuesta a una constante tensión. La autenticidad del filósofo no se verifica en efecto de una vez por todas en base a alguna *expertise*, sino, como vio Michelstaedter, se paga con un trabajo infinito. Quizás es solamente un concepto-límite, o el espejismo de una ética personificada, pero, ¿estamos en condiciones de renunciar a esta imagen de perfil elevado? El problema que queda abierto es justamente si el retraerse del

que se hablaba no conduce a una paradójica pero inevitable reproposición de imágenes "elevadas". Nada impide que, detrás de los modos del filósofo de habitar la propia contradicción, reingrese aquello de ser incesantemente llamado -para poder ser tal, y no ser simplemente identificado como tal- por el desafío de su propia desaparición.

DAL LAGO - Para intentar desarrollar el problema, uso un ejemplo práctico: el problema de los derechos humanos, al que ya se refería Ferraris. Si se hace la genealogía filosófico-política de la noción de derechos humanos y uno se remonta al *nomos* griego, se descubre que *nomos*, que sólo impropiamente es definido como norma, indica un acto fundante originario, simple y violento, que es el de la apropiación. El *nomos* es la división, la apropiación y la distribución de los recursos de un territorio. Otros lo describirían con diversas acciones; el sacrificio, la división y la marginación originaria de las que habla Serres, pero más o menos todos vuelven a que la noción de *nomos* es la de un acto en el que la identidad de la comunidad se reencuentra a través de una operación de apropiación y de expulsión. Existen dos nociones modernas de derecho, una de carácter exquisitamente filosófico, que contiene todas estas aporías, y una práctica contenida en las declaraciones de derechos, como la norteamericana y la francesa. Aparentemente universalistas, también se refieren siempre a operaciones muy particulares: la Declaración norteamericana se vincula al hecho de que los pequeños propietarios y agricultores americanos toman universal su derecho a la propiedad y a la independencia. Obviamente el todo está aquí representado por una parte, es decir, por los propietarios norteamericanos, los verdaderos sujetos de la revolución. En suma, la noción moderna de derecho humano que nace en esa época es autocontradictoria: es un gesto de apropiación que deviene una remisión hacia un universo de derecho posesivo, previa exclusión de los otros (los esclavos negros, por ejemplo). ¿Cuál es la eticidad de quien hace un discurso de este género? ¿Sobre qué fundamos nuestra acción para liberar a los prisioneros, salvar a los condenados a muerte, si la noción de derecho es contradictoria y la podemos usar sólo de manera genérica y por lo tanto 'falsa'? La verdad no está, quizás, en la noción filosófica de derecho. La solución está en una suerte de asunción de la comunidad de los actores, que son los que luchan por este objetivo a través de la interacción y la discusión, que tienen que ver con verdades que no pueden ser éticas sino en

sentido pragmático y no filosófico. Por ejemplo la frase “debemos salvar a un condenado a muerte, no dejarlo morir”, o bien “simpatizamos con Mandela”, e infinitos discursos, infundados desde el punto de vista filosófico e histórico, convergen de todos modos en el contexto de la comunidad, en un pacto de acción en lo que respecta a los prisioneros, etcétera. Salvo que debatir sobre esta cuestión tiene una ventaja: puede servir para liberarse de todo ese pathos en que consiste el discurso del derecho a la democracia y a la representación como la única protección posible frente a la realidad del horror. No es cierto en términos filosóficos y es falso en términos prácticos: es este discurso el que puede producir monstruos. Si pensamos en el ensayo que Derrida escribió para Nelson Mandela, podemos en cambio darnos una idea de lo que yo entendía por amistad. La amistad no consiste tanto en la solución filosófica de la contradicción, cuanto en el hecho de que en aquel momento el filósofo se muestra amigable porque participa en el evento, estando en el contexto, empíricamente, prácticamente, en el mundo común, siendo amigable en lo que respecta al evento de manera indubitable, porque no hace falta decir que quien participa en una reunión de Amnesty International no está allí para hablar en nombre del Apartheid. Estoy muy de acuerdo en que el pensamiento termine por habitar la propia contradicción, pero justamente así se sitúa, casi inevitablemente, en la contradicción entre sí mismo y el mundo, en un espacio en el que el acto de pensamiento se entrega a una suerte de responsabilidad. Y aquí quisiera privilegiar, como Hans Jonas, la idea del responder, no del sentirse responsables. No se puede responder por el pensamiento, sino en el pensamiento, de manera tal que el pensamiento mantenga su propia contradictoriedad. Si volvemos al caso Heidegger, diría que el error no nace del hecho de que Heidegger se haya sentido vinculado a su tierra, a su ámbito agreste, etcétera, sino del hecho de que justo en aquel momento se haya apartado de su ámbito, no haya respondido a las cuestiones contradictorias que el mundo -incluso el suyo- le presentaba (sus estudiantes hebreos, por ejemplo). Si se intenta trascenderlo y entregarse a lo universal, se produce el error: profundización en el pensamiento en lugar de una amistad contradictoria con el ambiente. Tienes siempre delante tuyo un mundo que no te reclama indicaciones universales, sino muchas particulares y concretas: ¿por qué debo defender a un condenado, o bien, qué implica apoyar al partido nazi? A estas preguntas no se puede responder con la evocación del *Geist* o de la “ciencia”. El filósofo se traiciona a sí mismo cuando habla de universal

en contextos que no lo requieran.

SOSSI - ¿Se trata de una exigencia de verdad hecha al filósofo o, en cambio, de una autoproposición de verdad por parte del filósofo mismo? Tendería hacia la segunda opción. Dal Lago aludía a la *Carta de Lord Chandos* de Hofmannsthal: pero escribir en buen estilo el asunto de que no se pueda escribir tiene una legitimidad que proviene de la obra. Si en cambio pienso y pensando digo que no se puede pensar, tal afirmación no está legitimada por nada sino precisamente por una autoproposición de verdad. El poeta se expone porque expone su propio lenguaje, expone una experiencia propia y de este modo hace intervenir al otro. Pero hay también un acto de humildad del poeta: el poeta se coloca directamente dentro de una tradición literaria y dentro de una marginalidad. Esta marginalidad no es en absoluto la marginalidad del filósofo, que de todos modos tiene algo que ver con una autolegitimación. Autoproposición de hecho contradictoria con el estado actual de la filosofía misma: porque la filosofía se coloca dentro de una tradición negando esta misma tradición en sí, reconociéndose sin embargo en ella, es decir, volviendo a proponer esa tradición por la cual el filósofo es el pensador, es la persona capaz de reflexionar y siendo capaz de reflexionar es capaz de tomar distancia. Gabetta decía que el filósofo es el ángel infeliz, pero el ángel está por encima del mundo y desde allí mira el mundo. Me pregunto si es actualmente cierto que la filosofía sea mundo, referencia y libro; y, si hay todavía una referencia de la filosofía actual, ¿es el mundo que la filosofía es capaz de abrazar justamente por situarse por sobre él, o bien es la tradición filosófica misma (y entonces el mundo es un mundo marginal, un mundo en el que la referencia es sólo textual)? No veo la posibilidad de esta mirada desde lo alto, a distancia. En mi opinión, hay una contradicción pero también una diferencia en la filosofía contemporánea, entre este estatuto de la filosofía, ya totalmente marginal, y el "intervencionismo" de los mismo filósofos. En otras palabras, el libro que se refiere al mundo y que logra comprender el mundo es una imagen que ha caído por completo; la filosofía es un libro que ya no logra ni siquiera comprender el libro mismo: es sólo una nota, un escolio.

FERRARIS - Me viene a la memoria la figura de Sócrates. No escribía nunca, decía "yo no sé qué es la virtud" mientras iba a preguntarles a los sofistas qué era. No es un rasgo de la filosofía contemporánea: parece, más bien,

inmanente al discurso filosófico y no en cambio característico de una fase de crisis del discurso filosófico con respecto a las ciencias o a la vida en general. En mi opinión es un punto que merece ser considerado, incluso porque el ejemplo que daba antes Dal Lago podría ser el ejemplo de una actividad socrática. En este sentido: para decir que Nelson Mandela debe salir de la cárcel y que son lesionados los derechos del hombre, etcétera, no hace falta ninguna legitimación filosófica (que podría redundar en ventaja de Botha antes que de Mandela). Basta el hecho intuitivo y obvio de que el apartheid es injusto y de que Nelson Mandela está injustamente segregado. Sin embargo no pienso que el filósofo desaparezca ante una consigna peculiar o desarrolle una actividad intrínsecamente contradictoria, porque el caso del filósofo fundante que decía "las cosas son de este y no otro modo" es un caso secundario o minoritario dentro de la historia de la filosofía, mientras que el aspecto predominante es justamente esta actividad de no saber crítico.

ROVATTI - No me interesa tanto la autoproposición del filósofo, sino más bien la suposición de saber, es decir, la demanda. La suposición consiste en el hecho de que parece que todos necesitaran tener alguna idea de la actividad que es el pensamiento. Y entonces se recurre a alguien que se supone sabe, mejor que los otros, en qué consiste este pensamiento. Porque se da por descontado que el pensar ha de producir un privilegio. ¿Podemos dejar de recurrir a una relación con el pensamiento como a una relación con algo que tiene ventaja? Si, como creo yo, no logramos hacerlo, entonces el filósofo es aquel que más que nadie debe hacerse cargo de esta pregunta y respondernos de esa manera crítica que hemos señalado. Así, el filósofo incurre continuamente en el peligro de ser tomado por un corruptor y procesado como tal. Esto sucede cuando el filósofo, haga lo que haga, incluso lo más crítico, seduce a quien tiene al frente, justo gracias a la respuesta que está dando, cualquiera sea. Este problema ulterior debería ser agregado a la responsabilidad del filósofo, el cual debe saber qué es hablar desde una cátedra, escribir, asumir de cualquier forma la función que se le exige; tiene la posibilidad de "capturar", porque está en juego el pensamiento y por lo tanto algo que implica identificación. ¿Cómo huir de la captura, del transfert, de la seducción y por lo tanto del hecho de que el filósofo es siempre de alguna manera un profeta que produce prosélitos, que construye dependencias en torno a sí? El descarte de un pensamiento que habita su propia

contradicción es el descarte de un pensamiento que tiene en más este deber respecto a los deberes y a los riesgos que asume: un pensamiento que debe producir, a la vez, identificación y la máxima cautela posible, para que en esta identificación se mantenga un margen de seguridad, una distancia. Indicaba la metáfora. Creo que este problema, que muchos asumen en términos muy simples, implica, en cambio, esta complejidad de deberes. El decir metafórico de la filosofía es todo lo contrario del decir metafórico de la poesía, la cual puede permitirse una identificación. La filosofía en cambio debe procurar evitar, mediante un lenguaje que de alguna manera sea ya una autolesión, la relación seductora. Me refiero a la relación que se constituye entre el filósofo y quien lo escucha, sabiendo que el filósofo, cuando se le pide hablar como filósofo, no puede no producir una seducción. ¿Cuánto pesa todo esto sobre la amistad de la que se habló?

DAL LAGO - Es cierto, ahí se encuentra objetivamente en una situación seductora. Si se reconoce, como es inevitable, el hecho de que el discurso filosófico seduce y que no puede sustraerse a la seducción, se tiene de todos modos una ventaja con respecto (por ejemplo) al psicoanálisis: porque el problema de la interrogación sobre el marco originario de la relación es parte esencial de la interrogación filosófica. Yo volvería a la cuestión de la responsabilidad, no en el sentido en el que se dice "tú eres responsable de lo que hiciste", sino "tú eres de todos modos responsable por cualquier cosa que digas en el ámbito de tu discurso filosófico". No se pueden dar posibilidades de solución al problema si no es aceptando la contradicción, reconociéndola. Volviendo pues al aspecto práctico de la cuestión, me tiene muy intrigado lo que decía paradójicamente Ferraris: es quizás cierto que un discurso sobre los derechos humanos, si fuese realizado de manera orgánica, iría más en favor de Botha que de Mandela. Pero es cierto y no es cierto al mismo tiempo, y en esta doble verdad está el espacio en el cual el filósofo puede introducirse. Es cierto desde un punto de vista "metajurídico": sabemos muy bien que los afrikáners son calvinistas y piensan exactamente como pensaban los padres peregrinos en el 1600: el derecho es nuestro, luego están los negros considerados objetos o semianalfabetos, esclavos que no poseen este derecho. Sin embargo esto es cierto sólo si retrotraemos el derecho al contexto particular en el que es enunciado. En el discurso del derecho juega siempre una valencia doble: la de

tipo genealógico, que se remonta al contexto de producción del enunciado de derecho, y la que, en cambio, definiría un reenvío utópico y atópico de sentido, por el cual el derecho tiene un valor positivo. De hecho la noción de derecho humano no es usada por Botha, es siempre el otro el que, a falta de mejores argumentos, utilizará esta vaga noción, autocontradictoria, de derecho humano para contraponerlo al derecho de los Boers. De nuevo quiero señalar este espacio del trabajo filosófico, en el que retornan las cuestiones de la responsabilidad y de la amistad: conviene insinuarse en estos pliegues diferenciales del discurso y allí, incluso permaneciendo dentro de la relación de seducción, ofrecer las propias competencias débiles, para que quien llame haga de ello el mejor uso.

COMOLLI - El problema de la seducción está ligado a la relación de cercanía/lejanía. La relación analítica se establece en base a una cercanía física muy fuerte, mientras que, para lo que atañe al filósofo en los medios masivos, me parece que estructuralmente su posición es de todos modos de lejanía. El filósofo está ya alejado, habla ya desde esa lejanía, y lo que resulta cercano es el medio de comunicación mismo. Nos hallamos frente a una situación en la que muy frecuentemente se construyen ciertos debates en los cuales ya se sabe desde el principio que habrá algunas personas que tomarán posición por una determinada imagen y otras por otra. Lo que importa es simplemente el hecho de que los medios hablen de ello y éste es el efecto de cercanía, cualesquiera que sean los dichos del filósofo. El propio habitar en una lejanía, y pensar en una contradicción, por sí mismo es secundario con respecto a que el filósofo simplemente está hablando dentro de un mecanismo de comunicación que está cerca. El transfert se constituye en esa cercanía.

DE BENEDETTI - "Antes de hablar morderse la lengua tres veces": me parece que esto equivale a entregarse a una suerte de efecto práctico que está antes de toda efectuación. Esta imagen parece querer evitar una temporalización originaria del discurso filosófico, poniéndose en la situación de deshacer todas las rigideces originales, por las cuales, por una parte está el filósofo puro, que habla desde el punto de vista del Espíritu, del sujeto, de los derechos humanos, y por la otra está el filósofo que se cae de este lugar, o mejor dicho, decae en la época. La imagen me parece en cambio referirse a un lugar que favorece la circulación entre los distintos tiempos del mundo, que da por lo tanto la

posibilidad de instituir márgenes de seguridad y garantías de circulación entre ellos, en última instancia entre las identificaciones usuales reducidas a temporalidades particulares. Se imponen, a su vez, lugares en los que el descarte entre las vivencias es tal que provee de márgenes y salidas de seguridad hacia otras identificaciones virtuales. En este sentido, la actividad que el filósofo puede conservar para sí no es solamente una acción negativa, un poner las espaldas contra la pared y dejar que las cosas sucedan por su cuenta, sino también un señalar que más allá de los juegos habituales existen otros, que no necesariamente presuponen identificaciones consolidadas y garantizadas, dadas de una vez por todas, que serían los del filosofar mismo.

POLIDORI - Sigo creyendo que no es posible para el filósofo, cuando se remite a esas instancias de verdad que provienen del exterior, ejercer un control de las afirmaciones que está realizando en virtud de la imagen que en aquel momento dado reviste. Se me ocurre pensar en la distinción entre auténtico e inauténtico de *Ser y tiempo*, donde la alternativa no puede ser resuelta: en el momento en que el discurso filosófico se remonta fuera del propio ámbito, inevitablemente deberá adaptarse a la ley más fuerte, más inerte, más arraigada, de lo inauténtico.

COMOLLI - La filosofía -estamos diciendo un poco todos- propone preguntas, desmonta las preguntas y la necesidad de respuesta y de identificación de lo efectual, a través de una serie de actitudes que tienen que ver todas con el sustraerse, con la toma de distancia, con el hacer notar que cualquier problema actual tiene un aspecto inactual, que se arraiga en la tradición, con el hecho de que habitar en lo efectual para el filósofo no puede no ser un habitar en la distancia, con el hecho de que la exigencia del pensamiento se transforma en la reproposición de un pensamiento que vive en la contradicción de no poderse pensar. Toda una serie de actitudes en las que el pensamiento filosófico se da por ausencia, por sustracción. Pero tengo la impresión, sin embargo, de que esto no es suficiente de por sí, en el sentido de que frente a la demanda de identificación en imágenes fuertes el filósofo puede también desmontar esas imágenes y proponer su inactualidad, aunque el transfert se sitúa siempre, precisamente, en una relación de cercanía. El solo hecho de que se hable de un problema lo legitima, y si después el filósofo lo deslegitima, inactualizándolo,

resulta secundario porque forma parte de la escenografía. El filósofo no puede obrar por sustracción, y a la vez hay que dar un paso más, es decir, llegar a una “cercanía” y a una “coincidencia” (que son una semicercanía y una semicoincidencia) con un pensamiento poético o metafórico o simbólico. El filósofo no puede simplemente sustraerse sino que también debe proponer, producir, construir figuras: se diría que la operación de sustracción debe acompañarse con una de proposición y por lo tanto también de acercamiento: ofrecer, otorgar amigablemente figuras y enigmas, de estatuto casi-poético, es decir, cercano-no-cercano al lenguaje poético. Pero el problema se vuelve entonces el de la diferencia/coincidencia con el pensar poético.

FERRARIS - Primer punto: respecto al problema de los derechos humanos, no hay ninguna justificación filosófica de los derechos humanos más filosóficamente persuasiva que la de decir que los derechos humanos no tienen ninguna necesidad de justificación filosófica. El llamado a la evidencia del sentido común pone en claro el papel y el espacio del filósofo, que resulta de todos modos orientado por opciones de sentido común. Uno podría decir: entonces es mejor no hacer filosofía. Sin embargo, también hace falta un discurso filosófico para justificar cosas no igualmente evidentes, por ejemplo los derechos de los animales. ¿Qué decide sobre la conveniencia de comprometerse en la empresa de justificar los derechos de los animales y no en la de justificar los derechos de Botha? Lo que decide es una vez más el mismo sentido común que resultaba totalmente persuasivo en relación a los derechos humanos. Segundo punto: la diferencia entre el filósofo y el psicoanalista está en el hecho básico de que el psicoanalista cura a los enfermos y el filósofo les habla a los sanos. Hay seguramente una menor necesidad del filósofo que del psicoanalista, llamado a una acción terapéutica que no se le exige al filósofo de la misma forma. En medio está la ventaja de esta suerte de suplementariedad que correspondería a la filosofía justamente porque el filósofo considera no saber, tanto así que no pareciera interferir en el curso de las cosas como sucede en otras prácticas y, sobre todo, reconoce que si algo no precisa justificaciones filosóficas, tanto mejor. Esta creencia tiene que ver con la efectualidad del filósofo, en el sentido de que sería justamente la forma de la verdad filosófica. Dicho brevemente: si dos quirománticos se encuentran cara a cara quizás se reirían, mientras no tengan testigos. No sé los psicoanalistas; dos filósofos no creo. Y esto por el

simple hecho de que no pusieron en escena una presunción de saber tan fuerte, articulada y misteriosa como sucede en cualquier otra forma de conocimiento.

ROVATTI - Antes que nada, para quien le interese, asumo como efectual no tanto esta o aquella concretización externa, sino ese dato que es nuestra psicología individual, es decir, la experiencia mirada desde el punto de vista de lo que acaece dentro de su horizonte. En la psicología individual de cada uno existe esa necesidad de una fórmula conceptual, que es también y al mismo tiempo un peligro de quedar a merced de la fórmula conceptual que se está buscando o que se supone haber encontrado. Hay algo de numinoso, diría Jung, en la forma conceptual que cada uno de nosotros se da, busca, cree haber encontrado, la llamemos ideología, opinión o verdad. Característico de este proceso es hacer existir afuera, en forma de proyección, figuras que ponen en escena lo que está ocurriendo en la psicología de cada uno de nosotros: Aun cuando no hubiera filósofos, los inventaríamos. Sabemos, históricamente, cuáles son estas figuras: en este grupo vemos también a los quirománticos que se encuentran cara a cara, hallamos al cura, hallamos a todos los diversos constructores de opiniones, de puntos de vista, de credos y de verdades. Dentro de esta escena el filósofo es quizás quien representa el peligro menor frente a la exigencia individual y, sobre todo, quien está en condiciones de representar, a través de su actividad, el conflicto que cada uno individual y efectivamente crea respecto de sí mismo.

DAL LAGO - Creo más bien que por efectual debemos entender todo lo que excede la psicología individual. En mi opinión hay un espacio de excedencia, una excedencia opaca por la cual el problema es cómo una psicología humana puede acordar o estar en desacuerdo con ella. Uno de los problemas que trae el filósofo como equipaje es no solamente el peso numinoso de la propia fórmula conceptual, sino evidentemente el otro hombre cuya fórmula conceptual se retoma. He aquí, en fin, una lista de puntos del debate que para mí podrían ser recuperados. La cuestión de la distancia, antes que nada, que veo sólo como distancia llena de pasión. Es preciso aquí distinguir dos situaciones: el supuesto filósofo que se vuelve coextensivo a los medios, y ésta es la situación rechazable; cuando, en cambio, el filósofo despotencia y ridiculiza los medios, aun sabiendo que puede ser rearsorbido, ahí puede haber un espacio. De hecho la posibilidad

de sustraerse absolutamente al encuadre no existe. En las relaciones con “realidades malignas” de todo tipo usaría la fórmula de la presencia como distancia apasionada. En mi opinión, entonces, no se trata sólo de medios, sino sobre todo de la política. No quiero decir que la efectualidad sea sólo lo político, sino que de hecho lo político como máquina es la efectualidad. Es despreciable, tiene que ver también con lo maligno, y todavía existe y nos enfrenta a dilemas, nos obliga a elegir. No hablaría de actividad, ni de terapéutica, en el sentido de quien conoce el *pharmakon*, ni tampoco de crítica, sino simplemente de actividad de rompimiento: llevar adentro de estos objetos las propias contradicciones y verlas trabajar. Otro punto: la responsabilidad como mera disponibilidad para responder, es decir, para revelar la propia contradicción. Esto, creo, no tiene un efecto sólo terapéutico en las relaciones consigo mismo, ni consolatorio, sino justamente tiene la capacidad de modificar y rasgar la opacidad de las cosas. Tercero: necesaria aceptación del *transfert*, en un sentido muy debilitado. Aquí insertaría el discurso de la amistad. Quisiera aún subrayar la diferencia entre el rol ambiguo del terapeuta y el quizás menos maligno del filósofo. El terapeuta está interesado en la persona y se desinteresa de los actos porque de todos modos tiende a reconducirlos hacia alguna estructura de explicación. Obsesivo, perverso, psicótico, neurótico, etcétera: el acto debe ser siempre disuelto en la estructura interpretativa. La diferencia es que el amigo está en condiciones de decir: yo aquí no te sigo, creo que cometiste un error. La amistad implica también la distancia, la diferencia, nada menos que el rompimiento de la amistad misma. Y por lo tanto implica un criterio de juicio que se tratará de discutir. Cuarto punto: el carácter no parasitario sino necesariamente hospitalario del pensamiento respecto a lo efectual; subrayaría la palabra hospitalario, en el sentido de que, como el huésped, el pensamiento está destituido de cualquier potencia. Se coloca aparte, en una condición de distancia, permanece heterogéneo respecto al lugar con el que se relaciona. No tanto en términos estrictamente etimológicos sino semánticos, es el *hospes* lo que deriva de *hostis*, y no a la inversa, es decir, huésped es aquel a quien debe ser quitada temporariamente la calificación de enemigo y que implica una presencia débil, marginal. El huésped debe aceptar las reglas e incluso un posible casillero dentro de las reglas de quien lo hospeda.

SOSSI - Comolli habló de una convergencia entre lo filosófico y lo poético

y también de una diversidad. Yo hablaría de una pasividad y humildad de lo poético y, por el contrario, de actividad o presunción de lo filosófico. Humildad o pasividad de lo poético que no es un acto de voluntad por parte del poeta mismo. El poeta es poeta en tanto que produce una obra; realiza una experiencia de dispersión en la escritura que no es en absoluto la experiencia del filósofo. El filósofo, en tanto que prosigue el juego de las sustracciones, en tanto que habita la contradicción, volvería siempre al punto de partida que es el de la propia legitimidad y autoimposición, y por consiguiente del propio acto de voluntad respecto al pensamiento. La contradicción más grande no es la del continuo proponerse a través de sustracciones con respecto a una tradición filosófica determinada o codificada, sino esa imposibilidad de llegar a decir el límite interno originario de la filosofía misma, que es precisamente una voluntad de poder, la violencia de la autodecisión que no puede ser dicha porque, diciéndola, la filosofía misma se sustrae del todo. Quizás es cierto que dos filósofos encontrándose no se largan a reír, pero quizás, si se reconociesen, debieran reír. Dos psicoanalistas se encuentran y no se largan a reír porque hay siempre un tercero, hay alguien que reconoce sus figuras. Pienso que no hay nadie que reconozca la figura del filósofo de esta manera tan concreta, sino el filósofo mismo.

DAL LAGO - Pensemos en los últimos días de Sócrates. Mientras podemos aceptar el hecho de que el filósofo beba valientemente la cicuta, lo que todavía nos perturba es que Sócrates mantiene una relación seductora, pedagógica y parasitaria con quien está junto a él y lo interroga. Lo suyo no es nunca un responder, es siempre un preguntar, un utilizar la respuesta del otro de modo parasitario, para hacer surgir, al final, que la verdad no existe, no se sabe qué es la justicia, lo bello, y así lo demás. ¿Qué surge de todo esto? El papel autorizado del filósofo, que es válido aún hoy, cuando dice que no hay verdad. Este es el efecto que hay que controlar y poner en cuestión.

Traducción de Silvio Mattoni