

caminos cruzados de la POLÍTICA

**SPINOZA, FICHTE, DELEUZE
y la filosofía argentina**

3

Natalia Sabater, German Di Iorio y Lucas Damián Scarfia

EDITORXS



**RAGIF
EDICIONES**



RAGIF EDICIONES
ragifediciones.com.ar

Natalia Sabater, Lucas Damián Scarfia y German Di Iorio, editorxs
Diseño: Juan Pablo Fernández

Este libro fue financiado por el Proyecto UBACyT (20020190200161BA)
"Los caminos cruzados de la filosofía política: Spinoza, Fichte y Deleuze".

Sabater, Natalia

Caminos cruzados de la política : Spinoza, Fichte, Deleuze / Natalia Sabater ;
Lucas Damián Scarfia ; German Di Iorio. - 1a ed - Ciudad Autónoma de Buenos
Aires : RAGIF Ediciones, 2023.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-48998-4-2

1. Filosofía Moderna. 2. Filosofía Contemporánea. 3. Filosofía Política
Argentina. I. Scarfia, Lucas Damián II. Di Iorio, German III. Título
CDD 190

caminos cruzados de la POLÍTICA

SPINOZA, FICHTE, DELEUZE y la filosofía argentina

3

**Natalia Sabater, German Di Iorio y Lucas Damián Scarfia
Editorxs**



Esta edición se realiza bajo la licencia de uso creativo compartido o Creative Commons: "Atribución-CompartirIgual 4.0 Internacional". Está permitida la copia, distribución, exhibición y utilización de la obra, sin fines comerciales, bajo las siguientes condiciones: Atribución: se debe mencionar la fuente (título de la obra, autores, editorial, ciudad, año), proporcionando un vínculo a la licencia e indicando si se realizaron cambios.



Sumario

Prólogo	Pág. 9
Abreviaturas	Pág. 15
Resúmenes	Pág. 19
Pasajes	Pág. 37
Artículos	Pág. 54
Pueblo, cultura e identidad nacional	Pág. 56
Del pueblo a la familia. Apuntes sobre el documental familiar argentino reciente	
PABLO NICOLÁS PACHILLA	Pág. 57
Anotaciones sobre la lengua de un pueblo en Fichte y Echeverría	
JAVIER PASCUA	Pág. 67
Conciencia, imagen y decisión política	
FEDERICO VICUM	Pág. 78
Una ontología política de la precariedad entre Kusch y Deleuze	
JULIÁN FERREYRA	Pág. 95
Devenir latinoamericano con Deleuze: trazos culturales de un pueblo menor	
PABLO ENRIQUE ABRAHAM ZUNINO	Pág. 108
"Terrenal. Pequeño misterio ácrata": una lectura deleuziana de la obra teatral de Mauricio Kartún	
SOLANGE HEFFESSE	Pág. 122

Fabulaciones de la crueldad y la derrota. Deleuze y la invención de un pueblo en la literatura gauchesca y en el <i>Juan Moreira</i> de Leonardo Favio	
ESTEBAN COBASKY	Pág. 137
Amor de patria, su acción. Cosmopolitismo, su pensar. La cuestión de la <i>Deutschheit</i> en los <i>Discursos a la nación alemana</i> pensada desde este lado del mundo	
SANDRA VIVIANA PALERMO	Pág. 156
Reflexiones en torno a lo extranjero y lo originario en Fichte y Rojas	
ALBERTO SANDOVAL	Pág. 172
El peronismo y el pueblo por venir	
GEORGINA BERTAZZO	Pág. 184
El devenir-animal entre los <i>qom</i>	
GERMAN E. DI IORIO	Pág. 196
Democracia y revolución	Pág. 214
Guerra, guerrilla y revolución en el Che Guevara y Deleuze y Guattari	
JUAN ROCCHI	Pág. 215
La destinación peregrina de las ideas: la tarea de la filosofía según Alberdi, Fichte y Spinoza	
MARÍA JIMENA SOLÉ	Pág. 231
Democracia como igualdad de clases. Fichte y Echeverría en torno a la pobreza y su abolición	
LUCAS DAMIÁN SCARFIA	Pág. 247
Diagramas de lo múltiple. Una epistemología democrática con Esther Díaz	
ANABELLA SCHOENLE	Pág. 264
Fichte y la transformación semántica de la democracia	
MARCO RAMPAZZO BAZZAN	Pág. 277
Deleuze y Spinoza sobre el poder y el Estado	
GONZALO RICCI CERNADAS	Pág. 288

Cuerpo sin órganos y Estado orgánico: un cruce entre Oscar del Barco, *Ideas* y Deleuze

RAFAEL E. MC NAMARA

Pág. 305

¿Por qué Walsh?

Literatura, escritura y revolución a partir del *Kafka* de Deleuze y Guattari

IVÁN PAZ

Pág. 320

Marx en Deleuze y Laclau

RANDY HAYMAL ARNES

Pág. 331

Revolución, militancia y psicoanálisis: perspectivas deleuzo-guattarianas y ecos en la filosofía argentina reciente

GONZALO SANTAYA

Pág. 343

Filosofía con carácter.

Sobre la importancia de construir nuestras ideas

MARÍA PAZ LAMAS

Pág. 363

¿Puede devenir el Estado?

MATÍAS SOICH

Pág. 380

Racionalismo, libertad y colonialismo

Pág. 393

Proyecciones de una ética diferente: lecturas argentinas del spinozismo en la primera mitad del siglo XX

NATALIA SABATER

Pág. 395

Fichte frente al colonialismo y la colonialidad

MARIANO GAUDIO

Pág. 408

Caminos cruzados.

Spinoza frente a Burgh y Steno

LEILA JABASE

Pág. 428

Discusiones

Pág. 440

Discusión 1 tras mesa integrada por

PACHILLA, ROCCHI Y DREHER HEUSER

Pág. 442

Discusión 2 tras mesa integrada por

SOLÉ, SABATER, PASCUA Y SCARFIA

Pág. 452

Discusión 3 tras mesa integrada por

SCHOENLE, VICUM Y FERREYRA

Pág. 475

Discusión 4 tras mesa integrada por

GAUDIO Y RAMPAZZO BAZZAN

Pág. 491

Discusión 5 tras mesa integrada por

JABASE, RICCI CERNADAS Y MC NAMARA

Pág. 506

Discusión 6 tras mesa integrada por

PAZ, ZUNINO, HEFFESSE Y COBASKY

Pág. 524

Discusión 7 tras mesa integrada por

PALERMO, SANDOVAL, BERTAZZO Y HAYMAL ARNES

Pág. 546

Discusión 8 tras mesa integrada por

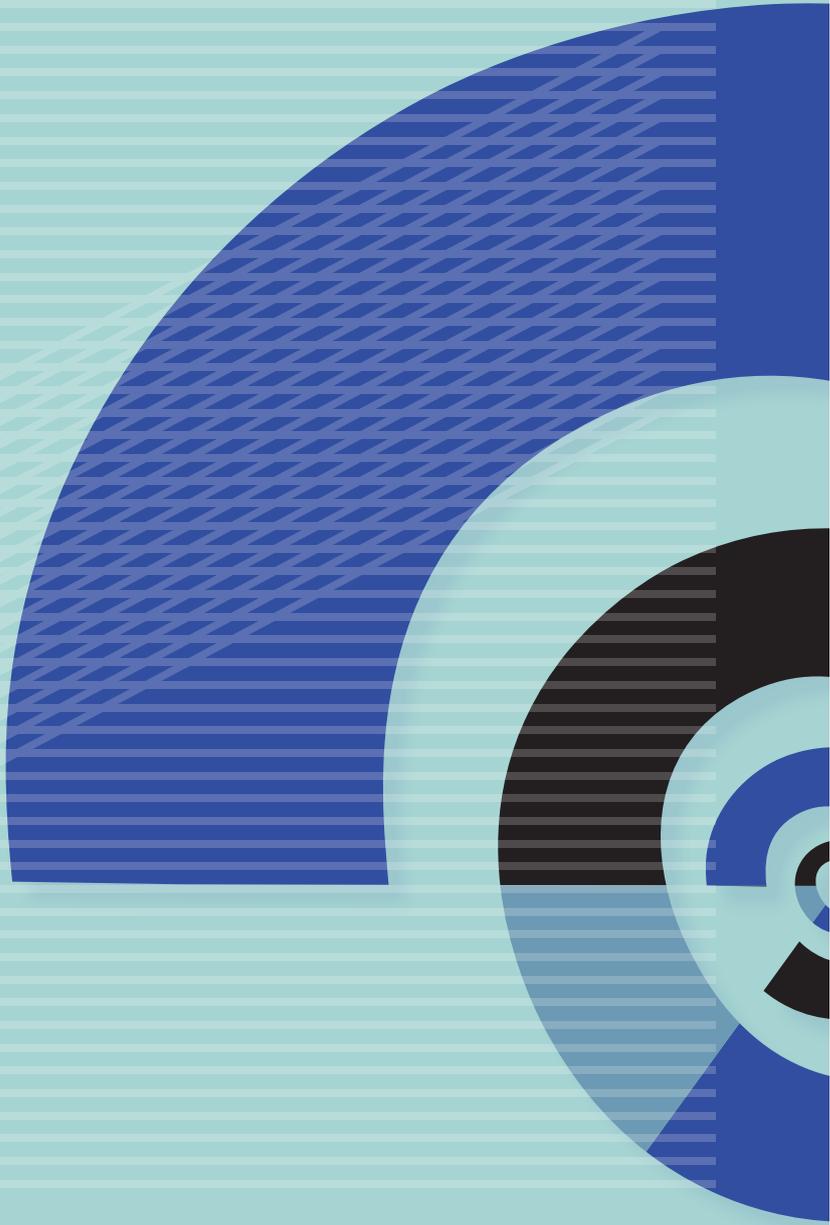
SANTAYA, DI IORIO, LAMAS Y SOICH

Pág. 562

Acerca de lxs autorxs

Pág. 580

Prólogo



A sí como el río heraclíteo era transformación pura en su fluir permanente, así como la senda de Machado no era nada distinto de las huellas mismas que pisamos, intangibles y a la vez eternas esquelas anónimas, nuestros caminos cruzados se transitan y construyen en un devenir que cada vez nos acerca múltiples perspectivas. En esta ocasión, retornamos a nuestro primer impulso de cruzar a Spinoza, Fichte y Deleuze, cruce de autores que es, también, cruce de grupos, de individuos colectivos que, trabajando juntos con vistas a generar efectos compartidos, se nutren mutuamente y aumentan las potencias unidas.¹ En este nuevo encuentro de exponentes de tres tradiciones de pensamiento heterogéneas –el racionalismo del siglo XVII, el idealismo alemán y la filosofía francesa contemporánea–, el eje estructural giró en torno a la filosofía política, a la dimensión de lo político como espacio desde el cual hacer filosofía, desde el cual pensar e intervenir en el mundo que habitamos.² Esta vez, sin embargo, dos elementos marcaron una diferencia importante

¹ Grupo de investigación sobre Spinoza y el spinozismo, Grupo de investigación sobre Idealismo y Deleuze: ontología práctica. Estos, a su vez, forman parte de la red RAGIF (Red Argentina de Grupos de Investigación en Filosofía).

² Este eje se vincula directamente con la investigación que los grupos se encuentran llevando a cabo en el marco del proyecto UBACyT (20020190200161BA) “Los caminos cruzados de la filosofía política: Spinoza, Fichte y Deleuze”, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Director: Dr. Julián Ferreyra. Co-directora: Dra. María Jimena Solé.

con los caminos cruzados anteriores. Una línea decisiva que los atravesó y reconfiguró profundamente fue la pandemia causada por el COVID (SARS-CoV-2).

Sin embargo, cabe resaltar que la presencia de esta nueva cepa de coronavirus no es identificable a simple vista: a diferencia de tantas otras que hubo en los últimos dos años, nuestras Jornadas no lo tomaron como su tema, ni tampoco como un eje de discusión y, en la mayoría de los casos, no fue el objeto de los trabajos presentados. Es decir, los textos que aparecen a continuación no exponen qué tendrían para aportar los tres filósofos que nos convocan sobre la situación epidemiológica que comenzó a principios del 2020. ¿Cómo explicar, entonces, las diferencias sobre esta vertiente si se comparan estas Jornadas con, por ejemplo, las de Caminos Cruzados II que tuvieron lugar en agosto de 2019? Resulta llamativo que, en aquella instancia anterior de estos encuentros, toda la situación posterior era todavía irrepresentable, a pesar de que la publicación del libro a los pocos meses ya estaba completamente situada en el Aislamiento Social, Preventivo y Obligatorio (ASPO). En cambio, los Caminos Cruzados III nos encontraron en una situación invertida; a saber, en una suerte de entrada confusa a una nueva normalidad pospandémica donde lo cotidiano sigue sin recuperar con certeza su gozne. Entre toda esa serie de experiencias habituales en estado caótico que implica el regreso diferido, las Jornadas de Caminos Cruzados III fueron las primeras presenciales en realizarse en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA. No obstante, estas Jornadas fueron híbridas en un doble sentido: por un lado, dando orden al caos, de los tres días que duró el evento, el del medio fue enteramente virtual; por el otro, incluso en los días de apertura y de cierre, la presencialidad estuvo marcada por la transmisión y participación virtual. En ese sentido, a pesar de su invisibilidad viral, el COVID estuvo siempre en el *medio* de nuestras palabras.

Tal como mencionamos arriba, las referencias al coronavirus son casi nulas. Como mucho, están indirectas en pocos capítulos; y, aunque con mayor presencia, resultan todavía tangenciales

en las discusiones posteriores a las mesas. Ahora bien, toda la labor grupal que hubo previamente a las Jornadas fue desde la virtualidad, y esos espacios para filosofar fueron siempre, sincrónicamente, espacios de cuidado. Por eso este tercer cruce de los caminos de la filosofía fue la oportunidad para el primer contacto corporal luego del largo periodo de aislamiento. No sólo por los reencuentros tan necesarios después de dos años de distanciamiento, sino también porque se buscaba recuperar parte de la imprescindible corporalidad del filosofar. Quizá como una suerte de contagio casi asintomático, pero la pandemia está allí donde ensayamos pensar en conjunto cómo persistir ante la intemperie. Así, la colectividad misma que patentizan nuestros Caminos Cruzados es ya un modo de conjurar la pandemia, así como también de construir una comunidad que explora el modo de hacer más habitable el mundo.

Otro impacto central que transformó este cruce de caminos fue la incorporación explícita de la filosofía argentina, de exponentes del pensamiento nacional, de horizontes de reflexión relativos a *nuestra* coyuntura. Sin dudas, la dimensión de una lectura situada y propia, la conciencia de una producción filosófica local, aún cuando se estuvieran abordando autores europeos, no estuvo nunca ausente en los encuentros anteriores. Siempre fue claro para nosotrxs que es imposible hacer filosofía desgajadx de nuestro cuerpo, de nuestra realidad, de nuestro territorio.

Sin embargo, esta vez, el objetivo fue traer a un primer plano ese ejercicio situado de pensar y vincular explícitamente el análisis de estos pensadores europeos canónicos con nuestra tradición filosófica. Este gesto tiene múltiples efectos inmediatos. Por un lado, conduce a rastrear, a recuperar y a analizar detenidamente las lecturas que se hicieron en el seno del pensamiento argentino sobre Spinoza, Fichte, Deleuze y, en general, sobre la filosofía europea, interlocutora fundamental en diálogo con la cual se elabora nuestra propia filosofía. Pero además de valorar y retomar esta recepción, se vuelve posible también iluminar los

puntos de contacto que podemos encontrar entre los sistemas de pensamiento canónicos y los desarrollos de filósofos nacionales. Esto implica, por otro lado, reconocer y poner en valor la especificidad y el potencial fructífero del ejercicio de la filosofía en nuestro país. Al detenerse explícitamente en ella, emerge la vastedad, la riqueza de nuestra producción intelectual y también de nuestra producción cultural. Lo que supone incorporar, colocándolos en el centro de la discusión, problemas, preguntas, debates que son inherentes y consustanciales al desarrollo del pensamiento argentino. En ese diálogo pendular, en ese análisis comparado y recíproco que elegimos esta vez para el cruce de caminos, todo ello se hizo posible de forma explícita, permitiéndonos continuar reflexionando sobre nuestra realidad, sobre nuestra actividad, sobre el pensar como tarea, como ejercicio compartido, de libertad, de construcción de una política para la emancipación.

Así pues, los caminos filosóficos, literarios, teatrales y cinematográficos que atraviesan dimensiones temporales –desde el siglo XVII a la contemporaneidad–, espaciales –entre Argentina y Europa– y modales –virtuales y corporales–, continúan abriéndose desde y hacia sí mismos, a la vez mostrándose como vectores hacia lo otro de sí, en pos de un cruzamiento que trace una senda, que permita atravesar el mundo, el cual, de manera constante, se nos impone como obstáculo –tanto en su sola exterioridad, como en la configuración que de él llevamos adelante en múltiples sentidos, siendo el sentido político el de mayor relevancia en ocasión de estas Jornadas.

Fue con el ánimo de profundizar en la tarea intelectual –aunque no por ello abstracta–, tarea que los integrantes de RAGIF nos propusimos llevar adelante hace más de una década –a partir de la formación de los grupos nucleados en la red–, decimos, fue con esta voluntad que pese a las dificultades mencionadas nos convocamos una vez más. De la mano de Spinoza, Fichte, Deleuze y de diversos pensadores argentinos, continuamos proyectando caminos de libertad teórica y práctica en pos de un encuentro

que, en tanto libre, siempre se nos presenta abierto, inacabado. Así pues, es a una próxima Jornada, a un próximo libro, a un próximo prólogo, aquello a lo que –en primera y última instancia– nos convocan estas palabras preliminares, así como los ensayos que se presentan a continuación.

NATALIA SABATER, GERMAN DI IORIO Y LUCAS DAMIÁN SCARFIA

Abreviaturas

Obras de Spinoza

E = *Ethica ordine geometrico demonstrata*

TIE = *Tractatus de Intellectus Emendatione*

TTP = *Tractatus theologico-politicus*

Ep. = *Epistolae*

TP = *Tractatus politicus*

KV = *Korte Verhandeling van God, de mensch en deszelvs welstand*

La *Ética* se cita según su modo habitual (indicando la parte en número romano y la proposición en número arábigo; y si se trata de una demostración, definición, axioma, etc., indicando la abreviatura y el número).

Para el resto de las obras, se indica la paginación de la edición canónica: Spinoza, B., *Opera*, 4 tomos, Carl Gebhardt (ed.), Heidelberg, Winter, 1925.

Obras de Fichte

La obra de Fichte se cita a partir de la edición de la Academia Bávara de Ciencias [GA], o siguiendo la edición de Immanuel Hermann Fichte –hijo del filósofo– [FSW]. Respecto de GA, se anota en primer lugar –en números romanos–, la serie, y luego de una barra separadora (/)

–y en números arábigos– el tomo. Una vez señalado esto, se indica el número de página. Con relación a FSW, se anota en primer lugar –en números romanos–, el tomo, seguido del número –arábigo– de la página correspondiente.

[GA] J. G. *Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, R. Lauth et al. (hrsg.), Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1962 ff.

[FSW] Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke, I. H. Fichte (hrsg.), Berlín, De Gruyter, 1971.

Obras de Deleuze

AO = *L'anti-Oedipe. Capitalisme et schizophrénie 1*, Paris, Les éditions de Minuit, 1972 (en colaboración con F. Guattari).

CC = *Critique et clinique*, Paris, Les éditions de Minuit, 1993.

DR = *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968.

DRF = *Deux régimes de fous et autres textes (1975-1995)*, Paris, Les éditions de Minuit, 2003.

F = *Foucault*, Paris, Les éditions de Minuit, 1986.

ID = *L'île déserte et autres textes (1953-1974)*, Paris, Les éditions de Minuit, 2002.

IM = *L'image-mouvement. Cinéma 1*, París, Les éditions de minuit, 1983.

IT = *L'image-temps. Cinéma 2*, París, Les éditions de minuit, 1985.

K = *Kafka. Pour une littérature mineure*, París, Les éditions de minuit, 1975 (en colaboración con F. Guattari).

LS = *Logique de sens*, Paris, Les éditions de Minuit, 1969.

MP = *Mille Plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*, Paris, Les éditions de Minuit, 1980 (en colaboración con F. Guattari).

P = *Pourparlers*, Paris, Les éditions de Minuit, 1991.

Pli = *Le pli. Leibniz et le baroque*, Paris, Les éditions de Minuit, 1988.

FB = *Francis Bacon. Logique de la sensation*. Paris, Éditions du Seuil, 2002.

S = *Superpositions*, Paris, Les éditions de Minuit, 1979 (en colaboración con C. Bene).

SPE = *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Les éditions de Minuit, 1968.

SPP = *Spinoza, philosophie pratique*, Paris, Les éditions de Minuit, 1981.

QQP = *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris, Les éditions de Minuit, 1990 (en colaboración con F. Guattari).

Del pueblo a la familia. Apuntes sobre el documental familiar argentino reciente

Pablo Nicolás Pachilla (CONICET - UBA)

El presente texto aborda un corpus fílmico de documentales-ensayos argentinos recientes en primera persona en los cuales lx realizadorx se interesa por algunx de sus familiares. Sostengo que este interés se relaciona estrechamente con el alejamiento de la categoría de pueblo, efecto de la dictadura y de la postdictadura. A partir de ahí, intento mostrar que no siempre el interés familiar conlleva un repliegue familiarista en el sentido criticado por Deleuze y Guattari. En este sentido, distingo tres grupos de films al interior del corpus: uno en el cual lo político está ausente, otro en el cual lo político está subordinado a la esfera privada, y, por último, uno en el cual lo privado y lo público, lo individual y lo colectivo, lo familiar y lo político, se mezclan, se intersectan y se determinan mutuamente, resultando inseparables y, en ocasiones, indiscernibles.

PALABRAS CLAVE: pueblo – familia – cine documental argentino – documental en primera persona

Anotaciones sobre la lengua de un pueblo en Fichte y Echeverría

Javier Pascua (UBA)

El objetivo del presente trabajo es analizar la relación entre la lengua de un pueblo y su correspondiente independencia política, tanto en Fichte como en Esteban Echeverría. En vistas a esto haremos un comentario sobre la modificación del carácter espiritual del concepto fichteano de lengua originaria (*Ursprache*), partiendo del texto *Sobre la capacidad lingüística y el origen de la lengua para llegar a los Discursos a la nación alemana*. Respecto de Echeverría, nos centraremos principalmente en su *Apología del matambre*, texto en el cual la apropiación de la lengua española –y no su mera copia ni su deformación– se muestra como un elemento cardinal de la identidad de un pueblo, y que colabora grandemente para lograr la emancipación.

PALABRAS CLAVE: lengua originaria – pueblo – espíritu – emancipación

Conciencia, imagen y decisión política

Federico Vicum (UBA - CONICET - UNIPE)

El objetivo del siguiente trabajo es presentar una interpretación del concepto de “decisión”, a nivel político, en la obra de Fichte, tomando como punto de referencia los *Discursos a la nación alemana*. Sostenemos que la decisión política en Fichte es inescindible del concepto de imagen o manifestación (punto 1). Además, presentaremos un problema que se puede seguir del tipo de decisión política que aparece en la obra de Fichte, y referiremos una posible solución del mismo. El problema es que una decisión originaria y absoluta postula en el pueblo una vida también originaria y absoluta, que, justamente por estas dos características, corre el riesgo de perder criterios orientativos a la hora de tomar aquella decisión. La solución a este problema radical es ella misma radical, a saber, la disolución del pueblo tras la elección de magistrados (punto 2).

PALABRAS CLAVE: Conciencia – imagen – decisión – nación

Una ontología política de la precariedad entre Kusch y Deleuze

Julián Ferreyra (CONICET - UBA)

En este capítulo, se cruzan los caminos del filósofo argentino Rodolfo Kusch y su colega francés Gilles Deleuze, en torno a una ontología (y una política) de la precariedad. No se trata, como en la finitud, de los límites de nuestra potencia (en referencia a lo ilimitado de los héroes y los dioses), sino de lo que podemos a partir de lo que somos. Kusch hablaba de cómo estamos expuestos al rayo, al trueno y al relámpago, y reivindicaba el hedor de Nuestra América, mientras Deleuze señalaba la trascendental subida del fondo a la superficie. Ese fondo, ese muladar, no deben ser conjurados, porque en ellos, sobre ellos y con ellos construimos nuestras vidas. Tal es la condición ontológica que exige una *política* específica: aquella donde la muchedumbre *fagocita* al ser, es decir, donde el Estado se construye orgánicamente *con* el pueblo, sin tratar de implantar un pulcro cielo en la tierra, sino una economía del amparo a partir de una “política populachera”.

PALABRAS CLAVE: Deleuze – Kusch – hedor – precariedad

Devenir latinoamericano con Deleuze: trazos culturales de un pueblo menor

Pablo Enrique Abraham Zunino (UFRB)

El objetivo general de este trabajo es pensar los vínculos entre filosofía, cine y literatura desde la perspectiva de Gilles Deleuze (1925-1995), acentuando la importancia de escritores y cineastas argentinos y brasileños en su obra, en especial, Jorge Luis Borges y Glauber Rocha. Más específicamente, en esta etapa de la investigación, profundizaremos el vínculo entre las dimensiones estéticas y políticas subyacentes al estilo borgeano, destacando trazos culturales presentes en el tango y la poesía gauchesca, que se constituyen como vectores de identificación nacional. Creemos que la obra de Borges, en el contexto de estos *Caminos cruzados* con la política argentina, es capaz de despertar potencias revolucionarias adormecidas. Para tanto, seguiremos

la pista de Glauber Rocha, sobre la “estética del sueño”, y el análisis de Deleuze y Guattari sobre la “literatura menor”. De esta manera, nos aproximamos del Eje 1: *Pueblo, cultura e identidad nacional*, al asumir el devenir del pueblo que falta como un acto creativo o de fabulación.

PALABRAS CLAVE: devenir – Borges – Deleuze – cultura

“Terrenal. Pequeño misterio ácrata”: una lectura deleuziana de la obra teatral de Mauricio Kartún
Solange Heffesse (UBA)

Hablar del teatro en relación con Deleuze puede ser problemático, si lo consideramos como un arte “representativo”. Salvo algunas excepciones (Artaud, Adamov, Beckett, Carmelo Bene), ocupa en su obra un lugar marginal en comparación con otras artes. Sin embargo, se trata de un arte ontológicamente complejo que por su dramaturgia remite a la literatura pero por su dimensión escénica, ritual y performática, la trasciende. Esto me permitirá aproximar el teatro –específicamente al de Mauricio Kartún– a algunas nociones con las que Deleuze y Guattari piensan la literatura y el arte en general. Voy a referirme a *Kafka, por una literatura menor* (1975), “Un manifiesto menos” (1979) y *¿Qué es la filosofía?* (1991). En esta última, Deleuze y Guattari plantean una cercanía entre la filosofía y el arte: ambas piensan y producen en función de *un pueblo que falta* y esto significa la posibilidad de instaurar una *tierra nueva* para el pensamiento. Así, su concepción estética implica una apuesta por producir las condiciones objetivas para una enunciación colectiva, cuyo proceso se da con vistas a una novedad que excede completamente a lo esperado. En este trabajo propongo analizar la obra “Terrenal. Pequeño misterio ácrata” de Kartún, a la luz de estas nociones. Su pieza teatral presenta una reescritura del mito bíblico de Caín y Abel, en el que resuena la histórica conflictividad social y política argentina. Los rasgos que destaco son el uso “menor” y enrarecido del lenguaje, y el cambio de sentido que asume la *tierra*, planteándose a partir de ello la pregunta por lo común.

PALABRAS CLAVE: Deleuze – Kartún – teatro argentino – literatura menor

Fabulaciones de la crueldad y la derrota. Deleuze y la invención de un pueblo en la literatura gauchesca y en el *Juan Moreira* de Leonardo Favio
Esteban Cobasky (UBA)

La figura del gaucho, tal como es presentada por la literatura gauchesca, fue el campo privilegiado de disputa acerca de la constitución e identidad del pueblo argentino en los siglos XIX y XX. En estos debates las nociones de “gaucho” y de “pueblo nacional” fueron pensadas explícitamente como invenciones que debían crearse junto con sus tradiciones. Deleuze formula dos conceptos muy cercanos para plantear la cuestión del pueblo como invención: el de literatura menor y el del cine político como cine sobre “un pueblo que falta”. En ambos el pueblo es pensado como efecto de procesos literarios y cinematográficos sobre minorías marginales. Este trabajo indaga el film *Juan Moreira* de Leonardo Favio como reflexión acerca de lo popular y su representación, en el límite del género gauchesco. Los conceptos de Deleuze permitirán profundizar esta lectura. Al mismo tiempo, tanto la obra de Favio, como las lecturas de Josefina Ludmer y de Ezequiel Adamovsky sobre la gauchesca nos llevan a plantear las limitaciones de la conceptualidad deleuziana para pensar las tensiones entre pueblo representado e identidades menores, o entre voces letradas e iletradas, que caracterizan a la gauchesca y al campo de lo popular criollo.

PALABRAS CLAVE: Deleuze – Favio – literatura gauchesca – literatura menor

Amor de patria, su acción. Cosmopolitismo, su pensar. La cuestión de la *Deutschheit* en los *Discursos a la nación alemana* pensada desde este lado del mundo
Sandra Viviana Palermo (Universidad de Pavia)

El trabajo desarrolla dos ejes problemáticos presentes en las *Reden an die deutsche Nation* de Fichte. El primer eje gira alrededor del concepto de “nación” y aquí se intenta plantear que en el texto en cuestión,

Fichte se sirve de dos conceptos diferentes de nación que tensionan entre ellos: por un lado, hay un intento de fundar la nación en la lengua, como una suerte de confín natural, a partir del cual se forja lo que Fichte llama el “carácter” nacional; por otro lado, el concepto de nación disuelve toda especificidad o peculiaridad, incluso lingüística, a favor de una identificación de la misma con la razón humana y libre. El segundo eje problemático hace perno sobre este doble concepto de nación para presentar la noción de *Deutschheit*, como instancia en la cual las tensiones presentes en aquel concepto de nación se condensan. Leyendo la cuestión de la alemanidad como lugar en el que se pone a prueba el intento fichteano de articulación de particular y universal –aquí declinada en los términos de la relación entre nacionalismo y cosmopolitismo– el trabajo intenta finalmente extraer alguna reflexión personal acerca de las dificultades y de los desafíos de pensar tal articulación desde este lado del mundo.

PALABRAS CLAVE: Nación – *Deutschheit* – cosmopolitismo – nacionalismo.

Reflexiones en torno a lo extranjero y lo originario en Fichte y Rojas

Alberto Sandoval (UBA)

El presente trabajo pretende continuar con algunas de las ideas y discusiones planteadas en el marco del VI Congreso ALEF “Fichte en las Américas”, en donde se abordó la recepción del pensamiento fichteano en la obra de Ricardo Rojas, *Restauración nacionalista*. Intentamos plantear una aproximación a dos conceptos centrales dentro de los *Discursos a la nación alemana*: lo extranjero y lo originario. Creemos que, dentro del desarrollo de dichos conceptos, principalmente dentro del séptimo de los discursos, existen elementos que nos permiten pensar no sólo una aproximación a la obra rojiana, sino que abona nuestra convicción personal de que no existe una lectura sin apropiación.

PALABRAS CLAVE: extranjero – originario – espíritu argentino – nación

El peronismo y el pueblo por venir

Georgina Bertazzo (UBA)

El presente trabajo se propone ahondar en el texto *Peronismo para la juventud* de Natalí Incaminato, analizar sus reflexiones sobre el pueblo argentino y el movimiento peronista. La autora, entre el tono coloquial y el ensayo, nos ofrece una sátira del antiperonista como también del movimiento y sus líderes. Nos invita a encontrar las múltiples resonancias entre los textos deleuzianos y el movimiento popular más importante de la historia argentina.

PALABRAS CLAVES: Peronismo – Deleuze – axiologización – Idea

El devenir-animal entre los qom

German E. Di Iorio (UBA)

En este escrito analizamos la función de la animalidad dentro de los *qom*. Para ello nos valemos del devenir-animal tal como es desarrollado por Gilles Deleuze y Félix Guattari en *Mil mesetas*, así como de la “zoo-sociocosmología” que Celeste Medrano articula a partir del giro ontológico de la antropología para investigar las relaciones humano-animal en dicho pueblo. Tenemos por objetivo invocar un devenir en bloque cuya multiplicidad se compone indiferenciadamente de animales humanos y no-humanos para que, en última instancia, podamos indagar qué ocurre allí con “nuestra” identidad. Nuestra hipótesis es que la identidad no puede estar delimitada por la intersubjetividad humana, de modo que trazar otro vínculo con la animalidad que nos constituye permite adentrarnos en otros recovecos de la ontología, dando lugar a otros modos de coexistencia. Para ello explicamos, en primer lugar, las implicancias de la territorialidad indígena del Gran Chaco, poniendo de relieve la importancia del giro ontológico de la antropología. En segundo lugar, exponemos de qué manera el devenir-animal está íntimamente conectado con la zoo-sociocosmología *qom*. Por último, presentamos la importancia de los regímenes corporales y la diplomacia interespecie en la cosmopolítica *qom*, poniendo especial énfasis en la alimentación como momento metafísico-político decisivo.

PALABRAS CLAVE: *Qom* – Devenir-animal – Zoo-sociocosmología – Cosmopolítica

Guerra, guerrilla y revolución en el Che Guevara y Deleuze y Guattari

Juan Rocchi (UBA)

Deleuze y Guattari toman a la guerrilla como un elemento importante en el desarrollo de su concepto de “máquina de guerra”, vinculándolo a sus aspectos creativos y revolucionarios. A su vez, formulan una serie de críticas a la concepción clásica de revolución, sobre todo orientadas a su concreción en el Estado. El objetivo de este trabajo es confrontar las concepciones y presupuestos de ambos autores franceses con los del Che Guevara, autor de una de las teorías más influyentes acerca de la guerrilla a nivel mundial. En la perspectiva práctica del Che Guevara, la guerrilla aparece como un método táctico para transformar el mundo a nivel global (llenarlo de Estados socialistas). Esta consideración genera una serie de problemas cuando se encuentra con la definición de Estado burocrático deleuzo-guattariana, que lleva a una mutua invalidación de las propuestas revolucionarias, que este trabajo se propone explorar.

PALABRAS CLAVE: Guerra – revolución – guerrilla – Estado

La destinación peregrina de las ideas: la tarea de la filosofía según Alberdi, Fichte y Spinoza

María Jimena Solé (UBA - CONICET)

Tomando como punto de partida un pasaje del *Fragmento preliminar al estudio del Derecho* (1937) en el que Juan Bautista Alberdi menciona a Fichte y a Spinoza, así como sus originales reflexiones acerca de la recepción de ideas extranjeras, este trabajo propone cruzar los caminos de estos tres pensadores para encontrar una coincidencia fundamental entre ellos. Esta coincidencia reside, según mostraré, en que los tres filósofos consideran a la filosofía como el camino que conduce a la libertad y, al mismo tiempo, como una actividad que requiere el ejercicio de la propia libertad. En efecto, tanto Alberdi, como

Spinoza y Fichte ven en la filosofía un agente de la emancipación pero advierten que ella misma debe ser una actividad emancipada. Es con vistas a lograr esto último que estos pensadores reaccionan frente a los diferentes obstáculos que limitan el pensamiento autónomo, luchan contra la censura y a favor de la libertad de expresión (Fichte y Spinoza) y denuncian los peligros del extranjerismo, esto es, de la imitación de la filosofía extranjera (Fichte y Alberdi).

PALABRAS CLAVES: Recepción de ideas – emancipación – filosofía – autonomía

Democracia como igualdad de clases. Fichte y Echeverría en torno a la pobreza y su abolición

Lucas Damián Scarfia (USP - FAPESP)

El presente trabajo aborda de manera incipiente las ideas que Fichte y Echeverría presentan en torno al concepto de pobreza, en su conexión respecto de su pensamiento filosófico de carácter moral y político. De modo concreto, se trata de analizar sus posiciones en los textos *Reden an die deutsche Nation* (1807-1808) y en *Revolución de febrero en Francia* (1848), de uno y otro, respectivamente. La elección del intelectual romántico argentino respecto de su puesta en comparación con el pensador idealista, no es azarosa. En efecto, Echeverría remite a Fichte de manera explícita en el escrito que se mencionó. Además, el contraste entre ambos resulta valioso al nivel del espíritu –más allá de la letra–, de sus filosofías, en pos de una mejor comprensión de cada una de ellas en particular. De acuerdo con el análisis que se muestra, cabe resaltar que ambos comparten un patente interés por fundamentar de manera filosófica la constitución de una sociedad sin pobres. Empero, los desarrollos argumentales de Fichte –al menos a partir del texto en cuestión–, dificultan semejante toma de posición. Por su parte, Echeverría parece llegar más lejos con relación a su intención de justificar la abolición de la pobreza, a partir de la base moral de las ideas que expone en aquel ensayo.

PALABRAS CLAVE: Democracia – revolución – igualdad – pobreza

Diagramas de lo múltiple. Una epistemología democrática con Esther Díaz

Anabella Schoenle (UBA)

En los libros de Esther Díaz se puede leer un trabajo permanente vinculado a lo que conocemos como perspectiva epistemológica. En cada uno de sus libros hay reflexiones en las que la epistemología está presente, a la vez, como punto de partida y como perspectiva a problematizar. Quienes se dedican a la filosofía de la ciencia y afines ubican los *estados de cosas* como ese otro con el que dialogar. El *estado de cosas*, su objetividad, su neutralidad, su claridad, etc., constituyen el objeto del saber. Es decir, es ese elemento hacia el cual arrojan sus reflexiones, esa cosa que *fuera a pensar*, podríamos decir con Deleuze, a quienes se dedican a la filosofía de la ciencia y afines. La idea de este texto es retomar el trabajo con el concepto de *diagrama* que realiza Esther Díaz, para vincularlo con el concepto de *estado de cosas* y, desde allí, pensar otro estado, el de las relaciones.

PALABRAS CLAVE: Estados de cosas – deseo – multiplicidad – filosofía política

Fichte y la transformación semántica de la democracia

Marco Rampazzo Bazzan (UFES)

El presente ensayo propone rastrear el verdadero fondo de la acusación de ateísmo que Fichte sufre en el año 1798, a partir del desarrollo que el filósofo plantea en el *Escrito de justificación jurídica* (1799). Así pues, se hace hincapié en los diversos sentidos del concepto de democracia que Fichte baraja entre 1793 y 1799, en pos de determinar cuál es el sentido del mismo –en tanto es en este punto en el cual, según su consideración, se encuentra el motivo de la acusación sufrida. Tomando textos como *Contribuciones destinadas a rectificar el juicio del público sobre la Revolución francesa* (1793) y el *Fundamento del derecho natural según los principios de la doctrina de la ciencia* (1796), así como valiéndonos de comentarios de Robespierre acerca de la constitución democrática francesa del periodo revolucionario,

se plantea que es el tema de la obligación política y no su supuesto democratismo, aquello que debe ser investigado en el desarrollo del pensamiento fichteano de este periodo.

PALABRAS CLAVE: Fichte – Democracia – Revolución – obligación política

Deleuze y Spinoza sobre el poder y el Estado

Gonzalo Ricci Cernadas (UBA - CONICET)

El presente trabajo se estructurará en dos tiempos. El primero de ellos se abocará a reconstituir el tratamiento que Spinoza hace del poder. El segundo atenderá a la reposición que Deleuze hace de este tema a partir de la pluma del holandés y extraerá los corolarios políticos que la lectura de Deleuze lleva implícita. Finalmente, a modo de conclusión, explicitaremos lo que juzgamos son una serie de problemáticas que la recuperación de Deleuze de la temática del poder pesquisada por Spinoza comportaría. A modo de confesión de partes, y antes de proceder con el desarrollo, explicitamos nuestra hipótesis: la manera en que Deleuze lee a Spinoza, en particular la forma en que el francés trabaja la distinción spinoziana entre *potentia* y *potestas*, informa la propia concepción que Deleuze tiene sobre el poder y el Estado.

PALABRAS CLAVE: Deleuze – Spinoza – poder – Estado

Cuerpo sin órganos y Estado orgánico: un cruce entre Oscar del Barco, Ideas y Deleuze

Rafael E. Mc Namara (UNCo - CEAPEDI - CONICET)

Este capítulo se propone cruzar en primer lugar los caminos de Oscar del Barco y Gilles Deleuze en torno de su lectura del concepto de *cuerpo sin órganos*. En un texto que presenta a Antonin Artaud como autor revolucionario, el filósofo argentino critica la lectura que Deleuze ofrece del poeta en *Lógica del sentido*, por omitir la dimensión política del cuerpo sin órganos. Sin embargo, contemporáneamente a esta crítica, Deleuze publica (junto a Guattari) *El*

Anti-Edipo, que ofrece justamente una lectura al mismo tiempo política y deseante del concepto que nos ocupa. El diálogo tenso entre ambas propuestas permite determinar mejor la noción de *cuerpo sin órganos*, con el objetivo final de cruzar sus caminos con el concepto de *Estado orgánico*, propuesto en los editoriales 13 y 14 de *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea*, para pensar lo político en clave latinoamericana. La hipótesis que nos guía es que dicha noción de Estado encuentra en el *cuerpo sin órganos* una pareja conceptual que habilita una determinación tanto ontológica como política para pensar la articulación entre Estado y minorías.

PALABRAS CLAVE: cuerpo sin órganos – Estado orgánico – Artaud – vida

¿Por qué Walsh? Literatura, escritura y revolución a partir del *Kafka* de Deleuze y Guattari

Iván Paz (UBA)

Preguntarnos por qué Kafka es el escritor elegido por Gilles Deleuze y Félix Guattari para representar la literatura menor nos permite a nosotros, desde nuestra realidad situada, preguntarnos si hay otros posibles y potenciales escritores de lo menor. A partir de esta pregunta, propondremos en este escrito la hipótesis de que Rodolfo Walsh es un escritor de lo menor, e intentaremos llegar a esa conclusión a partir de su obra y, sobre todo, de su biografía. Tomando las tres características de la literatura menor que Deleuze y Guattari desarrollan en su *Kafka*, ubicaremos tras ellas a la figura de Walsh a partir de las derivas de su militancia, su obra *Operación Masacre* y sus cartas, sin dejar nunca de observar el marco filosófico deleuziano-guattariano y promoviendo un análisis a partir de los devenires menor y revolucionario.

PALABRAS CLAVE: Walsh – Deleuze – literatura – revolución

Marx en Deleuze y Laclau

Randy Haymal Arnes (CONICET - UNRC)

Leyendo a Laclau desde Deleuze, el presente capítulo se propone marcar las diferencias entre ambos autores. En primer lugar, se intenta dar cuenta de la forma que asume en ambos la crítica a la ortodoxia marxista. Mientras Deleuze intenta concebir una nueva forma de la determinación en un terreno posmarxista abierto por Althusser, Laclau a partir de criticar a Althusser intenta radicalizar los efectos deconstructivos de la noción de sobredeterminación, lo cual lleva a su filosofía política a construirse ya no desde el marxismo, sino desde el psicoanálisis y la lingüística. En segundo lugar, se muestra la imbricación en Deleuze de los dos puntos críticos que estructuran el terreno posmarxista (la crítica al economicismo y la crítica al historicismo): la nueva determinación comprende pensar una nueva temporalidad de la causalidad, por lo tanto, una nueva concepción de la historia. Finalmente, se analiza el doble aspecto de la Idea deleuziana, con el objetivo de pensar la sobredeterminación como el aspecto colérico de la Idea y mostrar las implicaciones de la renuncia a Marx por parte de Laclau.

PALABRAS CLAVE: Deleuze – Laclau – Marx – sobredeterminación

Revolución, militancia y psicoanálisis: perspectivas deleuzo-guattarianas y ecos en la filosofía argentina reciente

Gonzalo Santaya (CONICET - UBA)

Este trabajo recupera la ambigüedad de la figura del militante político en Deleuze y Guattari, reconstruida desde la dualidad ontológica de lo molar y lo molecular, para orientarla luego al interior del pensamiento argentino contemporáneo. Las teorías de la militancia de Emiliano Exposto y Gabriel Rodríguez Varela, por un lado, y de Damián Selci, por el otro, quieren recuperar esa figura como clave de un nuevo pensamiento revolucionario, atravesado a la vez por algunos conceptos del psicoanálisis y por la consigna de una tarea impostergable de

“politización”. La propuesta es poner en diálogo a estas dos producciones del pensamiento argentino reciente a partir de la ambigüedad antes mencionada y, en particular, en torno al problema de la construcción de un programa político en el marco del esquizoanálisis de-leuze-guattariano, y de la relación entre militancia y Estado.

PALABRAS CLAVE: Revolución – militancia – molar-molecular – psicoanálisis

Filosofía con carácter. Sobre la importancia de construir nuestras ideas

María Paz Lamas (UBA)

El objetivo de este trabajo es explorar un vínculo posible entre el filósofo alemán J.G. Fichte y el filósofo argentino A. Korn. Planteamos que ambos denuncian la existencia de un prejuicio que hace que se esperen respuestas y soluciones por fuera de nuestra actividad libre. Fichte desarrolla en *Reivindicación de la libertad de pensamiento a los príncipes de Europa que hasta ahora la oprimieron* que este prejuicio consiste en creer que quienes gobiernan deben velar por la felicidad del pueblo, cuando en realidad deben garantizar la justicia. Esta idea justifica la censura y la limitación de la circulación de ideas, imposibilitando la ilustración. Un prejuicio similar encontramos en varios escritos de Korn, pero sobre todo en un texto titulado *Exposición crítica de la filosofía actual*, en donde remarca la necesidad de tomar una actitud crítica ante los sistemas de ideas recibidos desde otras culturas. Por ello, en un segundo momento del trabajo, se desarrolla la propuesta korniana que sostiene que se debe encontrar el espíritu –en oposición a la letra– de cada filosofía que llegue de otras culturas. A partir de este cruce de caminos se puede detectar que ambos coinciden en la exhortación a practicar un pensamiento emancipado, que construya el carácter filosófico que cada época requiere.

PALABRAS CLAVE: Ilustración – recepción de ideas – actividad filosófica – libertad

¿Puede devenir el Estado?

Matías Soich (UBA - UNTREF - Asociación Civil Mocha Celis)

Tomando como punto de partida un episodio que se produjo durante el acto oficial de entrega de los primeros Documentos Nacionales de Identidad no binarios, este texto reflexiona sobre las relaciones posibles entre el Estado y las minorías –en este caso, los movimientos trans y no binarios. Tomando como fuentes a Deleuze y Guattari en *Mil mesetas*, al pensamiento expresado en los editoriales de *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, y a la teoría travesti-trans latinoamericana de Marlene Wayar, el texto propone desmontar la oposición conceptual que plantea la relación entre el Estado y las minorías como una exterioridad irreductible. Por el contrario, se afirma que ambas instancias coexisten en una relación de “paradójica exterioridad interior” que posibilita un devenir conjunto, en el cual las tensiones no son anuladas, sino sostenidas como una fuente de transformación social y política.

PALABRAS CLAVE: Estado – minorías – devenir – teoría travesti-trans latinoamericana

Proyecciones de una ética diferente: lecturas argentinas del spinozismo en la primera mitad del siglo XX

Natalia Sabater (UBA - CONICET)

Me propongo abordar en este trabajo el acercamiento por parte de filósofos argentinos de comienzos del siglo XX –como Korn, Astrada o Dujove– a la filosofía de Spinoza, acercamiento atravesado por una fuerte reivindicación de la dimensión ético-política del spinozismo, de su proyecto ético y de su concepción de la libertad o beatitud humana. En función de ello, se despliegan dos objetivos: por un lado, (1) mostrar a través de piezas textuales que, más allá de los rasgos propios, singulares, de las distintas interpretaciones de cada filósofo sobre la obra del pensador holandés, hay un rasgo común, una lectura epocal compartida, que tiende a rescatar especialmente, a teorizar y reivindicar

la dimensión práctica del pensamiento de Spinoza; y por otro lado, (2) reflexionar en torno a las causas de producción de esa lectura, acerca de los motivos que conducen a intelectuales argentinos de este período a acudir al sistema spinoziano, que los convocan a consustanciarse con la propuesta ética que allí se cifra y que ven valiosa a la hora de pensar su propia coyuntura.

PALABRAS CLAVE: Recepción – spinozismo – filosofía argentina – *praxis*

Fichte frente al colonialismo y la colonialidad

Mariano Gaudio (UBA)

En el marco de los caminos cruzados, en el presente artículo se conecta la crítica de Fichte al colonialismo con uno de los grandes emblemas de la filosofía latinoamericana actual, el movimiento descolonial, en la figura de Aníbal Quijano, y con el concepto de colonialidad. Tal conexión se realiza, a la vez, desde una perspectiva descolonial. En este sentido, en primer lugar analizamos la posición conceptual de Fichte en torno del problema del colonialismo moderno y en base a la autodeterminación de los pueblos. En segundo lugar, analizamos los pasajes en los que Fichte condena explícitamente el colonialismo y extrae consecuencias. En tercer lugar, explicitamos el sentido de la colonialidad como concepto complementario de la colonización y principalmente desde Quijano. En cuarto lugar, la colonialidad se revela como un concepto necesario para la comprensión de Fichte.

PALABRAS CLAVE: Fichte – perspectiva descolonial – Quijano – colonialidad

Caminos cruzados. Spinoza frente a Burgh y Steno

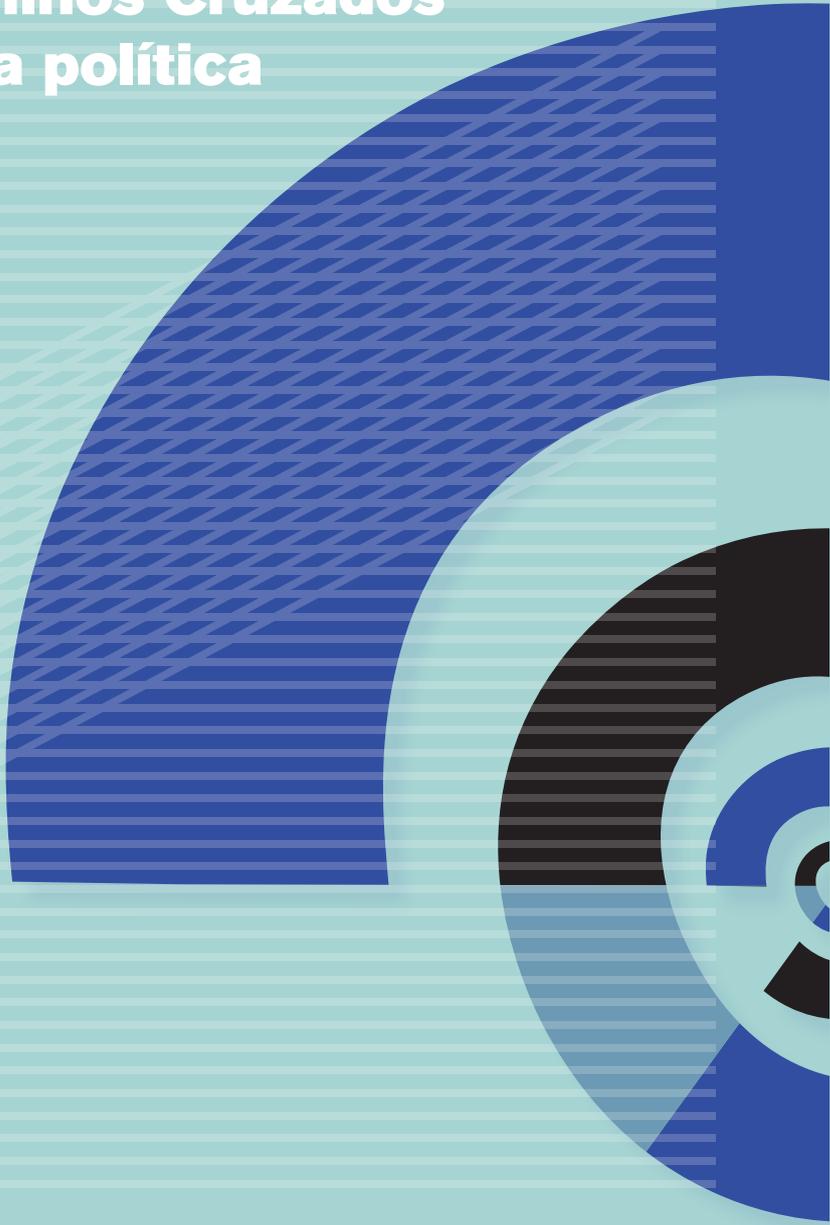
Leila Jabase (UNC - CONICET)

El presente escrito entrelaza una serie de pasajes y cartas del epistolario de Spinoza, comenzando por Albert Burgh, un antiguo pupilo que en 1675 le pregunta a Spinoza cómo sabe que su filosofía es la mejor. Seguidamente, nos ocupamos de la respuesta de Spinoza a éste hacia finales del mismo año, donde le enseña sobre lo que considera

que es la verdadera filosofía. Luego, nos concentraremos en la carta “sobre la verdadera filosofía al reformador de la nueva filosofía” que el científico y teólogo danés Nicolás Steno le escribe a Spinoza en 1671. Allí acusa que la filosofía spinoziana es para pocos pues excluye a quienes no son idóneos para ella. Por último, analizaremos en qué sentido puede entenderse el hecho de que Spinoza considere su filosofía como verdadera. Veremos que se explica en la medida en que parte de una concepción sobre la naturaleza misma de las ideas que no otorga un estatuto de realidad al error como tal, y analizaremos cómo estas temáticas encuentran su propio cariz en el *Tratado de la reforma del entendimiento* y en la *Ética*.

PALABRAS CLAVE: Spinoza – filosofía – idea – verdad

Pasajes de Caminos Cruzados de la política



Eje 1. Pueblo, cultura e identidad nacional

Spinoza

“La constitución de cualquier Estado se llama política (*status civilis*); el cuerpo íntegro del Estado se denomina sociedad (*civitas*); y los asuntos comunes del Estado, cuya administración depende de quien detenta el poder estatal, reciben el nombre de asuntos públicos (*respublica*). Por otra parte, los hombres, en cuanto gozan, en virtud del derecho civil, de todas las ventajas de la sociedad, se llaman ciudadanos; súbditos, en cambio, en cuanto están obligados a obedecer los estatutos o leyes de dicha sociedad. Finalmente, ya hemos dicho en el § 17 del capítulo precedente que existen tres tipos de estado político: democrático, aristocrático y monárquico. Ahora bien, antes de iniciar el análisis de cada uno de éstos por separado, demostraré primero cuanto se refiere al estado político en general. Y lo primero de todo es examinar el supremo derecho de la sociedad o de las supremas potestades” (TP III, §1 284).

“Con esto pienso haber expuesto con suficiente claridad, aunque brevemente, la razón suprema de este Estado. Nos resta investigar ahora las causas por qué pudo suceder que los hebreos incumplieran tantas veces la ley, que fueran tantas veces dominados y que, finalmente, su imperio fuera totalmente devastado. Quizá alguien diga que todo ello fue producto de la contumacia de sus gentes. Pero ésta es una respuesta pueril. Pues ¿por qué esta nación fue más contumaz que las otras? ¿Por naturaleza, acaso? Pero ésta no crea las naciones, sino los individuos, los cuales no

se distribuyen en naciones sino por la diversidad de lenguas, de leyes y de costumbres practicadas; y sólo de estas dos, es decir, de las leyes y las costumbres, puede derivarse que cada nación tenga un talante especial, una situación particular y, en fin, unos prejuicios propios. De ahí que, si hubiera que conceder que los hebreos fueron más contumaces que el resto de los mortales, habría que imputárselo a un fallo de las leyes o de las costumbres" (TTP, XVII 217).

Fichte

"¡No, pueblos! Entregadlo todo, menos la libertad de pensamiento. Continúad enviando a vuestros hijos a los combates salvajes para estrangularse con hombres que jamás los han ofendido o para ser devorados por epidemias o para que las traigan de regreso a sus pacíficos hogares, como un botín de guerra. Continúad arrancando el último pedazo de pan de la boca de vuestro hijo hambriento para dárselo al perro del favorito. Dad, dadlo todo. Conservad únicamente ese santuario de la humanidad que proviene de los cielos, ese rehén que os promete una suerte distinta que la de soportar, aguantar y ser aplastados. Las generaciones futuras podrían exigirnos lo que os ha sido legado por vuestros padres para transmitirlo. Si ellos hubiesen sido tan cobardes como vosotros, ¿no estaríais todavía bajo la deshonrosa esclavitud espiritual y corporal de un déspota espiritual? Ellos consiguieron, entre batallas sangrientas, lo que vosotros podéis conservar solo con un poco de firmeza" (GA I/1 170. *Reivindicación de la libertad de pensamiento a los príncipes de Europa que hasta ahora la oprimieron*, trad. María Jimena Solé, *¿Qué es ilustración? El debate en Alemania a finales del siglo XVIII*, Bernal, Editorial de la UNQ, 2018, pp. 333-334).

"Ahora bien, éste es un pueblo en el sentido superior de la palabra y desde el punto de vista de un mundo espiritual: el conjunto total de hombres que conviven en sociedad y que se engendran natural y espiritualmente de manera continuada, que está sometido en su totalidad a una determinada ley especial del desarrollo de lo divino a partir de él" (GA I/10 201. *Discursos a la nación alemana*, trad. Luis Acosta y María Jesús Varela, Buenos Aires, Orbis, 1984, p. 160 - traducción modificada).

"En el mantenimiento de la constitución heredada, de las leyes, del bienestar ciudadano, no hay una vida verdaderamente auténtica ni una decisión originaria. Estas leyes las han creado unas circunstancias y situaciones y unos legisladores que tal vez hace tiempo que han muerto ya; las épocas posteriores continúan con fidelidad por el camino trazado y no viven de hecho una vida pública propia, sino que solamente repiten una vida ya pasada. En tales épocas no se necesita de auténtico gobierno. Pero cuando pelagra esta continuidad regular y se trata de decidir sobre casos nuevos que nunca se han dado antes, entonces se necesita una vida que viva por sí misma" (GA I/10 204-205. *Discursos a la nación alemana*, *op. cit.*, p. 164).

Deleuze

"Si el pueblo falta, si ya no hay conciencia, evolución, revolución, lo que se torna imposible es el propio esquema de inversión. Ya no habrá conquista del poder por un proletariado o por un pueblo unido o unificado. Por un instante, los mejores cineastas del Tercer Mundo creyeron en ella: el guevarismo de Rocha, el nasserismo de Chahine, el blackpowerismo del cine negro americano. Pero éste es el aspecto por el cual estos autores participaban todavía de la concepción clásica, tan lentas son las transiciones, tan imperceptibles y difíciles de situar claramente. Lo que acabó con las esperanzas de la toma de conciencia fue justamente la toma de conciencia de que no había pueblo, sino siempre varios pueblos, una infinidad de pueblos, que quedaban por unir o bien que no había que unir, para que el problema cambiara. Ello hace que el cine del Tercer Mundo sea un cine de minorías, porque el pueblo no existe más que en estado de minoría, y por eso falta. Precisamente en las minorías es donde el asunto privado se hace inmediatamente político" (IT 286. Deleuze, Gilles, *La imagen-tiempo*, trad. Irene Agoff, Buenos Aires, Paidós, 2005, pp. 290 y 291).

"El pueblo siempre es una minoría creadora que permanece como tal aun cuando alcance una mayoría: las dos cosas pueden coexistir, ya que no se experimentan en el mismo plano" (P 235. Deleuze, Gilles, "Control y devenir" en *Conversaciones*, trad. José Luis Pardo, Valencia, Pre-Textos, 1995, p. 271-272).

“Lo que llamamos Estado-nación, bajo las formas más diversas, es precisamente el Estado como modelo de realización. Y en efecto, el nacimiento de las naciones implica muchos artificios: pues no sólo se constituyen en una lucha activa contra los sistemas imperiales o evolucionados, contra las feudalidades, contra las ciudades, sino que ellas mismas aniquilan sus «minorías», es decir, fenómenos minoritarios o que se podría llamar «nacionalitarios», que actúan sobre ellas desde dentro, y que encontraban, cuando era necesario, un mayor grado de libertad en los antiguos códigos. Los constituyentes de la nación son una tierra, un pueblo: «natal», que no es forzosamente innato, «popular», que no está forzosamente dado. El problema de la nación se exagera en los dos casos extremos de una tierra sin pueblo, o de un pueblo sin tierra. ¿Cómo crear un pueblo y una tierra, es decir, una nación —un ritornelo—? Los medios más sangrientos y los más fríos coinciden aquí con los impulsos del romanticismo. La axiomática es compleja, y no carece de pasiones. Pues lo natal o la tierra, ya lo hemos visto en otra parte, implica una cierta desterritorialización de los territorios (espacios comunales, provincias imperiales, dominios señoriales, etc.), y el pueblo, una descodificación de la población. La nación se constituye a partir de flujos descodificados y desterritorializados, y es inseparable del Estado moderno que proporciona una consistencia a la tierra y al pueblo correspondientes. El flujo de trabajo puro crea el pueblo, al igual que el flujo de Capital crea la tierra y su equipamiento. En resumen, la nación coincide con la operación de una subjetivación colectiva, a la que corresponde el Estado moderno como proceso de sujeción. Bajo esta forma de Estado-nación, con todas las diversidades posibles, el Estado deviene modelo de realización para la axiomática capitalista. Lo que de ningún modo quiere decir que las naciones sean apariencias o fenómenos ideológicos, sino, por el contrario, las formas vivas y pasionales en las que se realizan fundamentalmente la homogeneidad cualitativa y la competencia cuantitativa del capital abstracto” (MP 570. Deleuze, Gilles y Guattari, Feliz, *Mil mesetas*, trad. José Vázquez Pérez, Valencia, Pre-Textos, 1988, p. 461).

“La filosofía tiene que devenir no filosofía, para que la no filosofía devenga la tierra y el pueblo de la filosofía. [...] El pueblo es interior al pensador porque es un «devenir-pueblo» de igual modo que el pensador es interior al pueblo, en tanto que devenir no menos ilimitado. El artista o el filósofo son del todo incapaces de crear

un pueblo, sólo pueden llamarlo con todas sus fuerzas. Un pueblo sólo puede crearse con sufrimientos abominables, y ya no puede ocuparse más de arte o de filosofía. Pero los libros de filosofía y las obras de arte también contienen su suma inimaginable de sufrimiento que hace sentir el advenimiento de un pueblo. Tienen en común la resistencia, la resistencia a la muerte, a la servidumbre, a lo intolerable, a la vergüenza, al presente” (QQP 105. Deleuze, Gilles y Guattari, Feliz, *¿Qué es la filosofía?*, trad. Thomas Kauf, Barcelona, Anagrama, 1993, p. 111).

Eje 2. Democracia y revolución

Spinoza

“Ahora bien, si los hombres estuvieran por naturaleza constituidos de tal forma que no desearan nada, fuera de lo que la verdadera razón les indica, la sociedad no necesitaría ley alguna, sino que sería absolutamente suficiente enseñar a los hombres doctrinas verdaderas para que hicieran espontáneamente, y con ánimo sincero y libre, lo que es verdaderamente útil. Pero la verdad es que la naturaleza humana está constituida de forma distinta; porque todos buscan su propia utilidad, mas no porque lo dicte la sana razón, sino que, las más de las veces, desean las cosas y las juzgan útiles, porque se dejan arrastrar por el solo placer y por las pasiones del alma, sin tener en cuenta para nada el tiempo futuro ni otras cosas. De donde resulta que ninguna sociedad puede subsistir sin autoridad, sin fuerza y, por lo tanto, sin leyes que moderen y controlen el ansia de placer y los impulsos desenfrenados. No obstante, tampoco la naturaleza humana soporta ser coaccionada sin límite, y, como dice Séneca, el trágico, nadie ha contenido largo tiempo Estados de violencia, mientras que los moderados son estables” (TTP, V 73-74).

“Todo lo que concebimos que está en la potestad de Dios, existe necesariamente” (E I, prop. 35).

“Paso, finalmente, al tercer Estado, el cual es totalmente absoluto y que llamamos democrático” (TP, XI, §1 358).

“Este derecho que se define por el poder de la multitud, suele denominarse Estado” (TP, II, §17 282).

“Y, si consideramos, además, que, sin la ayuda mutua, los hombres viven necesariamente en la miseria y sin poder cultivar la razón [...] veremos con toda claridad que, para vivir seguros y lo mejor posible, los hombres tuvieron que unir necesariamente sus esfuerzos. Hicieron, pues, que el derecho a todas las cosas, que cada uno tenía por naturaleza, lo poseyeran todos colectivamente y que en adelante ya no estuviera determinado según la fuerza y el apetito de cada individuo, sino según el poder y la voluntad de todos a la vez” (TTP, XVI 191).

“Por eso debieron establecer, con la máxima firmeza y mediante un pacto, dirigirlo todo por el solo dictamen de la razón (al que nadie se atreve a oponerse abiertamente por no ser tenido por loco) y frenar el apetito en cuanto aconseje algo en perjuicio de otro, no hacer a nadie lo que no se quiere que le hagan a uno, y defender, finalmente, el derecho ajeno como el suyo propio” (TTP, XVI 191).

“Concluimos, pues, que el pacto no puede tener fuerza alguna sino en razón de la utilidad, y que, suprimida ésta, se suprime *ipso facto* el pacto y queda sin valor” (TTP, XVI 192).

“Así, pues, se puede formar una sociedad y lograr que todo pacto sea siempre observado con máxima fidelidad, sin que ello contradiga el derecho natural, a condición de que cada uno transfiera a la sociedad todo el poder que él posee, de suerte que ella sola mantenga el supremo derecho de la naturaleza a todo, es decir, la potestad suprema, a la que todo el mundo tiene que obedecer, ya por propia iniciativa, ya por miedo al máximo suplicio. El derecho de dicha sociedad se llama democracia; ésta se define, pues, como la asociación general de los hombres, que posee colegialmente el supremo derecho a todo lo que puede” (TTP, XVI 193).

Fichte

“Mediante saltos, mediante violentas convulsiones y cambios políticos, un pueblo puede avanzar más durante medio siglo del que lo hubiese avanzado en diez –aunque ese medio siglo estará también lleno de miserias y de fatigas–, pero también puede retroceder en la misma medida y ser arrojado a la barbarie de siglos anteriores. La historia universal proporciona ejemplos de ambos casos. Las revoluciones violentas son siempre

un audaz riesgo para la humanidad. Si tienen éxito, la victoria conquistada compensa las molestias sufridas. Si fracasan, os arrastran de la miseria a una miseria aún peor. Es más seguro el progreso paulatino hacia la más grandiosa ilustración y, con ella, al mejoramiento de la constitución. Los progresos que ella realiza, son menos notorios mientras suceden, pero /5/ los veis tras vosotros y divisáis el largo trecho del camino recorrido. Así, en nuestro siglo, especialmente en Alemania, la humanidad ha andado un gran camino, sin gran alboroto. Es verdad que la fachada gótica del edificio es visible aún casi en todas partes. Los nuevos edificios vecinos todavía se encuentran lejos de formar un todo unificado, pero sin embargo están allí y comienzan a ser habitados, mientras que los viejos castillos, llenos de ladrones, se desmoronan. Si no se nos importuna, serán poco a poco abandonadas por los seres humanos y legadas a las lechuzas y murciélagos temerosos de la luz como morada. Los nuevos edificios se ampliarán y formarán poco a poco una totalidad cada vez más armónica” (GA I/1 169. *Reivindicación de la libertad de pensamiento a los príncipes de Europa que hasta ahora la oprimieron*, *op. cit.*, pp. 332-333).

“Las cosas no pueden seguir tal como están en este momento, tan cierto como que en nuestro corazón arde la chispa de la divinidad y tan cierto como que ella nos señala hacia un Ser justo y todopoderoso. ¿Esperaremos para construir, que la corriente desbordada haya arrastrado nuestras cabañas? ¿Dictaremos lecciones acerca de la justicia entre sangre y cadáveres a esclavos salvajes? Ahora es el tiempo de hacer que el pueblo sepa acerca de la libertad, que él mismo encontrará tan pronto como la conozca, de manera que no abrace la anarquía en su lugar, retrocediendo la mitad del camino ya recorrido y arrastrándonos a todos consigo. No existe ningún medio para defender el despotismo. Quizás existe alguno para convencer al déspota de que, mediante el mal que nos ocasiona, se hace más infeliz a sí mismo que a nosotros, de que puede liberarse de su larga miseria si desciende hasta nuestro nivel y se transforma en el primero entre iguales. Ahora bien, existe un medio muy seguro para evitar revoluciones violentas. Pero sólo existe uno: instruir a fondo al pueblo acerca de sus derechos y deberes. La Revolución francesa nos provee las indicaciones y los colores para lograr la iluminación del cuadro, incluso para los ojos más débiles.

Otra revolución, mucho más importante, a la cual no haré aquí más referencias, nos ha provisto de la materia” (GA I/1 204. *Contribución a la rectificación del juicio del público acerca de la Revolución francesa*, trad. María Jimena Solé).

“Si la comunidad entera tiene entre sus manos el poder ejecutivo, ¿qué otra potencia debe forzarla a cumplir su propia ley en el transcurso del tiempo, en el ejercicio de este poder? O admitamos que la comunidad, [...] al no haber podido o querido hacer justicia a alguien que ha sido perjudicado, entorpece realmente entretanto la administración de justicia. Los desórdenes que de ahí surgirían se tornarían en breve tan grandes que la comunidad debería actuar, por necesidad, contra su ley fundamental, y se abalanzaría rápidamente sólo sobre los nuevos delitos, sin castigar los antiguos. [...] Y esta situación se prolongaría hasta que el terror se hubiera recrudecido [...]. Una constitución tal, la *democrática* en el significado más verdadero y propio del término, sería la más insegura de todas las que podrían existir, porque no sólo habría que temer continuamente las violencias de todos, como si se estuviera fuera del Estado, sino, de cuando en cuando, también la cólera ciega de una masa exaltada, que procedería de modo injusto en nombre de la ley” (GA I/3 438-439. *Fundamento del Derecho natural*, trad. José Luis Villacañas Berlanga, Manuel Ramos Valera y Faustino Oncina Coves, Madrid, CEC, 1994, pp. 229-230).

“El móvil está claro, es notorio; sólo que nadie quiere llamar la cosa por su nombre. [...] *Para ellos soy un demócrata, un jacobino*; de eso se trata, ni más ni menos. De tal individuo se creen, sin mayor examen, todas las abominaciones. [...] No es mi ateísmo lo que persiguen judicialmente, sino mi democratismo. El primero ha proporcionado sólo el pretexto. [...] Soy, así pues, un demócrata. Ahora bien, ¿qué es ser un demócrata? ¿Acaso alguien que instaura el régimen constitucional democrático como el único legítimo y recomienda su establecimiento? [...]. Les insto a consultar ahora un texto extraído de mi *Fundamento del derecho natural* [... ver cita anterior]. No se podrá citar a ningún escritor que se haya pronunciado más resueltamente y con razones más contundentes contra la forma democrática de gobierno por considerarla una constitución absolutamente contraria al derecho” (GA I/6 72-73. *Escrito de justificación jurídica*, en *La polémica sobre el ateísmo. Fichte y su época*, trad. Faustino Oncina Coves, Madrid, Dykinson, 2009, pp. 233-234).

Deleuze

“Los derechos del hombre son axiomas: pueden coexistir con muchos más axiomas en el mercado –particularmente en lo que a la seguridad de la propiedad se refiere– que los ignoran o los dejan en suspenso mucho más aún de lo que los contradicen: «la mezcla impura o la vecindad impura», decía Nietzsche. ¿Quién puede mantener y gestionar la miseria, y la desterritorialización-reterritorialización del chabolismo, salvo unas policías y unos ejércitos poderosos que coexisten con las democracias? ¿Qué socialdemocracia no ha dado la orden de disparar cuando la miseria sale de su territorio o gueto? Los derechos no salvan a los hombres, ni a una filosofía que se reterritorializa en el Estado democrático. Y mucha ingenuidad, o mucha perfidia, precisa una filosofía de la comunicación que pretende restaurar la sociedad de los amigos o incluso de los sabios formando una opinión universal como «consenso» capaz de moralizar las naciones, los Estados y el mercado. Nada dicen los derechos del hombre sobre los modos de existencia inmanentes del hombre provisto de derechos. Y la vergüenza de ser un hombre no sólo la experimentamos en las situaciones extremas descritas por Primo Levi, sino en condiciones insignificantes, ante la vileza y la vulgaridad de la existencia que acecha a las democracias, ante la propagación de estos modos de existencia y de pensamiento-para-elmercado, ante los valores, los ideales y las opiniones de nuestra época” (QQP 103. Deleuze, Gilles y Guattari, Feliz, *¿Qué es la filosofía?*, op. cit., p. 109).

“Por regla general, las minorías tampoco resuelven su problema por integración, incluso con axiomas, estatutos, autonomías, independencias. Su táctica pasa necesariamente por ahí. Pero, si son revolucionarias, es porque implican un movimiento más profundo que pone en tela de juicio la axiomática mundial. La potencia de minoría, de particularidad, encuentra su figura o su conciencia universal en el proletario. Pero, en la medida en que la clase obrera se define por un estatuto adquirido, o incluso por un Estado teóricamente conquistado, sólo parece como «capital», una parte del capital (capital variable), y no escapa al *plan del capital*. Como mucho el plan deviene burocrático. En cambio, escapando al plan del capital, no cesando de escapar a él, una masa deviene sin cesar revolucionaria y destruye el equilibrio dominante de los conjuntos numerables. Es difícil imaginarse cómo sería un Estado-amazona,

un Estado de las mujeres, o bien un Estado de los trabajadores eventuales, un Estado del «rechazo» (MP 589-590. Deleuze, Gilles y Guattari, Feliz, *Mil mesetas*, op. cit., p. 475).

“En forma muy general, decimos que hay dos maneras de recurrir a las «destrucciones necesarias»: la del poeta, que habla en nombre de una potencia creadora, apta para derribar todos los órdenes y todas las representaciones para afirmar la Diferencia en el estado de revolución permanente del eterno retorno; y la del político, que se preocupa de entrada por negar lo que «difiere», para conservar, prolongar un orden establecido en la historia, o para establecer un orden histórico que solicita en el mundo las formas de su representación. Es posible que ambos coincidan en un momento particularmente agitado, pero no son nunca lo mismo” (DR 75. Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, trad. María Silvia Delpy y Hugo Beccacece, Buenos Aires, Amorrortu, 2002, p. 96).

“Pero, ¿qué vía revolucionaria, hay alguna? — ¿Retirarse del mercado mundial, como aconseja Samir Amin a los países del tercer mundo, en una curiosa renovación de la «solución económica» fascista? ¿O bien ir en sentido contrario? Es decir, ¿ir aún más lejos en el movimiento del mercado, de la descodificación y de la desterritorialización? Pues tal vez los flujos no están aún bastante desterritorializados, bastante descodificados, desde el punto de vista de una teoría y una práctica de los flujos de alto nivel esquizofrénico. No retirarse del proceso, sino ir más lejos, «acelerar el proceso», como decía Nietzsche: en verdad, en esta materia todavía no hemos visto nada” (AO 285. Deleuze, Gilles y Guattari, Feliz, *El anti-edipo*, trad. Francisco Monge, Buenos Aires, Paidós, 1985, p. 247).

Eje 3. Racionalismo, libertad y colonialismo

Spinoza

“Digo que *obramos*, cuando ocurre algo, en nosotros o fuera de nosotros, de lo cual somos causa adecuada; es decir, cuando de nuestra naturaleza se sigue algo, en nosotros o fuera de nosotros, que puede entenderse clara y distintamente en virtud de ella sola. Y, por el contrario, digo que *padece*, cuando en nosotros ocurre algo, o de nuestra naturaleza se sigue algo, de lo que no somos sino causa parcial” (E III, def. 2).

“Nuestra alma obra ciertas cosas, pero padece ciertas otras; a saber: en cuanto que tiene ideas adecuadas, entonces obra necesariamente ciertas cosas, y en cuanto que tiene ideas inadecuadas, entonces padece necesariamente ciertas otras” (E III, prop. 1).

“No hay en el alma ninguna voluntad absoluta o libre, sino que el alma es determinada a querer esto o aquello por una causa, que también es determinada por otra, y ésta a su vez por otra, y así hasta el infinito” (E II, prop. 48).

“Una vez que los hombres se han persuadido de que todo lo que ocurre ocurre por causa de ellos, han debido juzgar como lo principal en toda cosa aquello que les resultaba más útil, y estimar, como las más excelentes de todas, aquellas cosas que les afectaban del mejor modo. De donde han debido formar nociones, con las que intentan explicar la naturaleza de las cosas, tales como *Bien, Mal, Orden, Confusión, Calor, Frío, Belleza y Fealdad*; y, dado que se consideran a sí mismos como libres, de ahí han salido nociones tales como *Alabanza, Vituperio, Pecado y Mérito* [...]” (E I, apéndice).

“Tan sólo diré aquí brevemente qué cosa entiendo por el bien verdadero, y al mismo tiempo qué es el bien supremo. Para comprender esto se debe notar que el bien y el mal se dicen según el punto de vista, tanto que una misma cosa puede llamarse buena o mala, según distintas consideraciones. Lo mismo ocurre con lo perfecto y lo imperfecto. En efecto, ninguna cosa se dirá perfecta o imperfecta, considerada en su naturaleza, sobre todo después de que supimos que todas las cosas ocurren según un orden eterno y según leyes fijas de la Naturaleza” (TRE 8).

“De causas similares han surgido también las nociones llamadas *universales*, como «hombre», «caballo», «perro», etc., a saber: porque en el cuerpo humano se han formado simultáneamente tantas imágenes –por ejemplo– de hombres, que la capacidad de imaginar queda, si no del todo, sí lo bastante desbordada como para que el alma no pueda imaginar las pequeñas diferencias entre los seres singulares (como el color o el tamaño de cada uno, etc.), ni tampoco el número preciso de ellos, y sólo imagine de un modo distinto aquello en que todos concuerdan en la medida en que afectan al cuerpo (ya que es en virtud de ello como cada cosa singular afecta sobre todo al cuerpo), y eso es lo que el alma expresa con la palabra «hombre», predicándolo de infinitos seres singulares. Pues, como hemos dicho, no puede imaginar un número determinado de seres singulares. Ahora bien, debe notarse que estas nociones no son formadas por todos de la misma manera, sino que varían en cada cual a tenor de la cosa por la que el cuerpo ha sido más a menudo afectado, y que el alma imagina o recuerda más fácilmente” (E II, prop. 40, esc. 1).

“¿Cómo sabe que su filosofía es la mejor filosofía entre todas las filosofías que antes fueron enseñadas en el mundo, las que se enseñan ahora o las que serán enseñadas en el porvenir?” (Carta 67, Burgh a Spinoza).

“Y de nada le sirve declarar que usted reserva a la filosofía el cuidado del alma, tanto porque su filosofía del alma no es más que un sistema de suposiciones, como por el hecho de que usted deja a quienes no son idóneos para su filosofía en un estado de vida tal, que es como si fuesen autómatas sin alma, nacidos exclusivamente para el cuerpo” (Carta 67 Bis, Steno/Stensen a Spinoza).

“Parece que usted quiere hacer uso de la razón, y me pregunta cómo sé que mi filosofía es la mejor entre todas las que alguna vez fueron enseñadas en el mundo, se enseñan aún o serán enseñadas alguna vez en el porvenir (...). Yo no presumo haber descubierto la mejor filosofía, sino que sé que conozco la verdadera. Pero si me pregunta cómo lo sé, responderé: del mismo modo que usted sabe que los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos rectos; y que esto basta no lo negará nadie que tenga el cerebro sano (...). Pues lo verdadero es la piedra de toque de sí mismo y de lo falso” (Carta 76, Spinoza a Burgh).

“[Spinoza] Tenía una alta estima de mi predecesor, el Doctor Cordes (...). Incluso alguna vez fue a escucharle (...), al tiempo que aconsejaba a sus hospederos y a los demás de la casa que no perdiesen ninguno de sus sermones. Preguntándole en cierta ocasión su hospedera si, a su juicio, podría ella salvarse en su religión, le contestó: «su religión es buena; no se preocupe de buscar otra para salvarse, con tal que usted la aplique a una vida tranquila y devota” (Biografía de Spinoza por Johannes Colerius, 1705).

Fichte

“El ser humano no puede ser ni heredado, ni vendido, ni regalado. No puede ser la propiedad de nadie, porque es propiedad de sí mismo y debe permanecer propiedad de sí mismo. En lo profundo de su pecho lleva una chispa divina, que lo eleva por sobre la animalidad y lo transforma en ciudadano de un mundo cuyo primer miembro es Dios: su conciencia moral. Esta le ordena absoluta e incondicionalmente querer esto, no querer aquello; y quererlo o no quererlo *libremente* y a partir de un *movimiento propio*, sin ninguna coacción exterior. Si ha de obedecer a esta voz interior –y ella lo ordena absolutamente– entonces no debe estar coaccionado desde el exterior, entonces debe estar liberado de toda influencia externa. Por eso, nada externo puede actuar sobre él, sino que él mismo debe actuar, de acuerdo con la ley que tiene en sí. Él es libre y debe permanecer libre. Nada está autorizado a gobernarlo, más que esta ley interior a él, pues es su única ley; y él contradice esta ley si se deja constreñir por otra diferente, de modo que la humanidad en él es aniquilada y se degrada al nivel de los animales” (GA I/1 173-174. *Reivindicación de la libertad de pensamiento a los príncipes de Europa que hasta ahora la oprimieron*, op. cit., p. 338).

“Nuestros Estados son, en conjunto, todavía demasiado jóvenes para ser Estados, los diferentes estamentos y familias se han consolidado todavía poco en sus relaciones recíprocas, y a todos les resta la esperanza de enriquecerse expoliando a los otros; en nuestros Estados los bienes y riquezas están aún muy lejos de ser todos aprovechados y repartidos, y hay aún tanto hacia lo cual dirigir la codicia y por ocupar. Finalmente, incluso si en su interior todo hubiera sido esquilado y despilfarrado, la

sumisión de pueblos extranjeros y de continentes enteros abriría una fuente de recursos siempre fluyente, inagotable y lucrativa. Mientras la situación continúe así, la injusticia no es ni mucho menos lo suficientemente opresiva como para que se pueda confiar en su total supresión. Pero apenas la mayoría comience a preferir la conservación segura de lo que ella misma posee a la adquisición incierta de la posesión de otros, interviene la constitución conforme al derecho y a la razón. Es a este punto al que deben llegar ahora nuestros Estados. [...] Con el aumento de la población y el cultivo de todos los medios de subsistencia y recursos alimenticios, resulta inevitable que las riquezas de los Estados acaben siendo descubiertas y repartidas. Mediante la cultura de los pueblos de los continentes extranjeros, éstos deben arribar también al punto en que ya no se dejarán explotar en el comercio y conducir a la esclavitud” (GA I/3 227-228. *Reseña de Hacia la paz perpetua de Kant*, trad. Faustino Oncina Coves, en *Daimon*, nº9, 1994, p. 381).

“En cuanto a saber si el presente escrito satisface las exigencias que acabo de mencionar de un tratamiento sistemático de la política, el autor del mismo no se adjudica el derecho de decidir sobre ello. Con relación a la propuesta específica de cerrar el Estado comercial lo mismo que el Estado jurídico, y respecto del medio adecuado para conseguir este objetivo, a saber, la supresión de la moneda mundial y la introducción de la moneda nacional, el autor se da perfectamente cuenta de que ningún Estado querrá aceptar esta propuesta, a no ser que se le obligue; [...] por eso semejante propuesta es considerada también como algo irrealizable. La razón explícita o implícita de esta negativa residiría en el hecho de que Europa tiene gran ventaja en materia de comercio sobre el resto de los continentes, y se apodera de las fuerzas de trabajo y productos de éstos sin proporcionar un equivalente suficiente [...]. Habría que mostrar que una relación como la de Europa con el resto del mundo, la cual no se fundamenta en el derecho ni en la equidad, es imposible que pueda persistir; pero esta prueba cae fuera de las fronteras de mi propósito actual. Pero incluso después que se efectuara esta prueba, siempre se me podrá decir: «al menos hasta ahora todavía perdura esta relación -continúa el servilismo de las colonias respecto de las metrópolis, continúa el comercio de esclavos-, y no presenciaremos el fin de todo esto. Permítasenos

sacar provecho de ello mientras exista...» [...]. Confieso que no tengo ninguna respuesta para esto” (GA I/7 43-44. *El Estado comercial cerrado*, trad. Jaime Franco Barrio, Madrid, Tecnos, 1991, pp. 9-10).

Deleuze

“[E]l capitalismo central tiene necesidad de esta periferia constituida por el Tercer Mundo, en la que instala una gran parte de su industria más moderna, donde no se contenta con invertir capitales, sino que le proporciona capital. Por supuesto, el problema de la dependencia de los Estados del Tercer Mundo es evidente, pero no es el más importante (es una herencia del antiguo colonialismo). Es evidente que incluso la independencia de los axiomas nunca ha garantizado la independencia de los Estados, sino que más bien asegura una división internacional del trabajo. Una vez más, el problema fundamental es el de la isomorfía con relación a la axiomática mundial. Pues bien, en gran medida, hay isomorfía entre los Estados Unidos y las tiranías más sanguinarias de América del Sur (o bien entre Francia, Inglaterra, la R.F.A. y ciertos Estados africanos). Sin embargo, por más que la bipolaridad centro-periferia, Estados del centro y del Tercer Mundo, repita a su vez rasgos distintivos de las dos bipolaridades precedentes, también escapa a ellas y plantea otros problemas. [...] Se hablará entonces de una polimorfía de los estados del Tercer Mundo con relación a los Estados del centro. Y es una dimensión de la axiomática tan necesaria como las otras: incluso mucho más necesaria, puesto que la heteromorfía de los llamados Estados socialistas le ha sido expuesta al capitalismo que la digiere a duras penas, mientras que la polimorfía de los Estados del Tercer Mundo es parcialmente organizada por el centro, como axioma de sustitución de la colonización” (MP 581. Deleuze, Gilles y Guattari, Feliz, *Mil mesetas*, op. cit., p. 469).

“[D]esde el punto de vista conceptual, el estado de naturaleza es primero por relación al estado social. Esto es muy importante. ¿Qué quiere decir? Quiere decir que nadie nace social. De acuerdo, puede ser que se devenga social. Y el problema de la política va a ser cómo hacer para que las personas devengan sociales. No quieren decir que hay un estado de naturaleza antes

del estado social, como se los hacemos decir. Quieren decir que nadie nace social. Ustedes no pueden pensar la sociedad más que como el producto de un devenir. Y el derecho es la operación del devenir social.

"De la misma manera, nadie nace racional. Es por eso que estos autores se oponen tanto a un tema cristiano, el tema que es conocido en el cristianismo bajo el nombre de «la tradición adámica». Es la tradición según la cual Adán era perfecto antes del pecado. El primer hombre era perfecto y el pecado le hizo perder la perfección. Esta tradición adámica es filosóficamente importante. Ven por qué. El derecho natural cristiano tal como lo definí precedentemente se concilia muy bien con la tradición académica. Adán antes del pecado es el hombre conforme a la esencia, es racional. Es el pecado, es decir las aventuras de la existencia, lo que le hace perder la esencia, lo que le hace perder su perfección primera. Todo esto es conforme a la teoría del derecho natural clásico.

"Pero no es verdad, nadie nace social, nadie nace racional. Racional es como social, es un devenir. Y el problema de la ética será quizás cómo hacer para que el hombre devenga racional, pero en absoluto cómo hacer para que una esencia del hombre, que sería racional, se realice. Es muy diferente. Según planteen la cuestión de una forma o de otra, van en direcciones muy, muy diferentes" (Deleuze, Gilles, "Clase III. La distinción ética de los existentes" en *En medio de Spinoza*, trad. Equipo Editorial Cactus, Buenos Aires, Cactus, 2008, pp. 83 y 84).

"En *La Paz Blanca*, Jaulin analiza qué es lo que pasa con los misioneros que hacen tratos con los indios. Los misioneros les dicen: «Vamos a hacerles pequeñas casas individuales, van a estar en su propia casa, no más casa colectiva». Estamos de lleno en el nacimiento de Edipo. Los indios aceptan porque se dicen que es la primera vez que los blancos ofrecen algo de su vida. Entonces los indios van a ofrecer algo de la suya, van a construir una gran casa colectiva: la iglesia. Ya cayeron como ratas en la trampa. He aquí lo que dice Jaulin, que me parece que indica exactamente el nacimiento de Edipo: *El estado de colonizado puede conducir a una reducción tal de la humanización del universo que toda solución buscada lo será a la medida del individuo o la familia restringida con, por consiguiente, una anarquía o un desorden extremo al nivel de lo colectivo: anarquía de la que el individuo será siempre víctima,*

*a excepción de aquellos que poseen la clave del sistema, en este caso los colonizadores, quienes tenderán a extender su universo al mismo tiempo que el colonizado reduce el suyo. El límite va a pasar, en el estado de colonizado, a una escala cada vez más restringida" (Deleuze, Gilles, "Clase VII. Diferencia entre Código y Axiomática" en *Derrames. Entre el capitalismo y la esquizofrenia*, trad. Equipo Editorial Cactus, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 131).*

"Incluso una socialdemocracia adaptada al Tercer Mundo no se propone realmente integrar toda una población miserable a un mercado interior, sino más bien llevar a cabo la ruptura de clase que seleccionará los elementos integrables. Y los Estados del centro no sólo tienen que enfrentarse al Tercer Mundo, no sólo tienen cada uno un tercer mundo exterior, sino que también hay terceros mundos interiores que crecen en ellos y actúan sobre ellos desde dentro. Diríase incluso que en ciertos aspectos la periferia y el centro intercambian sus determinaciones: una determinación del centro, un despegue del centro con relación a los conjuntos territoriales y nacionales, hace que las formaciones periféricas devengan verdaderos centros de inversión, mientras que las formaciones centrales se periferizan" (MP 585. Deleuze, Gilles y Guattari, Feliz, *Mil mesetas*, op. cit., p. 472).

Artículos



Pueblo, cultura e identidad nacional

Del pueblo a la familia Apuntes sobre el documental familiar argentino reciente

Pablo Nicolás Pachilla (CONICET - UBA)

1. El documental familiar argentino en el siglo XXI

Si uno lee la sinopsis de una película argentina (y no sólo) del último decenio y medio, de esas que suelen estar catalogadas bajo la categoría paraguas de “documental” (aunque ya no se sabe muy bien qué quiere decir esto), y que además de eso tenga alguna pretensión estética (en un plano institucional, que se trate de una película que haya circulado por festivales o, por la negativa, que su interés no se agote en ofrecer *información* sobre un determinado tema, ya sea una especie en peligro de extinción, los organismos genéticamente modificados o la deuda con el FMI), lo más probable es que se encuentre con un sintagma del tipo: “El autor indaga en su herencia familiar”. Y si no se lo encuentra, es muy probable que la película trate de eso de todos modos. Abuelxs que escaparon de los nazis, padres o tíos de sexualidades disidentes, y padres y madres desaparecidxs durante la última dictadura militar son el objeto de indagaciones por parte de lx cineasta, que narra en primera persona, aparece en escena en mayor o menor medida, y explora sus demonios, traumas y fantasmas personales, al mismo tiempo que las entrevistas que realiza y los hechos de los que se apercibe lx llevan indefectiblemente a resignificar sus propios recuerdos y a abrir el círculo familiar a una dimensión colectiva.

Ubicaría en esta línea films sobre familiares como *(h) historias cotidianas* (2001) y *El (im)posible olvido*, de Andrés Habegger (2016),

Los rubios (2003) y *Cuaterros* (2017), de Albertina Carri, *Papá Iván* (2004), de María Inés Roqué, *Encontrando a Víctor* (2005), de Natalia Bruschtein, *M* (2007) y *Adiós a la memoria* (2020), de Nicolás Prividera, *Papirosen* (2011), de Gastón Solnicki, *La sensibilidad* (2012), de Germán Scelso, *70 y pico* (2016), de Mariano Corbacho, *El padre* (2017) de Mariana Arruti, *Esa película que llevo conmigo* (2019), de Lucía Soledad Ruiz, *Esquirlas* (2021), de Natalia Garayalde o *Moheda* (2022), de Julián García Long, así como la remarcable ópera prima de Agustina Comedi, *El silencio es un cuerpo que cae* (2017).

2. El pueblo falta, ¿y entonces?

En el segundo tomo de sus estudios sobre cine, Deleuze escribe que “[l]o que acabó con las esperanzas de la toma de conciencia fue justamente la toma de conciencia de que no había pueblo, sino siempre varios pueblos”.¹ Sin embargo, ¿cómo evitar que esa toma de conciencia de que no había pueblo, lejos de conducir a una apelación al pueblo ausente, derive en un repliegue subjetivista y/o familiarista? Tal vez en ningún género de producción estética este problema se manifieste de modo tan claro como en el cine llamado “documental”, cuyo objeto privilegiado fue siempre esa categoría misteriosa, menos empírica que trascendental, llamada *pueblo*. Después de la última dictadura, se hizo imposible creer en un pueblo sustancial, existente, ya dado. En el cine documental, cuyo objeto y destinatario privilegiado fue siempre el pueblo, los efectos son muy visibles, aunque tardan en aparecer. En una gran cantidad de films realizados a partir del cambio de milenio, el objeto de indagación pasa a ser, entonces, una unidad social menor: la familia.

Por otra parte, la mutación social y tecnológica y la universalización de la televisión conllevan una segunda ausencia del pueblo en relación con el cine: no sólo “el pueblo” se transforma en “las masas”, sino que, además, éstas ya no van al cine. Como sostiene Silvia Schwarzböck, “[h]ay un desencuentro histórico, en términos políticos, entre las

masas y el cine, por más que el cine sea el arte de masas por excelencia”.² En este sentido, trae a colación la sentencia de Raymundo Gleyzer: “Las bases no van al cine”.³ Si esto ya es cierto en 1970, en el siglo XXI adquiere una validez de otras dimensiones.

Ahora bien, si es cierto que, al menos en este corpus fílmico, el pueblo falta, ¿hay al menos líneas de fuga hacia una dimensión colectiva? Intenté ver en este sentido si ese desdén de Deleuze por la “novela familiar” del neurótico se daba en este tipo de cine,⁴ si había un repliegue familiarista edipizante. Creo que se pueden establecer tres grupos de películas a este respecto.

² Schwarzböck, S., *Los monstruos más fríos. Estética después del cine*, Buenos Aires, Mardulce, 2017, p. 41.

³ Cf. *ibidem*.

⁴ Sobre la “novela familiar”, cf. AO 60, 95, 120, 131, 288 y 364-366. El concepto remite, para Deleuze y Guattari, al familiarismo propio del psicoanálisis, es decir, a la clausura del conflicto y de la vida anímica al ámbito del triángulo papá-mamá-hijo/hija (precisamente, no *hije* o *hijx*, puesto que el procedimiento en cuestión, entre otras cosas, binariza la sexo-genericidad). El término remite a Freud, S., “La novela familiar de los neuróticos (1909 [1908])” en *Obras completas. Volumen 9 (1906-08). El delirio y los sueños en la «Gradiva» de W. Jensen y otras obras*, trad. J. L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 1976. Basándose en el caso freudiano del “hombre de las ratas”, Lacan habla asimismo del “mito individual del neurótico” (cf. Lacan, J., “El mito individual del neurótico” en *Intervenciones y textos*, trad. D. Rabinovich, Buenos Aires, Manantial, 1985. En Deleuze y Guattari, el tema reaparece en *Mil mesetas*. En este sentido afirman, por ejemplo: “A punto de descubrir el gran arte del inconsciente, el arte de las multiplicidades moleculares, Freud no cesa de volver a las unidades molares, y de reencontrar sus temas familiares” (MP 34). Como afirma Deleuze, “la famosa «novela familiar» depende estrechamente de las catexis sociales inconscientes que aparecen en el delirio, y no a la inversa” (P 29), y el delirio es siempre histórico-político. O bien: “el inconsciente no es asunto de generación o de genealogía familiar, sino de población mundial” (ID 348). En el “Prólogo a la edición italiana de *Mil mesetas*”, Deleuze y Guattari afirman que uno de los tres temas del *Antiedipo* era que “[e]l delirio o la novela son histórico-mundiales, no familiares (se deliran las razas, las tribus, los continentes, las culturas, las posiciones sociales...)” (DRF 278). El problema del familiarismo, en última instancia, es que remite a un origen, y por ende al aspecto conservador del pensamiento representativo (tal como lo entienden Deleuze y Guattari), en contraposición con el carácter liberador de un pensamiento de la conexión: “el deseo nunca representa nada, no remite a otra cosa anterior, a una escena teatral familiar o privada. El deseo compone, maquina, establece conexiones” (ID 360). En este sentido, como sostiene Deleuze en una conversación, el psicoanálisis “[h]a ocultado los fenómenos del deseo tras una escena de familia, ha aplastado toda la dimensión política y económica de la libido mediante un código conformista” (ID 294). En una entrevista, Guattari resume muy clara y sucintamente la posición del *Antiedipo* frente a Freud: “Nosotros decimos estas dos cosas al mismo tiempo: Freud descubre el deseo como libido, como deseo que produce; pero no cesa de enajenar la libido en la representación familiar (Edipo)” (P 22).

¹ IT 291. Todas las traducciones de Deleuze son mías.

En primer lugar, hay algunos films sobre familiares en los cuales lo histórico-político está completamente ausente. Tomemos el caso de *Flora no es un canto a la vida* (Iair Said, 2018), donde la ausencia de la Historia, por problemática que sea, le permite al film despojarse de cualquier dejo de solemnidad. Si se distingue no es por otra cosa que por su sentido del humor (negro), completamente ausente de la mayoría de las indagaciones cinematográficas familiares en primera persona. Con una actitud explícitamente cínica, aunque no exenta de dulzura, Said filma a su tía abuela anciana, a quien acompaña porque (según él mismo dice) quiere quedarse con su departamento. No obstante, también se desmarca de sus films emparentados en la medida en que la política no entra en escena. Ahora bien, esto, que en principio parece una desventaja, resulta mucho más beneficioso para el film –y para lx espectadorx– que cuando la Historia aparece, pero subordinada al yo.

En segundo lugar, hay otros donde la dimensión colectiva aparece o bien de modo anecdótico y sin ser objeto de problematización, o bien de modo tal que el interés de los sucesos del pasado a menudo terribles que se abordan está subordinado a la esfera privada del yo de lx realizadorx. Contrastemos el caso anterior con el de *Papá Iván* (María Inés Roqué, 2004), un film con música emotiva, montaje tradicional, intercalación de entrevistas en color y fotos en blanco y negro sometidas al clásico *zoom in*. La directora, radicada en México desde su más temprana infancia, busca entender si en algún momento su padre, un alto mando de Montoneros asesinado durante la última dictadura argentina, se cuestionó lo que estaba haciendo (según sus propias palabras); pero en ningún momento se pregunta si “lo que estaba haciendo” implicaba mandar gente al muere, sino que, por un lado, lo más grave parece haber sido el hecho de abandonar a su familia al pasar a la clandestinidad, y, por el otro, se da por sentado en todo momento que, más allá de la valentía de su padre –de la cual dan testimonio numerosxs allegadxs–, lo que estaba haciendo estaba mal en sí mismo en la medida en que implicaba acciones violentas (como si la violencia fuese mala independientemente de su contexto, propósito

o intensidad). En este sentido, es un film que asume la derrota de un modo ajeno: no como un aprendizaje, un sopapo de la historia, sino como algo que le sucedió a otro por haberse equivocado de rumbo.⁵

En tercer lugar, hay películas en las cuales lo íntimo es atravesado por una dimensión histórico-política –en este sentido, más que de intimidad habría que hablar de *extimidad*–.⁶ En *El silencio es un cuerpo que cae* (Agustina Comedi, 2017), por ejemplo, es imposible separar la historia del padre de la realizadora de la heteronorma y la represión de la sexualidad durante los años 70, así como también de la potencia de las resistencias y la formación de lazos de amor y solidaridad en comunidades disidentes. En *Esquirlas* (Natalia Garayalde, 2021), la apacible esfera de lo doméstico se ve violentamente interrumpida por las explosiones de Río Tercero y el consiguiente terremoto social que produjeron en dicha ciudad. En *70 y pico* (Mariano Corbacho, 2016), el director tiene el coraje de realizar una investigación sobre el pasado de su abuelo Pico, otrora interventor de la Facultad de Arquitectura, Diseño y Urbanismo de la UBA durante la última dictadura (y responsable de la desaparición de varixs estudiantes), confrontando la imagen “privada” de Pico con su siniestra contracara “pública” –algo parecido puede decirse de *Apuntes para una herencia* (Federico Rolles, 2019)–.

Otro film que cabría ubicar en este grupo es *Carta a un padre* (Edgardo Cozarinsky, 2013). Si bien se trata de una obra tardía de un autor de otra generación, comparte muchos rasgos con las producciones recientes de cineastas nacidxs en los años 70 y 80. En este ensayo, la propia identidad es un enigma, pero las respuestas asoman

⁵ Con respecto a este film, Aguilar subraya el testimonio de la madre, que impugnaría la idea de que “la violencia era el único camino y que lo natural en ese momento era optar por la lucha armada («había que estar en ese momento...» se repite en los documentales políticos, una y otra vez)” (Aguilar, G., *Otros mundos. Un ensayo sobre el nuevo cine argentino*, 2^{da} edición actualizada, Buenos Aires, Santiago Arcos, 2010, p. 178). Como ejemplo paradigmático de este justificacionismo historicista, el autor menciona *Cazadores de utopías* (David Blaustein, 1996). Sin embargo, *Papá Iván* parece operar más una inversión de esta posición que una problematización de la misma.

⁶ Cf. Miller, J. A., *Extimidad. Los cursos psicoanalíticos de Jacques Alain Miller. El objeto en el Otro*, trad. N. Gonzáles, Buenos Aires, Paidós, 2010.

por el lado de la historia colectiva. “Acaso el detective sólo termina por descubrir algo sobre sí mismo”, dice la voz en off de Cozarinsky. Roger Koza ha escrito que la fuerza de este film “reside en detectar que detrás de todo recuerdo personal preexiste un dominio más profundo donde interviene una memoria del mundo”.⁷ La lucidez del realizador, en este sentido, radica en mostrar cómo “en su Yo pasa algo que lo trasciende”, lo cual sirve como disparador “para que finalmente la Historia universal que asoma en el filme nos interpele”.⁸ En efecto, la carta del título no se repliega en una “intimidad inofensiva” (como en las lecturas más simplistas de la casi homónima epístola kafkiana), sino que se abre hacia cuestiones centrales del siglo XX como el antisemitismo y los movimientos migratorios. Estas dos cuestiones resultan insoslayables incluso en un film que *pretende* confinarse al círculo familiar, como *Papirosen* (Gastón Solnicki, 2011).

Desde luego, no pueden dejar de incluirse en este grupo los films de Albertina Carri y Nicolás Prividera.⁹ Si bien lo político, evidentemente, es una dimensión insoslayable en las películas realizadas por hijxs de desaparecidxs, las obras de estxs dos realizadorxs se caracterizan por los recursos estéticos utilizados para problematizar el vínculo entre “lo privado” y “lo público”. Cabe mencionar, en este sentido, los múltiples procedimientos de recursividad en *Los rubios* (Albertina Carri, 2003), dirigidos a conjurar la solemnidad del modo clásico de narrar el terrorismo de Estado y a desestabilizar las certezas de la historia monumental.¹⁰ De diversas maneras, el

film problematiza el propio lugar de enunciación, de un modo tal que no renuncia a contar el pasado (ni mucho menos a poner en duda los hechos en cuestión), pero que sí se atreve a confesar, mediante procedimientos específicamente audiovisuales, la precariedad subjetiva desde la cual se narra. *Adiós a la memoria* (Nicolás Prividera, 2020), por su parte, es un film que aborda explícitamente –desde el título– la memoria y el olvido, pero conecta mediante múltiples vectores la amnesia del padre del realizador y el metraje familiar encontrado (dimensión “privada”) con la amnesia colectiva y material de archivo (dimensión “pública”), apelando a una multiplicidad de registros, capas y texturas que dan cuenta de una elaborada reflexión que abarca diferentes momentos históricos y en la cual el presente ocupa un lugar primordial.

3. A modo de conclusión: redefinir lo político en el cine

Como vimos, existe un corpus dentro del cine documental argentino reciente (2001-2022) en el cual lx realizadorx investiga, filma y/o se concentra en algunx de sus familiares. Argumenté que este interés, si bien no se sigue como una necesidad causal, se relaciona estrechamente con la ausencia de pueblo, y que esta es a su vez una consecuencia de los efectos devastadores de la última dictadura, así como de lo que podríamos llamar, siguiendo a Schwarzböck, la “postdictadura”.¹¹ Sin embargo, intenté mostrar que no en todos los casos este interés viene aparejado con un repliegue familiarista del tipo criticado por Deleuze y Guattari. En efecto, se deslindaron tres grupos de films al interior del corpus: uno en el cual lo político está ausente, otro en el cual lo político está subordinado a la esfera privada, y, por último, uno en el cual lo privado y lo público, lo individual y lo colectivo, lo familiar y lo político, se mezclan, se intersectan y se determinan mutuamente, resultando inseparables y, en ocasiones, indiscernibles.

⁷ Koza, R., “Los fantasmas de un siglo” en *Con los ojos abiertos* [En línea], julio de 2014. Consultado el 8 de junio de 2022. URL: <http://www.conlosojosabiertos.com/carta-a-un-padre/>

⁸ *Ibidem*.

⁹ Prividera –cineasta, crítico, poeta, docente e historiador del cine argentino– continúa de un modo más que digno ese linaje de “intelectuales críticos” al que cabe aludir invocando la figura de David Viñas. Si bien probablemente no sea alguien con quien convenga compartir una discrepancia, puesto que sus infinitas discusiones en blogs no suelen llevar a buen puerto, se trata de un personaje al que es conveniente no obviar dentro del campo intelectual local.

¹⁰ Cf. Nietzsche, F., *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida: Segunda consideración intempestiva*, trad. J. B. Llinares, Madrid, Tecnos, 2018.

¹¹ Cf. Schwarzböck, S., *Los espantos. Estética y postdictadura*, Buenos Aires, Las Cuarenta y El río sin orillas, 2016.

Para finalizar, quisiera señalar que, para poder ver la politicidad en muchos de estos films, es necesario ante todo redefinir lo político. Si (ya) no hay un pueblo (o nunca lo hubo, pero ahora lo sabemos), lo político en el cine no puede pasar exclusivamente por un llamado a la toma de conciencia o a la acción, sino que se vuelve preciso prestar atención a los entrecruces entre lo familiar y lo colectivo, y a los a veces sutiles movimientos micropolíticos producidos por elecciones estéticas y por el cuestionamiento de la propia mirada. Creo que la problematización del propio lugar de enunciación implica, por sí mismo, un acto político valioso. Nadie lo dijo mejor que Lucrecia Martel: “Me parece que encuentro sentido a mi existencia si me comprometo a mantener una visión crítica de mi situación de mujer de clase media argentina. En ese lugar me ubico dentro del cine argentino. Creo que el cine argentino tiene una función política en esos términos”.¹² Desde ya que el cine argentino necesita más miradas que no provengan de las clases medias, medias-altas y altas. En este sentido, un corpus más extenso –que incluyera, por ejemplo, a cineastas como José Celestino Campusano o César González– llevaría a conclusiones diferentes, tal vez complejizando o matizando la tesis relativa a la ausencia del pueblo. En este trabajo, me limité a las películas documentales sobre familiares, sobre todo movido por cierta sorpresa ante su abundante proliferación.

Bibliografía

- Aguilar, G., *Otros mundos. Un ensayo sobre el nuevo cine argentino*, 2^{da} edición actualizada, Buenos Aires, Santiago Arcos, 2010.
- Freud, S., “La novela familiar de los neuróticos (1909 [1908])” en *Obras completas. Volumen 9 (1906-08). El delirio v los sueños en la «Gradiva» de W. Jensen y otras obras*, trad. J. L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 1976.
- Koza, R., “Los fantasmas de un siglo” en *Con los ojos abiertos* [En línea], julio de 2014. Consultado el 8 de junio de 2022. URL: <http://www.conlosojosabiertos.com/carta-a-un-padre/>
- Lacan, J., “El mito individual del neurótico” en *Intervenciones y textos*, trad. D. Rabinovich, Buenos Aires, Manantial, 1985.
- Miller, J. A., *Extimidad. Los cursos psicoanalíticos de Jacques Alain Miller. El objeto en el Otro*, trad. N. Gonzáles, Buenos Aires, Paidós, 2010.
- Nietzsche, F., *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida: Segunda consideración intempestiva*, trad. J. B. Llinares, Madrid, Tecnos, 2018.
- Quintín, “Es de Salta y hace falta. Lucrecia Martel antes de la largada” en *El Amante*, N° 100, julio de 2000.

¹² En Quintín, “Es de Salta y hace falta. Lucrecia Martel antes de la largada” en *El Amante*, N° 100, julio de 2000.

Schwarzböck, S., *Los espantos. Estética y postdictadura*, Buenos Aires, Las Cuarenta y El río sin orillas, 2016.

---, *Los monstruos más fríos. Estética después del cine*, Buenos Aires, Mardulce, 2017.

Anotaciones sobre la lengua de un pueblo en Fichte y Echeverría

Javier Pascua (UBA)

El concepto fichteano de lengua originaria (*Ursprache*) sufre una transformación a lo largo del pensamiento del filósofo alemán. En un principio es entendido como algo que remite a un idioma que efectivamente existió en un pasado lejano y que con el transcurso del tiempo se ha logrado dejar atrás. Sin embargo, poco más de una década después, la lengua originaria ya no es el término para hablar de una lengua hablada por un pueblo en su estadio más primitivo, sino el aspecto originario de la lengua. En lugar de remitir a un pasado, apunta a un particular proyecto de futuro. Echeverría, por su parte, también reflexiona en su propio tiempo en torno a la lengua de un pueblo –del pueblo argentino– que, como su propio idioma, se encontraba con las marcas del yugo español todavía muy presentes. Además, en los dos casos se destaca el vínculo que establecen ambos autores entre la lengua de un pueblo y su libertad. Nuestra intención será, entonces, indagar en este punto donde los caminos de ambos autores se cruzan, mas no con el fin de tomar uno u otro, sino de permanecer en esa encrucijada y de explorarla en su recorrido.¹

¹ Sobre la influencia del pensamiento fichteano en Echeverría y el romanticismo argentino, cf. Scarfia, L. D., "A presença da metafísica de Fichte em Esteban Echeverría e José Mármol. Continuidades em torno à figura do peregrino" en Gaudio, M., Palermo, S. y Solé, M. J. (eds.), *Fichte en las Américas*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2021, pp. 145-162.

La transformación de la *Ursprache* fichteana

En 1795 Fichte escribe *Sobre la capacidad lingüística y el origen de la lengua*, texto en el cual presenta su teoría general en torno al lenguaje. Allí afirma que la lengua, en su sentido más amplio, es “la expresión de nuestro pensamiento mediante signos arbitrarios”,² es decir, cumpliría la función de exteriorizar los pensamientos humanos. Ahora bien, esta expresión o exteriorización se daría con vistas a comunicarse con otro ser humano, para comunicarle a aquel los propios pensamientos y sensaciones. En el marco de la teoría fichteana, esto implica que el lenguaje se funda en la intersubjetividad, en la existencia en común con otros con quienes uno pretende comunicarse. No habría necesidad alguna de exteriorización de lo que se piensa y se siente si no hubiera otro sujeto con la capacidad de comprenderlo y con el cual se interactúa. Es más, esta intersubjetividad es el punto de partida de Fichte para hablar de sociedad, pues incluso el concepto mismo de sociedad no sería posible “sin la presuposición de que realmente hay seres racionales fuera de nosotros”.³ Además, esa presencia del otro Yo es fundamental para el reconocimiento de sí mismo, ya que “[s]ólo en el intercambio comunicativo, iniciado libremente, con sus semejantes (intersubjetividad, interpersonalidad) y en su configuración hacia una comunidad genuina llega el ser racional finito a sí mismo”.⁴

Por su parte, el nivel más primitivo de la expresión lingüística sería la lengua originaria (*Ursprache*).⁵ De esta lengua originaria no se puede afirmar que conste meramente de sonidos o que sea una lengua para el oído (*Gehörsprache*), ya que esta puede haberse desarrollado luego, con el paso del tiempo y con el requisito de aquella lengua originaria, que surge, insistimos, para expresar a los otros los propios pensamientos y tiene como condición a la intersubjetividad.⁶ Sin embargo,

la lengua se iría transformando a medida que el pueblo se vuelve más culto, a medida que se forma espiritualmente, hasta el punto en el cual ya no quedarían rastros de aquella lengua originaria. De esta manera podemos ver que la lengua originaria sería, en el texto de 1795, la primera lengua que un pueblo habla y que con la progresiva formación (*Bildung*) del espíritu humano terminaría por desaparecer.

Sin embargo, en el invierno alemán que comienza en 1807 y culmina en 1808, Fichte pronuncia en Berlín los *Discursos a la nación alemana* y –en otro contexto y con otros objetivos más acuciantes en mente–, presenta de una manera distinta el concepto de lengua originaria. En estos discursos, pronunciados mientras la nación alemana era ocupada por las tropas francesas de Napoleón, Fichte propone un nuevo proyecto educativo que –a contramano de la mayoría de los otros proyectos educativos de la época–, no se restrinja únicamente a los sectores cultos ni a los sectores populares, sino que abarque a la totalidad de los habitantes de la nación alemana por igual. En este proyecto, como veremos a continuación, desempeña un papel central la lengua.

Fichte afirma en los *Discursos* que la primera frontera que se establece entre los Estados no es la división territorial que separa un Estado de otro, sino que aquella frontera –que podríamos caracterizar como originaria– es la denominada frontera interior. Esta frontera está dada por el hecho de que “quienes hablan la misma lengua están unidos entre sí por una serie de lazos invisibles, simplemente por naturaleza, y mucho antes de cualquier artificio humano”.⁷ Esto significa que la unidad de un pueblo es resultado de la unidad de la lengua, no del mero hecho de vivir en un determinado suelo ni a causa de pertenecer a una determinada etnia, sino del elemento espiritual que es la lengua. Solo en base a esta frontera interior, entonces, es posible establecer las fronteras exteriores. Es decir, la lengua es la frontera interior

² GA I/3 97. Trad. cast.: 12 (Traducción modificada).

³ GA I/3 34. Trad. cast.: 63.

⁴ Zöllner, G., *Leer a Fichte*, trad. G. Rivero, Barcelona, Herder, 2015, p. 56.

⁵ Preferimos la traducción de *Ursprache* por “lengua originaria”, pero se debe tener presente que la palabra alemana *Sprache* significa también tanto lenguaje como idioma.

⁶ Cf. Fiala, A., “Fichte and the *Ursprache*” en Breazeale, D. y Rockmore, T. (eds.) *After Jena*.

New Essays on Fichte's Later Philosophie, Evanston, Northwestern University Press, 2008, p. 186.

⁷ GA I/10 267. Trad. cast.: 235.

que oficia de condición de posibilidad de la frontera exterior. Queda excluida, por lo tanto, la posibilidad de entender lo característico o el fundamento de un pueblo a partir de criterios biológicos o meramente geográficos o territoriales.

El problema surge cuando no solo aquellas fronteras exteriores son franqueadas –por la invasión de un ejército sobre un determinado territorio, por ejemplo–, sino también la frontera interior, que es de carácter espiritual y que permite mantener al pueblo en unidad. Tal es el caso de la nación alemana, en aquel tiempo ocupada militarmente por las tropas francesas y también dominada culturalmente por Francia y por la creciente imposición de esa lengua extranjera. Ante esta vulneración de la frontera espiritual que es la lengua, Fichte reacciona y afirma que la lengua alemana es la única que permanece ligada a su lengua originaria, y esta ligazón ininterrumpida es lo que le garantiza que sea siempre la misma lengua. Podemos notar que, a diferencia del ensayo de 1795, en el cual la lengua originaria era dejada atrás por el progreso espiritual del pueblo, en 1808 el fluir ininterrumpido de la lengua que se mantiene desde la lengua originaria hace del idioma que se habla una lengua viva que se desarrolla “a partir de la vida común real de este pueblo”.⁸ Esta característica es lo que aseguraría que las ideas expresadas sean surgidas del pueblo mismo. Dicho de otra manera, esa conexión de la lengua con su origen garantizaría que el pueblo que la habla lo haga con ideas gestadas en él mismo, y no mediante la imposición de un modo de pensar extranjero que se plasma de manera efectiva en la lengua y el hablar del pueblo.

Otro aspecto de la lengua por el cual ella ocupa un papel central en la constitución de un pueblo –y por lo tanto en su educación– es que, según Fichte, “más forma la lengua a los hombres que los hombres a la lengua”.⁹ Es decir, la lengua, en tanto es lo que constituye a un pueblo como pueblo, en tanto es lo que permite establecer esa frontera interior, es también lo que lo configura y aquello por lo cual sus

⁸ GA I/10 150. Trad. cast.: 101

⁹ GA I/10 145. Trad. cast.: 97.

habitantes son formados. La lengua, entonces, es el ámbito donde los ciudadanos se forman, se educan y también actúan. De esta manera, si la lengua que se habla permanece enlazada a esa lengua originaria de la que proviene, el pueblo mismo será formado desde la autonomía, pues la lengua no habrá sufrido ninguna intervención extraña que haya interrumpido aquel vínculo. El pueblo mismo habla así su propia lengua, lo que hace que se forme en libertad. Es por esto que Fichte ve como un peligro cada vez mayor la intromisión del francés en la lengua alemana, pues si la lengua es transformada por un elemento exterior a ella misma, entonces el pueblo que la habla y se forma con ella habrá de sufrir la misma transformación. La nación alemana, entonces, aunque materialmente siga hablando alemán, hablaría espiritualmente una lengua que ya no le pertenece. Así como la lengua, en su carácter espiritual, es intervenida por una lengua extraña, el pueblo es dominado no sólo en términos militares y territoriales, sino también en su aspecto espiritual. Es así como la frontera interior es superada, lo que llevaría a la desintegración misma del pueblo. Esto es así porque “un pueblo que ha dejado de gobernarse a sí mismo tiene también que renunciar a su lengua y confundirse con el vencedor”.¹⁰

Sin embargo, debemos entender que la noción de lengua originaria –al menos en los *Discursos*–, no remite a un contenido específico ni se intenta restaurar con ella algo que se haya perdido, ni rechaza las transformaciones que se dan en toda lengua, y ni siquiera rechaza la posible mezcla o contaminación con otras lenguas, sino que apunta a que el pueblo, en tanto se mantiene hablando su propia lengua y no sufre intromisiones colonialistas por parte de lenguas extranjeras pertenecientes a otros pueblos, puede mantener su autonomía, puede seguir determinándose a sí mismo en términos políticos.¹¹ De este modo, el origen (*Ursprung*) al que hace mención Fichte, más que como la recuperación de un pasado, puede ser pensado entonces como un salto (*Sprung*) hacia el futuro, como un proyecto –en este caso

¹⁰ GA I/10 262. Trad. cast.: p. 228.

¹¹ Cf. GA I/10 261-262. Trad. cast.: 228.

educativo— que, en el caso concreto de los *Discursos*, se traduce en la lucha efectiva por la emancipación respecto de las tropas francesas, pero en el plano espiritual —y para Fichte más fundamental—, en la lucha por la emancipación de la dominación cultural francesa sobre la nación alemana.

El matambre y nuestra lengua originaria

Este aspecto emancipatorio de la lengua está presente también en el pensamiento de Esteban Echeverría. Empecemos con algo sabido: nuestra lengua proviene de la lengua castellana, a la cual también se la denomina “español”. ¿Es que en términos fichteanos, entonces, nuestra lengua se debe al castellano como su lengua originaria? ¿Es que debemos remontarnos y recuperar lo español de nuestra lengua? ¿Es que somos españoles, dado que la unidad de la lengua garantiza la unidad del pueblo? La respuesta a estas preguntas es no, pues —como hemos mencionado anteriormente— la lengua originaria es más una proyección hacia la autodeterminación futura que la recuperación de un pasado puro e incontaminado. Por esta razón, para Echeverría, nuestro “punto de «partida» será la tradición de Mayo, el punto de «mira» —la democracia”.¹² Esto se deja traducir al ámbito lingüístico cuando afirma que “[e]l único legado que los americanos pueden aceptar y aceptan de buen grado de la España, porque es realmente precioso, es el del idioma; pero lo aceptan a condición de mejora, de transformación progresiva, es decir, de emancipación”.¹³

De estas palabras de Echeverría obtenemos que la emancipación es una tarea constante con vistas al futuro y que el idioma desempeña un papel fundamental, ya que no se trataría de emanciparse

¹² Echeverría, E., “Manual de Enseñanza moral” en Gutierrez, J. M. (ed.), *Obras completas de Esteban Echeverría* (Tomo IV), Buenos Aires, Carlos Casavalle editor, 1873, p. 337.

¹³ Echeverría, E., “Dogma Socialista de la Asociación de Mayo, precedido de una ojeada retrospectiva sobre el movimiento intelectual en el Plata desde el año 37” en J. M. Gutierrez (ed.), *Obras completas de Esteban Echeverría* (Tomo IV), op. cit., p. 102.

únicamente en términos políticos —algo que por supuesto es necesario—, sino también en términos lingüísticos. Es más, la emancipación lingüística aparece como un paso hacia la emancipación política definitiva. Esto no significaría deformar la lengua, modificarla hasta el punto en el que esta ya sea irreconocible, sino apropiarse de ella, tomarla y transformarla para que sea expresión del pueblo libre que la habla. Este acto de apropiación se da también en la literatura. Un ejemplo de esta apropiación de la lengua lo encontramos en un cuadro de costumbres escrito por Echeverría en el año 1836, “La apología del matambre”.¹⁴

En este texto, como indica su título, Echeverría se dedica humorísticamente a ensalzar el matambre como comida nacional, pero no solo eso, sino que resalta también la palabra misma “matambre”. Nos dice que un extranjero que no conociera nuestra lengua pensaría que se trata quizás “de alguna persona ilustre”; mientras que alguien que presumiese conocerla llegaría a la conclusión de que se trata de “algún ladrón o asesino famoso”.¹⁵

Es más, Echeverría dice que las demás naciones podrán tener su *roast beef*, su *macaroni*, su *ommelette soufflée*, incluso España podrá tener como plato su olla podrida, “más podrida y rancia que su ilustración secular”,¹⁶ pero nosotros, insiste, tenemos el matambre como señal de identidad.¹⁷ Las loas al matambre no terminan ahí, sino que enlaza esta comida a la que considera nacional con un parteaguas de la gesta independentista, en tanto el matambre fue el alimento de aquellos que “de un salto escalaron los Andes, y allá en sus nevadas

¹⁴ Por exceder el tema de este trabajo no haremos una comparación con *El matadero* del mismo autor, en el cual el matambre, al quedar en manos del federal rosista Matasiete, también ocupa un lugar destacado.

¹⁵ Echeverría, E. “Apología del matambre” en J. M. Gutierrez (ed.), *Obras completas de Esteban Echeverría* (Tomo V), Buenos Aires, Carlos Casavalle editor, 1874, p. 200.

¹⁶ *Ibid.*, p. 202.

¹⁷ Dado que no es el tema que aquí nos llama, no indagaremos en la posible correspondencia entre la formación de la nación argentina, su Estado, su lengua y su literatura, con la producción y el consumo de carne animal, algo en lo que se podría profundizar a partir del análisis de *El matadero* de Esteban Echeverría.

cumbres entre el ruido de los torrentes y el rugido de las tempestades, con hierro ensangrentado escribieron: «independencia», «libertad».¹⁸

Otro aspecto a subrayar del texto es que plantea la relación entre teoría y praxis, en la medida en que el narrador cuenta que, al momento de “escribir” su apología y los correspondientes argumentos para defender a la comida que considera nacional, se encuentra al mismo tiempo “cocinando” un matambre. Así vemos cómo Echeverría destaca aquí también la actividad misma, el hacer, pues no se trata únicamente de escribir argumentos en defensa de algo, de una causa, aunque se trate de la libertad y la emancipación de un pueblo –algo que puede ser considerado como parte de la tarea del intelectual–, sino también de hacer, de llevar a cabo y realizar aquello que se declama. Esta unidad y articulación entre la teoría y la práctica también está presente en Fichte –con primacía de la práctica, por cierto–, en cuyo pensamiento puede notarse que “la teoría y la especulación en cuanto actividades propias del intelectual, del docto o del educador, no se oponen a la práctica como transformación de lo dado en una perspectiva histórica o social [...], sino que antes bien se complementan necesariamente”.¹⁹ En el caso del texto echeverriano aquí trabajado, la apología sobre el matambre se complementa necesariamente con su elaboración simultánea. Es decir, en Echeverría no hay una separación tajante entre teoría y práctica, sino que, como en Fichte, la práctica no se escinde de la teoría y quien escribe y argumenta a favor de algo, al mismo tiempo actúa para que aquello pueda llegar a realizarse, pues es menester la combinación de ambos elementos para la efectiva emancipación.

La comida nacional y la lengua nacional, entonces, se unen. La palabra “matambre”, por su parte, une claramente dos palabras que existen por separado, pero que unidas se refieren a algo muy particular y, para Echeverría, también nuestro. Incluso hoy la Real Academia

¹⁸ *Ibid.*, p. 203.

¹⁹ Gaudio, M. “La unidad teoría-práctica y su reformulación en el desarrollo de la Doctrina de la Ciencia de Fichte hacia 1801-2” en Gaudio, M. y Palermo, S. (eds.), *El Idealismo en debate. Teoría y Práctica*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2021, p. 175.

Española, que introdujo este vocablo en 1959 –más de 120 años después del texto escrito por Echeverría–,²⁰ aclara que la palabra matambre es de uso exclusivo en países sudamericanos. Esta comida está unida por Echeverría a la emancipación de la corona española, en tanto era –en su mitología– el alimento de los libertadores de América que cruzaban los Andes. No es casualidad que también la palabra sea americana. La lengua nacional, entonces, se emancipa de la corona y se da a sí misma sus propios términos, mientras el pueblo, la nación argentina y sudamericana, hace lo propio. La apropiación de la lengua, por lo tanto, es símbolo de esa emancipación espiritual que conduce a la autonomía del pueblo, en tanto se rechaza la aplicación sin más de lo que no ha surgido de nuestra realidad,²¹ por lo que se trata de un pueblo que habla una lengua, se apropia de ella y, en el camino de esa emancipación que tiene como punto de mira la democracia, busca también saborear con su lengua el alimento, aquello que sacie, por no decir que mate, el hambre que padece.

²⁰ Cf. Curia, B. “Nosotros y los *de extranjis*. La identidad como programa” en *Revista de Literaturas Modernas*, N° 36, 2006, p. 85.

²¹ Cf. *ibid.*, p. 88.

Bibliografía

- Curia, B., "Nosotros y los de extranjs. La identidad como programa" en *Revista de Literaturas Modernas*, N° 36, 2006, pp. 79-98.
- Echeverría, E., *Obras completas de Esteban Echeverría* (Tomo IV), Buenos Aires, Carlos Casavalle Editor, 1873.
- , *Obras completas de Esteban Echeverría* (Tomo V), Buenos Aires, Carlos Casavalle Editor 1874.
- Fiala, A., "Fichte and the *Ursprache*" en Breazeale, D. y Rockmore, T. (eds.) *After Jena. New Essays on Fichte's Later Philosophie*, Evanston, Northwestern University Press, 2008, pp. 183-198.
- Fichte, J. G., *Algunas lecciones sobre el destino del sabio*, trad. F. Oncina Coves y M. Ramos Valera, Madrid, Istmo, 2002
- , *Discursos a la nación alemana*, trad. Luis A. Acosta y M. J. Varela, Buenos Aires, Orbis, 1984.
- , *Sobre la capacidad lingüística y el origen de la lengua*, trad. R. Radl Philipp, Madrid, Tecnos, 1996.
- Gaudio, M., "La unidad teoría-práctica y su reformulación en el desarrollo de la Doctrina de la Ciencia de Fichte hacia 1801-2" en Gaudio, M. y Palermo, S. (eds.) *El Idealismo en debate. Teoría y Práctica*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2021, pp. 166-205.

- Scarfia, L. D. "A presença da metafísica de Fichte em Esteban Echeverría e José Mármol. Continuidades em torno à figura do peregrino" en Gaudio, M., Palermo, S. y Solé, M. J. (eds.), *Fichte en las Américas*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2021, pp. 145-162.
- Zöllner, G. *Leer a Fichte*, trad. G. Rivero, Barcelona, Herder, 2015.

Conciencia, imagen y decisión política

Federico Vicum (UBA-CONICET)

El objetivo del siguiente trabajo es presentar una interpretación del concepto de “decisión”, a nivel político, en la obra de Fichte, tomando como punto de referencia los *Discursos a la nación alemana*. Sostenemos que la decisión política en Fichte es inescindible del concepto de imagen o manifestación (punto 1). Además, presentaremos un problema que se puede seguir del tipo de decisión política que aparece en la obra de Fichte, y referiremos una posible solución del mismo. El problema es que una decisión originaria y absoluta postula en el pueblo una vida también originaria y absoluta, que, justamente por estas dos características, corre el riesgo de perder criterios orientativos a la hora de tomar aquella decisión. La solución a este problema radical es ella misma radical, a saber, la disolución del pueblo tras la elección de magistrados (punto 2).

1. La decisión política ante Dios

Para analizar los rasgos definitorios de la decisión política ante Dios, según la concibe Fichte, nos basaremos principalmente en los *Discursos a la nación alemana*. De todos modos, no pretendemos ofrecer un análisis exhaustivo de esta obra. Por el contrario, nos limitaremos a destacar y precisar algunos aspectos que, a nuestro entender, son relevantes para nuestro tema. Los *Discursos a la nación alemana* presentan una estructura de mediación tras mediación que culmina,

finalmente, en la decisión de una “vida verdaderamente originaria y primera”.¹ Puntualmente, entonces, trataremos de distinguir algunos de los planos de mediación (no todos) que son parte de esa estructura, hasta llegar al sentido en que es necesario pensar “una decisión que sea al mismo tiempo vida inmediata y acto interno”.²

Una de las instancias de mediación centrales en los *Discursos a la nación alemana* es el lenguaje. Aquí omitiremos analizar el grado en que la lengua alemana tiene, en esta obra de Fichte, algunas ventajas comparativas respecto de otras lenguas. Procederemos como si fuera válido suponer que lo que Fichte dice sobre el idioma alemán es válido para cualquier lengua. En todo caso, lo que Fichte atribuye al idioma alemán se lo atribuye en tanto lo entiende como un caso eminente de lo que puede ser y hacer un idioma. Pues bien, nosotros dejaremos de lado el aspecto alemán y nos enfocaremos en lo que eminentemente puede ser y hacer el lenguaje según Fichte. Para nuestro filósofo, la lengua “es el verdadero punto de confluencia recíproca del mundo físico y del mundo del espíritu y [...] funde las fronteras de ambos de tal manera que no es posible decir a cuál de los dos pertenece ella misma [...]”.³ Este lugar central de la lengua, entre lo sensible y lo espiritual, no debe confundirnos respecto de lo que ella es en un primer momento, a saber, “designación de los objetos que se perciben de manera inmediata por los sentidos”. Es esto lo que la convierte en el “eterno mediador e intérprete” de los hablantes de un pueblo.⁴ Nuestro instrumento para percibir los objetos sensibles es, por supuesto, el cuerpo. Si el cuerpo es el “yo en tanto instrumento del mundo sensible” (*Selbst, als Werkzeug der sinnlichen Welt*), el alma o el espíritu es el “yo como instrumento del mundo suprasensible”.⁵ Entre ambos

¹ GA I/10 204. Trad. cast.: 164.

² GA I/10 286. Trad. cast.: 256.

³ GA I/10 155. Trad. cast.: 106.

⁴ GA I/10 147. Trad. cast.: 99. A la vez, esta designación de los objetos sensibles no es fruto de una mera convención, sino que responde a una ley según la cual los objetos “se reproducen en el órgano social, en la lengua, con un determinado sonido”. GA I/10 146. Trad. cast.: 97.

⁵ GA I/10 147. Trad. cast.: 99 (traducción modificada).

instrumentos y sus respectivos objetos podría trazarse una analogía: un objeto sensible es al cuerpo lo que un objeto suprasensible es al espíritu. Explica Fichte: “Aquí nada más puede hacer la lengua; produce una imagen sensible de lo suprasensible, advirtiendo que se trata de tal imagen [...]”.⁶ Por esta razón, la claridad del conocimiento sensible es también criterio de claridad en la designación del conocimiento suprasensible, como si el lenguaje no pudiera y, más aún, no tuviera que perder jamás su lazo con la sensibilidad.

Veamos, ahora, qué entiende Fichte por claridad del conocimiento sensible. Un objeto sensible puede ser objeto de los tradicionales cinco sentidos de nuestro cuerpo. Por ejemplo, la miel puede ser objeto de la vista, del tacto, del olfato, del gusto y hasta del oído, en caso de que, por ejemplo, oigamos el sonido que produce un poco de miel al caer sobre otro poco de miel. Hay otros objetos sensibles que, por el contrario, son exclusivos de algún sentido. En su análisis de la claridad del conocimiento sensible, Fichte privilegia (como casi toda la tradición filosófica) el conocimiento visual. Hay objetos que se dan visualmente y que no pueden ser captados por otros sentidos. Los ejemplos que presenta Fichte son “el arcoiris o las figuras que pasan ante nosotros en los sueños”.⁷ Los griegos, según nuestro autor, les daban a estos fenómenos el nombre de “idea”, y los alemanes, el de *Gesicht*. En su “significado sensible”, entonces, “idea” y *Gesicht* –que son sinónimos–, refieren a “algo captable solamente por el ojo del cuerpo y no por ningún otro sentido”.⁸ En su significado suprasensible, “idea” y *Gesicht* refieren a algo cognoscible a través del ojo del espíritu, que nos da un conocimiento claro y no un sentimiento oscuro. La aguda denominación sensible que permite distinguir aquello que solamente se da a la vista corporal es el punto de apoyo para una clara denominación de los objetos suprasensibles. El conocimiento de lo espiritual conserva

⁶ *Ibidem*.

⁷ GA I/10 148. Trad. cast.: 100. Para un notable estudio de las imágenes y los sueños en un aspecto antropológico y ontológico, cf. Prósperi, G. O., *La máquina óptica. Antropología del fantasma y (extra)ontología de la imaginación*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2019.

⁸ GA I/10 148. Trad. cast.: 100 (traducción modificada).

la claridad que proviene del trato con lo sensible.⁹ Así, el lenguaje es mediación entre la vida sensible y el conocimiento espiritual. El lenguaje puede intervenir en la vida sensible porque ha surgido de ella y mantiene aún su vínculo con esa realidad. En este respecto, así como “las cosas inmediatamente presentes mueven al hombre, así también las palabras de esta lengua tienen que mover al hombre, que es quien las comprende, pues las palabras son también cosas (*denn auch sie sind Dinge*) y no elaboraciones caprichosas”.¹⁰ En la vida sensible, las palabras tienen influencia sobre los seres humanos porque son ellas mismas cosas reales del mundo sensible. En cuanto a lo suprasensible, aclara Fichte, ocurre lo mismo:

Pues aunque [...] la circunspección y reflexión libres interrumpen el desarrollo permanente de la observación de la naturaleza, y aquí en cierto modo ingresa el Dios inimaginable (*unbildliche*), la denominación por medio del lenguaje transfiere al instante de vuelta lo inimaginable (*unbildliche*) al contexto fijo de lo imaginable (*bildlichen*); de este modo, incluso en este aspecto permanece ininterrumpido el desarrollo constante de la lengua, que en un principio surgió como fuerza natural, y tampoco aparece arbitrariedad alguna en el fluir de la denominación.¹¹

Cuando el pensamiento llega al punto inimaginable (Dios), el lenguaje vuelve a darnos la imagen, y de allí entonces se sigue que el fluir continuo entre la vida sensible y lo espiritual nunca se interrumpa. Para pasar del espíritu a la vida, el mejor medio, según Fichte, es el lenguaje poético.¹² Se trata de un lenguaje que remeda a “la Biblia o el misal”, capaz de llevar al pueblo a meterse en el pasado de su historia y de “meternos dentro de la vida de aquella época conmoviéndonos milagrosamente (*wunderbar*) sin intervención de nuestra parte

⁹ Basándose en esta premisa, David James formula una interesante objeción al concepto de “nación” en Fichte. Cf. James, D., *Fichte's Republic. Idealism, History and Nationalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, pp. 181-209.

¹⁰ GA I/10 149. Trad. cast.: 101 (traducción modificada).

¹¹ *Ibidem*. Trad. cast.: 101 (traducción modificada).

¹² Cf. GA I/10 161. Trad. cast.: 115.

o sin tener clara conciencia (*ohne unser eigenes Zuthun oder klares Bewußtseyn*) [...]”.¹³ La poesía nos lleva a la vida (en su dimensión histórica) sin producir conciencia; es un trabajo creativo pero subordinado al espíritu filosófico.¹⁴ Es éste, el espíritu filosófico, el que produce conciencia en el pueblo o en la nación: “una filosofía [la filosofía alemana] que se ha vuelto en sí misma clara le presenta a esta nación el espejo en el cual ésta reconoce con concepto claro lo que hasta ahora ella ha devenido por naturaleza, sin conciencia clara (*ohne deutliches Bewußtseyn durch die Natur ward*)”.¹⁵ La filosofía alemana logra esta claridad gracias al modo en que se eleva por sobre las figuras sensibles o imaginativas:

Realmente esta filosofía alemana [...] se eleva hasta el “más que toda infinitud” inmutable, encontrando solamente en él verdadero ser. Esta filosofía ve el tiempo, la eternidad y la infinitud en sus orígenes a partir de la manifestación y visibilidad de ese Uno que en sí es invisible, y sólo en esta su invisibilidad se capta adecuadamente. Según ella, la infinitud en sí misma no es nada ni se le atribuye en absoluto un ser verdadero; es únicamente el medio en el que lo único que existe (que solamente existe en su invisibilidad) se hace visible, y con el que se le proporciona una imagen (*Bild*), un esquema (*Schemen*) y una sombra (*Schatten*) de sí mismo dentro del ámbito de la imaginabilidad (*Bildlichkeit*). Todo lo que dentro de esta infinitud del mundo de imágenes (*Bilderwelt*) puede hacerse visible es una nada de la nada, una sombra de la sombra, y únicamente el medio por el que aquella primera nada de la infinitud y del tiempo se hace visible y con el que se le abre al pensamiento el vuelo hacia el ser inimaginable e invisible. Dentro de esta única imagen posible de la infinitud, surge ahora directamente lo invisible sólo como vida libre y originaria del ver (*Sehens*) o como decisión de la voluntad de un ser racional, no pudiendo aparecer ni manifestarse de otra manera.¹⁶

¹³ GA I/10 181. Trad. cast.: 137 (traducción modificada).

¹⁴ Cf. GA I/10 162. Trad. cast.: 115.

¹⁵ GA I/10 195. Trad. cast.: 153 (traducción modificada).

¹⁶ GA I/10 196. Trad. cast.: 153-154 (traducción modificada).

La filosofía se eleva por encima de la infinitud hacia lo Uno, que es invisible. La infinitud es solamente un medio para la manifestación visible de lo Uno; justamente como es un medio de manifestación, es una infinitud particular: una “infinitud del mundo de imágenes”. La infinitud es, en sí misma, nada; las imágenes que la pueblan son, a su vez, “nada de nada”, “sombra de sombra”. El conocimiento filosófico traspasa estas naderías y vislumbra lo Uno. Lo Uno, a su vez, se nos manifiesta como vida que ve (vida que ve sus imágenes) o como decisión voluntaria de un ser racional. Para avanzar, tendremos que hacer algunas aclaraciones previas.

Cualquier decisión de la voluntad es, en cuanto tal, por tener forma de decisión, un acto libre y primero. Sin embargo, en cuanto a su contenido, una decisión puede manifestar o bien únicamente una apariencia separada de su esencia, o bien también la esencia junto con su apariencia. En el primer caso, el caso en que solamente se manifiesta la apariencia, la decisión tiene un contenido determinado por lo que Fichte llama “ley de la manifestación”. Así, ese contenido no es libre ni primero, sino necesario, determinado por la ley. Explica Fichte: “La primera ley fundamental de la manifestación [...] consiste en que ésta se descompone en una multiplicidad que en un aspecto es un todo infinito y en otro un todo cerrado; en este todo cerrado de la multiplicidad cada individuo está determinado por los demás, y éstos a su vez están determinados por este individuo”.¹⁷ Dentro de este todo cerrado, por lo tanto, la multiplicidad no permite una decisión libre y primera en lo que hace a su contenido. Por el contrario, dentro de ese todo cerrado, los contenidos de las decisiones están mutuamente determinados. En nuestra interpretación, este todo cerrado es equivalente al mundo de las imágenes: infinito, pero en cada caso manifestado de un modo finito, y por lo tanto sometido a la ley de la interconexión de todo lo individuado. En el todo cerrado, entendemos nosotros, se vive bajo la ley de las imágenes.

¹⁷ GA I/10 192. Trad. cast.: 149.

En el segundo caso, el caso en que la esencia también se manifiesta en la decisión de la voluntad, ocurre algo distinto. Por cierto, también en este caso –advierte Fichte– se da lo que se daba en el primero: la interconexión propia del mundo cerrado. Pero en esta segunda variante de la decisión también se da “algo más, otro componente que no puede explicarse a partir de aquel contexto, sino que es lo que queda después de separar lo que se puede explicar”.¹⁸ Este “algo más” no es simple resultado de la ley de la manifestación; entra bajo la ley –dice Fichte–, pero no por su esencia interior, sino por el mero motivo de que se hace visible. En su esencia, en cambio, es “algo verdaderamente primero, originario y libre, y como tal se manifiesta al acto del pensamiento más profundo y congruente consigo mismo”.¹⁹ Como no es un simple resultado de la ley, esta decisión “no puede explicarse” a partir del contexto cerrado de la manifestación; y como, al ser libre y originaria, no puede explicarse, esta decisión manifiesta una esencia en la que solamente cabe creer: “donde se presenta este «más» como un tal «más visible» –sólo puede manifestarse en una voluntad– allí aparece y se hace inmediatamente visible la esencia, la que es única y solamente divina; y por eso precisamente, y precisamente por ser originariedad y libertad verdaderas, se cree en ella”.²⁰

La ley de la manifestación es “un *más* de la imaginabilidad, que cuando se manifiesta se funde inmediatamente con el *más* de la originariedad inimaginable; de esta manera, en su manifestación ninguno de los dos puede ya volver a separarse”.²¹ La ley es, respecto de la imagen, “algo más”. Podríamos decir: la ley está un escalón por encima respecto de la imagen. A su vez, la manifestación/imagen tiene *algo más* que proviene de lo Uno inimaginable. Podríamos decir: hay algo en la imagen que llegó a estar en la imagen gracias a que bajó, desde lo Uno, un escalón. Al subir la ley y al bajar algo a la imagen, se encuentran inseparablemente en un mismo escalón. Una vez que se

¹⁸ GA I/10 193. Trad. cast.: 150.

¹⁹ *Ibidem*. Trad. cast.: 150.

²⁰ GA I/10 193. Trad. cast.: 151 (traducción modificada).

²¹ GA I/10 201. Trad. cast.: 160 (traducción modificada).

produce esa unión entre ley y manifestación/imagen, quien esté bajo la influencia de esa ley ya no podrá captarla “conceptualmente” (*mit dem Begriffe*), porque la “influencia” que ejerce la ley se da “de manera inconsciente” (*unbewußten Einflüsse*). Dicho de otra manera, una vez que se produce la unión entre imagen y ley, el concepto no puede ejercer su acción de separación (porque la unión es inseparable) ni de síntesis (porque la síntesis ya está hecha). Ahora bien, justamente el que se encuentra bajo la influencia de la ley es el pueblo. Es esa ley la que hace de una multitud de seres humanos un pueblo. Para Fichte, un pueblo es –concluimos nosotros– una forma de convivencia humana bajo una ley de producción de imágenes. La paradoja es que el pueblo no puede conceptualizar esa ley que lo constituye. La paradoja es aún mayor si consideramos que tampoco la filosofía puede conceptualizar esa ley, dado que la misma filosofía es “alemana”, es decir, propia del pueblo. Por eso mismo, la última (o primera) palabra que la filosofía le dirige al pueblo no es de índole conceptual: “La inmediata manifestación y revelación de Dios es el amor; es recién la interpretación de este amor por medio del conocimiento la que pone un ser que tiene que devenir eternamente; y [lo pone] como el único mundo verdadero en tanto en cuanto haya verdad, en general, en un mundo”.²²

Más allá de que la filosofía no pueda conceptualizar esa ley, sí produce un conocimiento espiritual que se eleva por sobre el mundo de las imágenes. Esto es importante, porque el mundo de las imágenes es el mundo de la vida corriente y de la normalidad. Sin embargo, la política humana, la vida de un pueblo, no está hecha solamente de imágenes y de normalidad. También el pueblo se enfrenta a *algo más* que las imágenes y su ley. Fichte escribe:

Inmediatamente, en la vida habitual y en una sociedad bien ordenada, no se requiere en absoluto de la religión para estructurar la vida, sino que para este propósito es del todo suficiente la verdadera ética. [...] La religión actúa como impulso únicamente o bien en una sociedad altamente corrompida e inmoral, o cuando

²² GA I/10 137. Trad. cast.: 88 (traducción modificada).

el campo de influencia del hombre no cae dentro del orden social, sino más allá de éste, teniendo ella más bien que crearlo y mantenerlo continuamente; como en el caso del gobernante, el cual, en muchas ocasiones, sin religión, no podría desempeñar su cargo con la conciencia [*Gewissen*] tranquila.²³

Cuando el gobernante tiene que decidir más allá del “orden social”, ya sea para crearlo, ya sea para mantenerlo –frente al riesgo inminente y cierto de su fractura–, requiere religión. El orden al que debe mirar el gobernante no se puede captar conceptualmente;²⁴ por lo tanto, es un orden en pos del cual se ponen en juego “todos los objetivos meramente conceptuales del Estado” (*alle Zwecke des Staats im bloßen Begriffe*).²⁵ Aquí llegamos, entonces, a la decisión originaria, que mira más allá de la vida plasmada en imágenes e ingresa en una vida originaria y primera. Por supuesto, las consecuencias de tener que decidir con tal grado de originariedad no son agradables:

cuando se trata de decidir de manera originaria y responsable ante Dios, entonces en el timón del Estado vive una vida verdaderamente originaria y primera, y es aquí donde aparecen los verdaderos derechos de majestad del gobierno de aventurar, al igual que Dios, la vida inferior en razón de la superior (*gleich Gott um höheren Lebens willen das niedere Leben daran zu wegen*). En el mantenimiento de la constitución heredada, de las leyes, del bienestar del ciudadano, no hay una vida verdaderamente auténtica ni una decisión originaria. [...] En tales épocas no se necesita de auténtico gobierno. Pero cuando pelagra esta continuidad regular y se trata de decidir sobre casos nuevos que nunca se han dado antes, entonces se necesita una vida que viva por sí misma.²⁶

Cuando la nación se enfrenta a una situación excepcional, la decisión política pone la vida inferior en función de la superior. En la siguiente sección diremos algo sobre los riesgos que entraña tal

²³ GA I/10 133. Trad. cast.: 83-84 (traducción modificada).

²⁴ Cf. GA I/10 200. Trad. cast.: 159.

²⁵ GA I/10 204. Trad. cast.: 163.

²⁶ GA I/10 204-205. Trad. cast.: 164.

concepción filosófico-política. Lo que aquí nos interesa es señalar el modo en que se puede pensar, o quizás meramente *decir*, esa decisión ante Dios, dentro de parámetros fichteanos. Esa decisión ante Dios no es una decisión ante una persona, porque Dios, para Fichte, no es una persona. Tampoco es una decisión ante una sustancia, porque Dios, para Fichte, no es una sustancia. Tampoco es, desde ya, una decisión ante una cosa-en-sí que le ponga límites exteriores a la decisión. Es, ni más ni menos, la decisión ante un sentimiento, un sentimiento sutilísimo (ético, dirá Fichte, como veremos a continuación), propio de quien tiene que hacer valer la claridad del conocimiento sensible en el conocimiento suprasensible. En efecto, la filosofía que se eleva hacia la unidad invisible no tiene más remedio que expresar su conocimiento con metáforas visuales, que a su vez refieren a objetos únicamente captados con la vista (como el arcoíris o los sueños):

Me elevo hasta este punto de vista (*Standpunkt*), y soy una criatura nueva; todos mis vínculos con el mundo existente se han transformado [...]. Ya no es con el corazón como aprehendo los objetos y me relaciono con ellos, sino sólo a través de los ojos; y estos mismos ojos se transfiguran en la libertad, y su mirada logra atravesar el error y la fealdad hasta alcanzar lo verdadero y lo bello, a la manera como sobre la superficie inmóvil de las aguas se reflejan las formas, más puras, envueltas de una luz suave.²⁷

Las formas en el agua solamente pueden ser vistas (no se ofrecen al tacto, ni al oído, ni al gusto, ni al olfato). Esa capacidad de ver algo solamente accesible a la vista es la que hace a la claridad de la expresión del conocimiento filosófico. El concepto de Dios, como concepto suprasensible, también tendrá que ser asimilable a un sentimiento que escape a su captación simultánea por parte de varios sentidos corporales. Así lo hace Fichte, esta vez recurriendo a los sentimientos de frío y calor (es decir, sentimientos únicamente accesibles al tacto):

²⁷ FSW II 311. Trad. cast.: 195-196.

Que cuando [un hombre] habla con los demás resume y fije las diversas relaciones que ese orden [*i. e.*, el orden moral del mundo] guarda con él y con su acción en el concepto de un ser existente, y que dé quizá a ese concepto el nombre de Dios, es consecuencia de la finitud de su entendimiento; pero ello es inofensivo si no hace uso de ese concepto para ninguna otra cosa que precisamente para resumir las relaciones entre un mundo sensible y él, que de forma inmediata se hacen manifiestas en el interior del hombre. Él no está haciendo entonces otra cosa que lo que todos hacemos cuando resumimos ciertas determinaciones de nuestro sentimiento en el concepto de frío o de un calor que se encontrarían fuera de nosotros; aunque, ciertamente, nadie que piense afirmará que tal frío o calor existen con independencia de esas relaciones con su sentimiento; la relación de esos entes de razón con nuestro sentimiento sensible, la relación del orden de un mundo sobrenatural con nuestro sentimiento ético, es lo primero absolutamente inmediato: el concepto sólo viene después, y está mediado por eso primero.²⁸

Creemos que en este pasaje bien podría cambiarse “frío” por “rojo” o por “dulce”, por ejemplo. La idea, en el fondo, sería la misma: Dios (el orden moral del mundo, superior al mero orden social y estrictamente no reducible a conceptos lógicos) es, en tanto suprasensible, solamente expresable con conceptos sensibles de una índole particular, es decir, con conceptos sensibles que refieren a algo solamente captable por un solo sentido corporal. La única expresión humanamente sensata para aquel límite del concepto lógico es la que apela a imágenes sensoriales excluyentes. No tiene sentido decir que Dios es el sol, pero sí tiene sentido decir que Dios es como la luz amarilla del sol.²⁹ El momento de la decisión política es el momento en que se decide ante eso amarillo.³⁰ Cuando la filosofía, como vimos arriba, le

pone a la nación un espejo delante de su propia cara, le da a la vez su conciencia y su imagen inaprehensible, su más alta realidad y su más etérea apariencia.³¹

2. La disolución del pueblo

Al darle a la nación conciencia y apariencia (las dos a la vez), la filosofía desvela el fondo al cual el timón del Estado ha de mirar para aventurar “la vida inferior en razón de la superior”. Este espacio, o este espejo, que abre la filosofía tiene, por lo tanto, dos dimensiones: por un lado, la pura imagen, la imagen flotante en el espejo (en las visiones o en los sueños que los griegos llamaban “idea” y los alemanes *Gesicht*); y por otro, la jerarquización de la vida superior (la colectiva o nacional) frente a las vidas inferiores. El momento en que la vida inferior tiene que subordinarse a la superior indica una crisis profunda para el orden político. Respecto de este punto, uno de los problemas que se puede detectar en la filosofía de Fichte es que ella misma presenta elementos que socavan la distinción entre situaciones o acciones críticas y situaciones o acciones irrelevantes. Al socavar esa distinción, se corre el riesgo de poner en marcha la jerarquización de las vidas con plena arbitrariedad (en tanto se ha perdido el criterio que distingue lo crucial de lo irrelevante). Por ejemplo, leemos en Fichte lo siguiente:

“yo tengo que proponerme sin más el fin de la moralidad, su ejecución es posible, es posible por mí” significa, por mero análisis, que cada una de las acciones que debo realizar y las situaciones más que condicionan aquellas acciones se comportan como medios para el fin que me he propuesto. Toda mi existencia, la existencia de todos los seres morales, el mundo sensible como nuestro

²⁸ GA I/5 428. Trad. cast.: 174.

²⁹ Sobre el movimiento de aniquilación del concepto y la exteriorización de la “luz”, cf. Asmuth, C., *Das Begreifen des Unbegreiflichen. Philosophie und Religion bei Johann Gottlieb Fichte 1800-1806*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1999.

³⁰ Desde una perspectiva filosófica y religiosa casi opuesta a la de Fichte (porque es opuesta a la vez a la de Kant y a la de Spinoza), Oskar Goldberg destaca la pertinencia de la

representación del cuerpo de Dios en el Pentateuco como una columna de nubes y una columna de fuego que acompaña al pueblo de Israel, porque nubes y fuego indican falta de contorno o algo previo e irreductible a la forma objetiva acabada. Cf. Goldberg, O., *Die Wirklichkeit der Hebräer. Einleitung in das System des Pentateuch*, Berlín, David, 1925, pp. 63-70.

³¹ Para la noción de una “conciencia común” en Fichte, cf. Prata Gaspar, F., “Intersubjetividade, consciência comum e a morte do leiteiro” en Gaudio, M., Palermo, S. y Solé, M. J. (eds.), *Fichte en las Américas*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2021, pp. 333-348.

escenario común, cobran ahora una relación con la moralidad y aparece un orden totalmente nuevo, del cual el mundo sensible, con todas sus leyes inmanentes, sólo es la base fija.³²

En la medida en que toda mi existencia (todo el mundo, a fin de cuentas) es un medio para el fin moral, la distinción entre un momento de crisis y un momento de normalidad tiende a ser imposible.³³ Cada momento es decisivo, y en ese sentido lo aparentemente irrelevante adquiere una carga moral inusitada. Si aceptamos la hipótesis de Odo Marquard, Fichte, “al identificar tácitamente Dios y ser humano”, conduce a una “hipermoralización del mundo”.³⁴ Consecuencia de esta hipermoralización incapaz de trazar distinciones puede ser, paradójicamente, la inacción. En relación con la filosofía de Gilles Deleuze y su análisis de la ruptura entre hombre y mundo, y entre visión y acción (en beneficio de la mera visión y en detrimento de la capacidad de acción), Marcelo Antonelli comenta: “Deleuze sostiene que lo intolerable no designa una injusticia suprema (un pueblo esclavizado, una nación oprimida), sino la banalidad cotidiana en la cual no subsiste nada notable o singular, ninguna diferencia entre situaciones-límites y situaciones-triviales. El quiebre del lazo con el mundo remite, además, al fenómeno de la increencia”.³⁵ Si la incapacidad para actuar se liga con la imposibilidad de distinguir entre situaciones-límite y situaciones triviales, un mundo fichteano podría ser deleuzianamente intolerable, ya que también en la filosofía fichteana aparecen elementos que

³² GA I/5 353. Trad. cast.: 143.

³³ Excede el marco de este trabajo, pero este problema es propio de la dinámica cristiana: “a diferencia del mundo clásico, con el cristianismo todos los actos personales, incluidos los aparentemente más triviales, se transforman inmediatamente en *acciones políticas*” (Ludueña Romandini, F., *La comunidad de los espectros I. Antropotecnia*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2010, p. 97). En “Sobre el fundamento de nuestra fe en un Gobierno divino del mundo” Fichte refiere a Mt. 10. 29-30: “¿Acaso no se vende un par de pájaros por unas monedas? Sin embargo, ni uno solo de ellos cae en tierra sin el consentimiento del Padre que está en el cielo. Ustedes tienen contados todos sus cabellos”.

³⁴ Marquard, O., “*Homo compensator*. Acerca de la carrera antropológica de un concepto metafísico” en *Filosofía de la compensación. Estudios sobre antropología filosófica*, trad. M. Tafalla, Barcelona/Buenos Aires, Paidós, 2001, p. 27.

³⁵ Antonelli, M., “Del resentimiento a la creencia en este mundo. El problema del nihilismo en la obra de Deleuze” en *Instantes y Azares. Escrituras nietzscheanas*, N° 12, 2013, p. 177.

abren el camino a la indistinción entre situaciones-límite y situaciones triviales. La libertad en cuanto decisión originaria, en la cual se cree para actuar en este mundo, puede conducir, paradójicamente, a la pérdida de creencia en la capacidad de actuar en este mundo. Con todo, el contragolpe de la filosofía fichteana, mucho más riesgoso aún, es la posibilidad de que sobre aquella indistinción se actúe con los criterios pensados para la situación-límite, es decir, que una vez que no podemos distinguir lo relevante de lo irrelevante, actuemos sobre lo irrelevante con la misma majestad divina que Fichte, en los *Discursos*, pretende reservar –con absoluta lucidez– para situaciones-límite.

En la medida en que los *Discursos a la nación alemana* están escritos en función de la guerra contra la invasión francesa, podríamos considerar que Fichte puede determinar con claridad una situación-límite (una invasión enemiga) y, a la vez, que su filosofía ofrece una solución contra este tipo de relaciones interestatales.³⁶ Sin embargo, hay también –creemos nosotros– una propuesta fichteana intraestatal para cortar la tensión que se deriva de una conciencia política nacional que ha llegado al punto máximo, primero y originario de sus posibilidades. En lugar de establecer una distinción entre crisis y normalidad, esta solución corta el problema de raíz, anulando esa conciencia política suprema. En el *Fundamento del Derecho natural*, Fichte escribe: “Una vez suscrito el contrato de transferencia [del poder ejecutivo a determinadas personas, que serán los magistrados], se produce al mismo tiempo la sumisión, y desde ese momento ya no existe la comunidad; el pueblo no es en absoluto un pueblo, un todo, sino un mero agregado de súbditos [...]”.³⁷ En ese momento de transferencia, la unidad del pueblo se diluye. En los términos de los *Discursos a la nación alemana*, en ese momento la manifestación se despliega en la multiplicidad de las imágenes. A partir de entonces, el pueblo ya no existe como tal; ya está bajo la acción de la ley que produce imágenes a un nivel inconsciente e inaccesible para el pueblo (incluso para

³⁶ A saber, el proyecto de Estados autosuficientes que Fichte presenta en su obra *El Estado comercial cerrado*.

³⁷ GA I/3 452. Trad. cast.: 245.

la filosofía). Internamente, o hacia dentro del Estado, la posibilidad de una reactivación de la conciencia nacional –en el *Fundamento del Derecho natural*– está en manos de los éforos; hacia fuera del Estado, en relación con otros pueblos, la reactivación de la conciencia nacional es la posibilidad de la guerra. Con todo, nos interesa destacar aquel momento de disolución de la comunidad y, por ende, de adormecimiento de la conciencia nacional, pues lo entendemos como un momento clave de la politicidad moderna posrevolucionaria.³⁸ En efecto, el espíritu o, mejor dicho, la idea –como nos recuerda Fichte– también vive en los sueños, y allí la vemos.

³⁸ En este punto, y con evidentes restricciones, se podría trazar un paralelo entre Fichte y Benjamin Constant tal como éste es interpretado por Marcel Gauchet. Gauchet encuentra en Constant la afirmación del “*derecho de vivir sin pensar que se está en sociedad*, con el postulado implícito de que ésta no es menos fuerte en su conjunto cuando los individuos dejan de participar en conciencia en su acto instituyente [...]”; en otras palabras, el “proceso encargado de producir la dimensión colectiva como tal [es un] proceso que supuestamente toma, a partir de ahora [después de la Revolución Francesa], una vía «natural», automática o inconsciente. Y [...] por el contrario] el rechazo del repliegue en esta especie de ignorancia posible del estar-en-sociedad, [...] la voluntad de llevar a los individuos [...] hacia la coincidencia creativa con una plena conciencia colectiva, ha sido uno de los rasgos despóticos más impresionantes de la empresa revolucionaria en su paroxismo” (Gauchet, M., “Benjamin Constant: l’illusion lucide du libéralisme” en Constant, B., *Écrits politiques*, París, Gallimard, 1997, pp. 59 y 63).

Bibliografía

- Antonelli, M., “Del resentimiento a la creencia en este mundo. El problema del nihilismo en la obra de Deleuze” en *Instantes y Azares. Escrituras nietzscheanas*, N° 12, 2013, pp. 169-182.
- Asmuth, C., *Das Begreifen des Unbegreiflichen. Philosophie und Religion bei Johann Gottlieb Fichte 1800-1806*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1999.
- Fichte, J. G., *Discursos a la nación alemana*, trad. L. A. Acosta y M. J. Varela, Buenos Aires, Orbis, 1984.
- , *El destino del hombre*, trad. J. R. Gallo Reyzábal, Salamanca, Sígueme, 2011.
- , *Fundamento del derecho natural según los principios de la doctrina de la ciencia*, trad. J. L. Villacañas, F. Oncina y M. Ramos, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994.
- , “Sobre el fundamento de nuestra fe en un Gobierno divino del mundo” y “Apelación al público” en Rivera de Rosales, J. y Cubo, O. (eds.), *La polémica sobre el ateísmo. Fichte y su época*, trad. J. Rivera de Rosales, Madrid, Dykinson, 2009, pp. 137-147 y 165-193.
- Gauchet, M. “Benjamin Constant: l’illusion lucide du libéralisme”

- en Constant, B., *Écrits politiques*, París, Gallimard, 1997.
- Goldberg, O., *Die Wirklichkeit der Hebräer. Einleitung in das System des Pentateuch*, Berlín, David, 1925.
- James, D., *Fichte's Republic. Idealism, History and Nationalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015.
- Ludueña Romandini, F., *La comunidad de los espectros I. Antropotecnia*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2010.
- Marquard, O., "Homo compensator. Acerca de la carrera antropológica de un concepto metafísico" en *Filosofía de la compensación. Estudios sobre antropología filosófica*, trad. M. Tafalla, Barcelona/Buenos Aires, Paidós, 2001.
- Prata Gaspar, F., "Intersubjetividade, consciência comum e a morte do leiteiro" en Gaudio, M., Palermo, S. y Solé, M. J. (eds.), *Fichte en las Américas*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2021, pp. 333-348.
- Prósperi, G. O., *La máquina óptica. Antropología del fantasma y (extra)ontología de la imaginación*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2019.

Una ontología política de la precariedad entre Kusch y Deleuze

Julián Ferreyra (CONICET - UBA)

Estamos expuestos y desamparados. Construimos, con laboriosidad y persistencia, objetos y subjetividades, diferencias e identidades, placeres y sociedades. Todas esas construcciones son sin embargo precarias: pueden derribarse a cada instante. El mundo como un castillo de naipes infinito. Dice Rodolfo Kusch en *América profunda*: "Todo lo que hagamos o construyamos, está en realidad, como una piedra en el agua, igualmente rodeada por el elemento agua y próximo siempre al exterminio".¹ Lanza así Kusch, en 1962, desde Argentina, un desafío ontológico-práctico que resuena con lo que propondría Deleuze, desde Europa, unas décadas más tarde, citando lo que Foucault había escrito en 1966, es decir, cuatro años más tarde de la publicación de *América profunda*: "Esa ontología [que] no devela lo que funda a los seres, sino lo que los lleva por un instante a su forma precaria".² Como una piedra en el agua, próximos al exterminio, los seres

¹ Kusch, R., *América profunda* (1962) en *Obras completas. Tomo II*, Rosario, Editorial Fundación Ross, 2007, p. 231.

² F 137. Todas las traducciones del francés al castellano son mías. La cita de Foucault es de *Les mots et les choses*, París, PUF, 1966, p. 291. En la nota a pie donde indica la referencia, Deleuze aclara entre paréntesis: "este texto, que aparece a propósito de la biología del siglo XIX, nos parece que tiene una implicancia más grande y que expresa un aspecto constante del pensamiento de Foucault" (F 137). De la misma manera, a mí me parece que esta cita de Foucault por parte de Deleuze tiene una implicancia más grande y que expresa un aspecto constante del pensamiento de Foucault, y de las condiciones de nuestras vidas en el siglo XXI.

disfrutan un instante su forma precaria flotando en el océano del acontecer. Esta *realidad efectiva* se puede considerar desde la perspectiva del exterminio, del ser para la muerte, la falta y la falla, o –como yo prefiero y elijo– como las condiciones de posibilidad de la creación, la vida y la génesis de todo lo que da sentido a nuestra estadía en la tierra. A eso llamo *ontología de la precariedad*: el hacer y construir sobre el muladar, con acento en lo que hacemos y construimos. A diferencia de la *finitud*, no se trata del límite a partir del cual *ya no podemos lo que podíamos*, sino el punto a partir del cual *podemos lo que podremos*. Génesis y no desvanecimiento. Vida y no muerte.

Kusch y Deleuze –sobre cuyos caminos cruzados, con sus necesarios intersecciones y desvíos, tratan estas páginas– parecen enfrentarse justo en este punto. Kusch pone por momentos mucho énfasis sobre el aspecto destructivo del fondo ontológico sobre el cual construye su teoría:

Pero sabemos que la muerte predomina sobre la vida. Es el predominio del exterminio sobre la construcción y, por lo tanto, de la no-vida sobre la vida. Todo lo que hagamos es endeble y tiene la debilidad que le confiere el ámbito de la muerte que lo rodea, como si fuera inminente la posibilidad del exterminio. Y se trate de una nación, una empresa o un amor, siempre serán cosas débiles.³

Deleuze pone en cambio –como yo– mucho más el énfasis en la creación, en lo que no cesa de emerger de ese fondo. Esta contraposición me pareció evidente en la primera lectura de Kusch; sin embargo, se fue sumergiendo en la bruma a medida que avancé más en las sendas del filósofo argentino. En principio, esta diferencia de énfasis no opaca la afinidad esencial: una ontología de la precariedad que no trata de reprimir el lodazal ontológico, sino de tejer nuestras formas de vida en él y con él. Pero yendo más allá, quizás ni siquiera haya una diferencia conceptual. Quizás cuando Kusch llama a “obrar «como si»

³ Kusch, R., *op. cit.*, p. 239.

la muerte fuera una amiga”,⁴ no se trata de un ser-para-la-muerte, sino de tomar el caos y la pura diferencia como material de construcción.

Vayamos ahora a los cruces.

En el primer volumen de esta colección *Caminos cruzados*, decíamos en el prólogo:

Quando abordamos por ejemplo a Spinoza, a Fichte, a Deleuze, no los consideramos como ciudades a ser conocidas, sino como caminos que se construyen y reconstruyen en cuanto llegan a ser recorridos, urdimbres donde vamos transformándonos a medida que avanzamos, o retrocedemos, o giramos de forma inesperada [...]. Cuando estos caminos se cruzan con otros todo cambia, porque hay contagios y transformaciones trascendentales, tanto del camino (que de pronto se hace más árido, más fresco, más frondoso) como de nosotros mismos. Tras el cruce, ninguno de los caminos es el mismo.⁵

Había algo *familiar* y por tanto *naturalizado* en aquellos caminos, que este libro vuelve a recorrer. Construimos nuestros caminos en Spinoza, Fichte, Deleuze, pero siempre detrás de otros “adelantados” que habían marcado las grandes rutas de esos autores. Incluso cuando nos desviábamos de ellas, esos grandes caminos estaban allí. Incluso cuando los cruzábamos y sentíamos que *todo cambiaba*, cuando percibíamos el contagio y la transformación trascendental, incluso cuando nosotros, los de antes, ya no éramos los mismos, *algo no cambiaba*. Nos manteníamos en la tradición europea, hablábamos, aún con un uso *menor del lenguaje*,⁶ el idioma de los conquistadores. Aún con una

⁴ Kusch, R., *op. cit.*, p. 248.

⁵ Gaudio, M., Solé, J., y Ferreyra, J., “Prólogo” en Gaudio, M., Solé, J., y Ferreyra, J. (eds.), *Los caminos cruzados de Spinoza, Fichte y Deleuze*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2018, p. 8.

⁶ “Una literatura menor no es la de un idioma menor, sino la que una minoría hace en un idioma mayor. Pero el primer carácter es de todas formas que el idioma está afectado de esa manera por un fuerte coeficiente de desterritorialización” (K 29).

lectura situada, aún con problemas nuestros, formas de leer nuestras, debates entre nosotros, allí y entonces, no dejábamos de traficar una ontología hecha para otras lecturas, otros problemas, otras formas de leer y otros debates. La ontología también está situada, geográfica e históricamente: esa era la sospecha que emergía entre nosotros y empezaba a perseguirnos como un tábano. Era muy tranquilizador pensar que no, que nosotros estábamos aquí, que pensábamos aquí, y que eso era suficiente para formar parte del gran movimiento de la filosofía *argentina*. Y sin embargo.

Por eso esta vez, en el marco institucional de un proyecto que trataba de *los caminos de la filosofía política de Spinoza, Fichte y Deleuze*, decidimos colar, al momento de volver a lanzarnos a la ruta y hacer camino al andar, a la *filosofía argentina*. Después de todo, no hay filosofía más situada que la política. *Por lo menos une argentine*, fue la consigna. Y de pronto el camino se hizo más desconocido para todos, y perdimos nuestra zona de confort. ¿Qué hacer? ¿A quién sumar? ¿Cómo articularlos con Spinoza y con Fichte y con Deleuze? ¿Cómo enfrentar el contagio trascendental en tiempo de los más terribles contagios empíricos (las *Jornadas Caminos Cruzados* fueron el primer evento presencial en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires después de la cuarentena por el COVID-19)? En mi caso, me atreví con Kusch, tomando una obra en particular, y en torno al problema que es el mío en este momento, y la ideas que estoy tratando de esbozar: la filosofía de la precariedad.

En la cita que Deleuze elige de Foucault, la ontología de la precariedad (*lo que lleva a los seres a disfrutar su forma precaria*) se presenta como alternativa a otra, más convencional: la que devela lo que *funda* a los seres. Esta ambición de *fundar* es lo que Kusch asigna a la visión europea y norteamericana: aquella que busca

de un *orden total*,⁷ una *pulcritud* sin mácula para todo lo que existe,⁸ y una protección sin ambages para todo lo que somos. Lograr ese orden, esa pulcritud y esa protección implica *aislar* al mundo. Colocar sólidos, incólumes cimientos para cada piedra, cada identidad. Ese era el sentido que Kusch veía en el progreso de occidente: establecer ciudades, desarrollar la técnica, conquistar hogares, fundar Estados: la búsqueda del orden total, de la protección absoluta ante el caos del mundo.

Y sin embargo, el *mundo* no está aislado, el hedor se eleva entre “esta higiene de detergente”,⁹ las protecciones que suponemos seguras se revelan frágiles y en descomposición. Revive sin cesar “un mundo aparentemente superado, algo así como si se despertara el miedo al desamparo, como si se nos desalojara del hogar para exponernos a la lluvia y al viento [...], y en adelante tuviésemos que recorrer la puna, expuestos al rayo, al trueno y al relámpago”.¹⁰ La ciudad, con sus moradas, superó *aparentemente* al rayo, al trueno y al relámpago. La tormenta regocija desde la seguridad del cemento, como el naufragio desde la firmeza de la costa.

El hombre conduce su vida y levanta sus instituciones sobre tierra firme. Sin embargo, prefiere concebir el movimiento de su existencia, en su conjunto, mediante la metafórica de la navegación arriesgada. [...] En este ámbito imaginario, el naufragio es una suerte de “legítima” consecuencia de la navegación, mientras el puerto felizmente alcanzado o la apacible bonanza son sólo el aspecto engañoso de una tan profunda problematización. Pero la contraposición entre la metafórica de la tierra firme y del inestable mar, tomada como esquema rector de la paradoja de la metafórica existencia, hace esperar que tenga que existir también como amplificación de las imágenes de tormentas

⁷ Kusch, R., *op. cit.*, p. 199.

⁸ *Ibid.*, pp. 12-13.

⁹ Foucault, M., “Theatrum philosophicum” en *Dits et écrits I*, Paris, Gallimard, 2001, pp. 943-967, p. 961. Foucault hace allí referencia a la *bêtise* deleuziana y la subida del fondo a la superficie que ésta implica.

¹⁰ Kusch, R., *op. cit.*, p. 15.

marinas y naufragios una configuración igualmente acentuada, en la cual el naufragio en el mar se asocia con el espectador no implicado en tierra firme.¹¹

La tierra firme desde la que *supuestamente* observamos el naufragio es tan poco firme como las aguas que han despedazado nuestras naves. Nada nos salva: no dejamos de estar expuestos al desamparo, a la precariedad que las fuerzas de la naturaleza expresan, y que es su fondo ontológico. Dice Kusch: “Una idea, un sueldo, una casa, un libro, una plataforma política, todo se engendra, madura y muere”.¹² *El fondo sube a la superficie*, dice Deleuze, y todas las formas aparentemente estables se disuelven.¹³ Hay un hormiguear de las diferencias detrás de cada identidad. Hay un muladar bajo el cemento, un hedor que no deja de subir en medio de la pulcra civilización.¹⁴

A la subida del fondo a la superficie Rodolfo Kusch le dice “*ira de Dios*”. Nosotros, irónicos y nietszcheanos, leemos “Dios” y lanzamos una risita socarrona, una pequeña risa. Y de pronto, el desmoronamiento está entre nosotros, y descubrimos que no somos indemnes, que estamos expuestos. Señala Kusch: “Es lo que notamos, cuando ocurre un terremoto, que destruye la ciudad como organismo, o la policía que detiene injustificadamente a un humilde empleado de oficina. Entonces aparece el exterminio de la vida. Es lo mismo cuando se observa a una hormiga y se piensa que alguien puede pisarla y ella

¹¹ Blumenberg, H., *Naufragio con espectador*, trad. J. Vigil, Madrid, Visor, 1995, pp. 13 y 17. Este libro me lo regaló mi padre cuando estaba en segundo año de la carrera de filosofía, en 1998, con la siguiente dedicatoria: “porque de naufragios estamos, reales o sólo temidos, hay que contar con ellos. ¿Y por qué a nosotros, ciudadanos, las imágenes de la navegación aún nos siguen y persiguen? El «mar» nos atrae (y atrapa). ¿Por qué no decirle simplemente «no» y chau? Pero, ¿acaso habría naufragios si ese «mar» no nos fuera algo dócil, además de tan seductor?”.

¹² Kusch, R., *op. cit.*, p. 222.

¹³ “Remover el fondo es la ocupación más peligrosa, pero también la más tentadora en los momentos de estupor de una voluntad obtusa. Pues ese fondo, con el individuo, sube a la superficie y sin embargo no toma forma ni figura” (DR 197).

¹⁴ “Tenemos miedo, en el fondo, de que se nos tire encima el muladar de la antigua fe, que hemos enterrado, pero que ahora se nos reaparece en el hediento indio y en la hedienta aldea” (DR 16).

muere”.¹⁵ Sumemos por su elocuencia un ejemplo bien a la mano: el COVID-19 y cómo arrasó súbitamente con las certezas de cemento.

No hay protección, no hay fundamento, no hay orden total. Estamos expuestos a la *ira de Dios*. Vivimos en un muladar, sobre un “fondo digestivo y leguminoso”.¹⁶ El caos está allí, y sobre él sembramos y germina el sentido. La cuestión, entonces, es cómo relacionarse con ese basural que nunca deja de ser el espacio sobre el cual vivimos.

Ante esta coyuntura, surgen dos líneas de acción, dos alternativas *aparentes*: la europeo-norteamericana y la de *América*. La *europaea* consiste en reconstituir las ciudades, limpiar sus calles y sanatorios, perfumar los cementerios. “Un remedio exterior que se concreta en el fácil mito de la pulcritud”.¹⁷ Iniciar un nuevo proceso de *aculturación*, un nuevo afán global de *ser alguien* “de nuevo”, como el que las facciones liberales emprendieron hacia 1900 en toda América.¹⁸ Se trata de aislar otra vez al mundo que emergió con el COVID-19, que nos alerta con las llamaradas del Antropoceno. Fundar un nuevo *Estado heroico* que propone, con el curso del progreso, alcanzar el orden total, para individuos *puestos* como solos y aislados. Cubrir nuevamente al globo de telarañas para reconstruir el “patio de objetos”.¹⁹ En el patio de los objetos los mercaderes pueden jugar a llevar sus “atados de géneros” de aquí para allá, atando y fijando los pliegues del mundo, volviéndolo pulcro y saludable.²⁰

¹⁵ Kusch, R., *op. cit.*, p. 230-231.

¹⁶ DR 196.

¹⁷ Kusch, R., *op. cit.*, p. 11.

¹⁸ *Cf. ibid.*, p. 184.

¹⁹ “El lugar vacío donde conversamos y convivimos con los vecinos para lo cual ponemos muebles, o sea las cosas que hemos creado para estar cómodos en el mundo. Y la ciudad crea esa posibilidad, por eso ella es un patio de los objetos” (*ibid.*, pp. 145-146).

²⁰ “El mercader ató con sus dependientes hilo por hilo, con el secreto afán de atarlo todo, como si todo fuera un tremendo atado de géneros: el mundo, la naturaleza y el hombre, lejos de la ira de dios” (*ibid.*, p. 137).

El modelo europeo es el modelo heroico, el individuo que se enfrenta al caos, le hace frente y lo vence (en la ficción, claro, sólo en la ficción; a la realidad la llaman “finitud”, que no es más que la contrafigura, la sombra, el negativo del héroe: aquello que no podemos porque somos mortales, pero deberíamos, ay, podríamos si fuéramos, como debiéramos, *dioses*). Algo de este modelo heroico infecta nuestra idea del Estado. Por eso hablo del Estado *heroico*, que tiene la misión de controlar todo caos y corrupción, bajo el imperativo de que su burocracia sea la telaraña perfecta que llega pulcra hasta el rincón más recóndito del territorio y el espíritu. Pero ocurre que la pulcritud es “una enfermedad”,²¹ ya que, en lugar de ampararnos, la lógica europea (y norteamericana) multiplica el desamparo. En efecto, según Kusch nuestras formas económicas “se pueden calificar como de desamparo” —esto es, la economía liberal *produce* desamparo—,²² el patio de objetos se vuelve una escena de terror, la crisis se acentúa. Bajo su “protección”, somos pobres diablos luchando por nuestro pellejo. Es el primer género del conocimiento de Spinoza, donde la vida es breve, brutal y pobre, porque el azar de los encuentros nunca está de nuestro lado. Ese es el Estado del cual la tradición anti-estatalista de izquierda desconfía, incluyendo a Deleuze y Guattari. El *Urstaat* y el Estado despótico del *El anti-Edipo*, el aparato de Estado en *Mil mesetas*, fallan en su afán de estriar la tierra y terminan al servicio de la guerra y de los mercaderes, garantizando el atado de géneros, multiplicando los objetos del patio. El patio de los objetos remite al dogmatismo tal como lo concebía Fichte: la cosa en sí fuera de nosotros, inaccesible, y por lo tanto inmodificable. Por ello sólo hay acción posible en la actividad desde nosotros mismos, y nosotros mismos somos un muladar hediondo, como el mundo que nos rodea (habría que ver si Fichte aceptaría pensar al Yo o al absoluto como un basural, habría que tratar de pensarlo...).

²¹ *Ibid.*, p. 215.

²² *Ibid.*, p. 109.

La pulcritud no contiene el caos, y sólo expande su propia enfermedad. No hay real alternativa entre lo europeo-norteamericano y lo americano, porque es una cuestión ontológica: sólo se puede construir en el muladar haciéndose cargo de la basura, el estiércol y el hedor. Ante esta coyuntura, la vía es en realidad una sola: la sabiduría de América. Se trata de caer en cuenta de que esa sabiduría de América no era, como nos hicieron creer, como quisimos creer, un conjunto de supersticiones hediondas que debían ser superadas, sino una forma de saber que nunca dejó de tener presente su conexión con ese fondo indómito, ese océano embravecido, y construyó su orden parcial y precario en base a ello. La *subida del fondo* es un momento desesperante para el pulcro occidental, pero no para la sabiduría de América. Como los pueblos que se construyen a la vera del mar, o las villas miseria, favelas y ranchos en las laderas más fangosas de los montes, la sabiduría de América trata de ensamblar lo que construimos con la precariedad de la tierra y los materiales; son moradas expuestas necesariamente a los elementos. Nuestras ropas, nuestra higiene, nuestras ciudades, en fin, nos pueden engañar, pero no son ontológicamente distintos: están contruidos sobre el mismo fondo, sobre el mismo pantano. Lo mismo vale para el Estado.

Hablé ya del Estado heroico, de su afán del orden total y de la forma en que en ese afán termina construyendo un patio de objetos donde los hombres somos pobres diablos luchando por nuestros pellejos. Pero hay otro Estado, del que vengo hablando como *Estado deleuziano*, del que venimos hablando en *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea* como *Estado orgánico*:

¿Qué entendemos por Estado orgánico? ¿Qué significa “orgánico” en esta expresión? ¿Cómo entender esta peligrosa metáfora, potencialmente cargada, por ejemplo, de funcionalismo cerrado, de jerarquías naturales, de sumisión y subsunción de la parte al todo o de fascismo? En primer lugar, y dejando de lado estas connotaciones, la organicidad remite a un tipo de entrelazamiento vital de las partes tal que lo que afecta a una afecta también a las demás y a todo el conjunto; es decir, vincula los elementos de modo que ninguno se pueda sustraer sino artificialmente y los contiene,

envuelve, atraviesa y reconfigura de distintas maneras y en un permanente devenir [...]. Todo organismo es habitado y recorrido por una multiplicidad de elementos inorgánicos desde adentro y desde afuera, sin los cuales no podría vivir (en este sentido, las bacterias que proliferan dentro se alían, a través de infinitas mediaciones, con las partículas de aire y luz que pululan afuera). El organismo, pensado como totalidad, no es necesariamente activo y dominante, sino relacional. Del mismo modo, no es sólo la lógica estatal la que mueve las cosas y los procesos sociales como si fuese un primer motor. Hay toda una dinámica entre componentes orgánicos y no-orgánicos, exterioridades moleculares y topologías complejas que no necesariamente se sintetizan en unidad o no lo hacen sin ruidos, discontinuidades y asperezas. Un organismo no es una totalidad que se enfrenta al Afuera para sobrevivir; al contrario, está condenado a morir desde el momento en que pretende cerrarse a las múltiples conexiones que lo surcan y constituyen.²³

Se trata de un Estado que no quiere ser héroe, ni negar el muladar, sino construir con él, como Kusch y Deleuze. Tal es la actividad política que Kusch vincula con la sabiduría de América, y está directamente vinculada con la ontología de la precariedad: “La actividad típica, por ejemplo, que equivale a una marcha de dios en el vacío, es la política”.²⁴ La marcha de Dios en el vacío es la construcción cara a cara con la ira de Dios, con las manos llenas de barro, en una piedra en el agua. Y su actividad típica es la política. Claramente, no se tratará de la visión heroica, que trata de alcanzar el orden, la protección y la pulcritud total, sino un trabajo con la tierra y los elementos, con el lento sucederse de los climas y las estaciones: es la visión de la *siembra*. Por eso dice Kusch que “el político actúa como sembrador”,²⁵ se trata de un sembrador que no siembra en tierras fértiles y prósperas, sino justamente en la ciénaga hedionda. La política es el arte de sembrar en pantanos y tierras áridas. *Estar* en el muladar y el desierto, siguiendo la célebre distinción kuscheana entre ser y estar: “Estar aquí, aferrado

a la parcela cultivada, a la comunidad y a las fuerzas hostiles de la naturaleza”.²⁶ Se trata de “un mero estar [que] se aferra a la meseta para perseguir el fruto”.²⁷ Aferrarse a la meseta resuena con la imagen de los nómades recorriendo el espacio liso de *Mil mesetas*. Son los indígenas de nuestra América que se aferran a la sierra,²⁸ son las masas, el *populacho*. Son los residuos del afán de pulcritud de occidente,²⁹ que esperan en el fondo leguminoso para animar el paisaje trascendental que es condición de posibilidad de otra política. No es fortuito que la cita sobre la política como actividad típica que equivale a una marcha de dios en el vacío continúe aclarando: “Pero no la política pulcra y novísima, sino la otra, la populachera”.³⁰

Mucho hemos pensado cómo el capitalismo absorbe el Estado y lo subsume a sus fines; se trata de pensar cómo a ese Estado lo fagocitan las masas. Se trata de dejarse arrastrar por la masa, que las masas embeban el Estado, lo fagociten, se lo apropien. La política de la precariedad exige así dejar que la “muchedumbre [...] fagocit[e] al ser”,³¹ es decir, que las masas de América enfrenten con su *ontológica precariedad* el imperativo europeo de ser, sus fantasías de orden total, de protección total en las fronteras de la ciudad o el individuo. Hay que arrancar al Estado de su rol de garantizar un orden total en perjuicio del mundo, y transformarlo en el espacio de amparo de las subjetividades y cuerpos precarios. La sabiduría de América, en efecto, postula una “economía del amparo”,³² que carece de individuos, porque tiene como referencia la masa, la comunidad. No niega la escasez, sino que “monta un penoso trabajo para conseguir la abundancia”.³³ No se trata por lo tanto de resistir a toda forma de organización, sino de poner,

²³ “Editorial” en *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea*, N° 13, pp. 8-9.

²⁴ Kusch, R., *op. cit.*, p. 242.

²⁵ *Ibid.*, p. 222.

²⁶ *Ibid.*, p. 109.

²⁷ *Ibid.*, p. 118-119.

²⁸ *Cf.*, *ibid.*, p. 187.

²⁹ “El verdadero ritmo de vida de la especie está dado por la masa, ese residuo que va al margen de la elite” (*ibid.*, p. 156).

³⁰ *Ibid.*, p. 242.

³¹ *Ibid.*, pp. 195-196.

³² *Ibid.*, p. 109.

³³ *Ibidem.*

frente a la libre competencia, una economía del amparo.³⁴ El problema es el ser y sus imperativos, no tanto el Estado. En ese sentido, la máquina de guerra nómada, las multitudes, el populacho y las masas sólo están contra el Estado del orden total, y no contra toda forma de organización; la organización que propone Kusch, la del amparo y el orden parcial no sólo parece, desde una perspectiva deleuziana, aceptable, sino también necesaria. Así pensaba el peronismo Kusch,³⁵ y así lo pensamos todos los que queremos ser parte de un todo mayor, donde juntos nos amparemos ante la ira de la naturaleza y el mercado, del egoísmo y la crueldad, y construyamos nuestros ranchos en las laderas fangosas de este mundo que nos toca habitar.

Bibliografía

- Blumenberg, H., *Nafragio con espectador*, trad. J. Vigil, Madrid, Visor, 1995.
- “Editorial” en *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea*, N° 13, pp. 8-9.
- Foucault, M., *Les mots et les choses*, Paris, PUF, 1966.
- , “Theatrum philosophicum” en *Dits et écrits I*, Paris, Gallimard, 2001, pp. 943-967.
- Gaudio, M., Solé, J., y Ferreyra, J., “Prólogo” en Gaudio, M., Solé, J., y Ferreyra, J. (eds.), *Los caminos cruzados de Spinoza, Fichte y Deleuze*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2018, pp. 6-11.
- Kusch, R., *América profunda* (1962) en *Obras completas. Tomo II*, Rosario, Editorial Fundación Ross, 2007, pp. 3-254.

³⁴ *Ibid.*, p. 188.

³⁵ *Ibid.*, pp. 210-213.

Devenir latinoamericano con Deleuze: trazos culturales de un pueblo menor

Pablo Enrique Abraham Zunino (UFRB)

La propuesta a largo plazo es pensar los vínculos entre filosofía, cine y literatura desde la perspectiva de Gilles Deleuze, acentuando la importancia de escritores y cineastas argentinos y brasileños en su obra, en especial, Jorge Luis Borges y Glauber Rocha. Más específicamente, en este trabajo, se busca establecer un vínculo entre las dimensiones estéticas y políticas subyacentes al estilo borgeano, destacando trazos culturales presentes en el tango y la poesía gauchesca, que se constituyen como vectores de identificación nacional.

¿Qué puede aportar la obra de Borges en estos *Caminos cruzados* con la política argentina? Parto de dos pasajes elegidos en el Eje 1: “Pueblo, cultura e identidad nacional”, el primero de Spinoza y el segundo de Fichte:

[la naturaleza] no crea las naciones, sino los individuos, los cuales no se distribuyen en naciones sino por la diversidad de lenguas, de leyes y de costumbres practicadas; y sólo de estas dos, es decir, de las leyes y las costumbres, puede derivarse que cada nación tenga un talante especial, una situación particular y, en fin, unos prejuicios propios.¹

Estas leyes las han creado unas circunstancias y situaciones y unos legisladores que tal vez hace tiempo que han muerto ya; las épocas posteriores continúan con fidelidad por el camino trazado

y no viven de hecho una vida pública propia, sino que solamente repiten una vida ya pasada. En tales épocas no se necesita de auténtico gobierno. Pero cuando pelagra esta continuidad regular y se trata de decidir sobre casos nuevos que nunca se han dado antes, entonces se necesita una vida que viva por sí misma.²

La irreverencia de Borges, seguramente, nos hubiera hecho elegir, para iniciar el debate, la sentencia de Andrew Fletcher con la que finaliza su “Historia del tango”: “Si me dejan escribir todas las baladas de una nación, no me importa quién escriba las leyes”.³ Los textos que hemos leído, por otra parte, nos llevan a apostar, junto con él, en un devenir estético-político donde la libertad de pensamiento se empeña en resistir a la “esclavitud espiritual”.

No faltan argumentos que apunten para una *desterritorialización* de la lengua en la letra de Borges (las flexiones lingüísticas en el castellano argentino, el lunfardo, la síntesis con la tradición europea o el rechazo de la “lengua del colonizador”, para mencionar algunos). Sin embargo, nos inclinamos a pensar que la idea de un Borges revolucionario es problemática. Primero, porque la posición política de Borges es declaradamente conservadora, aunque también anarquista, contraria a lo “inmediatamente político” que Deleuze y Guattari exaltan en la obra de Kafka. Y aunque ignoremos todo esto, faltaría un “agenciamiento colectivo de enunciación” capaz de despertar al pueblo que falta. No obstante, la tesis liberadora de Borges viene de la mano de Glauber Rocha, que en su *Estética del sueño* (1971) puntúa que la lucha política entre la derecha y la izquierda latinoamericana repite las formas clásicas de representación política, heredadas de la “razón revolucionaria burguesa europea”.⁴ Para el cineasta de las minorías, Borges intenta al menos “superar esta realidad”, liberando nuestro tiempo por la irrealdad de su literatura fantástica.

² GA I/10 204. Trad. cast.: 164.

³ Borges, J. L. “Evaristo Carriego” en Frías, C. V., (ed.) *Obras Completas* (1923-1972), Buenos Aires, Emecé Editores, 1974, p. 164.

⁴ Cf. Rocha, G., *Revolução do Cinema Novo*, São Paulo, Cosac Naify, 2004, p. 250. Las traducciones del portugués al castellano son mías.

¹ TTP 217. Trad. cast.: 375.

Borges era un potente intercesor de Deleuze en el contexto de *Diferencia y repetición* (1968), pero a medida que este pasa a escribir con Guattari, se le impugna ese lugar honorable. Como sustenta Eladio Craia, los autores de *Mil mesetas* (1980) denuncian cierta incapacidad borgeana para pensar el *devenir*.⁵ En la *Historia universal de la infamia*, según ellos, Borges no percibe la diferencia entre trampa y traición (esta última, característica de los devenires-animales). El *Manual de Zoología Fantástica*, insisten, no incluye los problemas de manada, justamente lo que vincula al hombre con el devenir animal. Esta confrontación entre una evaluación positiva de Borges y una negativa requiere examinar la cuestión desde la perspectiva de un libro fundamental, dedicado a la literatura kafkiana.⁶ Si Kafka es el paradigma de la “literatura menor”, cabe averiguar cuáles son sus prerrogativas y entonces responder a la pregunta: ¿se puede incluir a Borges en esa categoría?

Devenir menor y revolucionario

Quizás la pregunta no esté bien planteada, pero desde luego exige evaluar si la reivindicación de un devenir revolucionario borgeano, según lo entiende Glauber Rocha, tiene alguna relevancia en el contexto político del devenir latinoamericano. Más que incluir al Borges persona, con sus declaraciones polémicas, en una categoría teórica, se trata de visitar su obra a la luz del interrogante: ¿en qué medida la obra-Borges puede devenir menor?

Hipótesis pretenciosa tal vez, pero las tres características de la literatura menor, expuestas por Deleuze y Guattari, pueden darnos una pista. El *devenir* es justamente lo que confiere sentido “político” al nacimiento de un pueblo. En otras palabras:

⁵ Cf. Craia, E., “Pode um animal transitar as sendas que se bifurcam? Ou sobre Deleuze leitor de Borges” en *Revista de Filosofia*, Curitiba, Vol. 16, N° 19, pp. 27-41.

⁶ A saber: Deleuze, G. y Guattari, F., *Kafka. Pour une littérature mineure*, París, Les Éditions de Minuit, 1975.

Devenir-minoritario es un asunto político y recurre a todo un trabajo de potencia, a una micro-política activa. Justo lo contrario de la macro-política, e incluso de la Historia, donde más bien se trata de saber cómo se va a conquistar o a obtener una mayoría.⁷

¿Podremos pensar, entonces, que el propio devenir de una obra de arte es capaz de crear una realidad colectiva? No, responde Deleuze, porque los artistas son “incapaces de crear un pueblo, sólo pueden llamarlo”.⁸ La literatura y el cine, por tanto, pueden inventar minorías en el acto de fabular “un pueblo que todavía no existe pero que algunas palabras o visiones hacen nacer”.⁹

La desterritorialización de la lengua remite al uso primordial de la boca: los dientes y la lengua ocupados en la masticación de alimentos. Cuando el escritor se dedica compulsivamente a escribir, pasa por largos períodos de ayuno. La comida es sustituida por un “acto de habla”.¹⁰ Ese sería el primer sentido de la desterritorialización de la lengua, no más al servicio del sistema digestivo, sino como engranaje de la máquina de escrita. En el plano del lenguaje, hay desterritorialización de la lengua cuando se habla una lengua extranjera, que no dominamos bien, una lengua reseca. El alemán que se hablaba en Praga no era la lengua alemana oficial, sino un dialecto empobrecido, que les haría sentir asco o vergüenza de sí mismos a los que no lo hablaban si pudieran comprenderlo.

Lo inmediatamente político refiere al pasaje de lo privado a lo público. La literatura adquiere sentido político como enunciación colectiva de un pueblo menor. El personaje K, de la novela *El castillo*, no

⁷ MP 357. Trad. cast.: 292.

⁸ “El artista o el filósofo son del todo incapaces de crear un pueblo, sólo pueden llamarlo con todas sus fuerzas. Un pueblo sólo puede crearse con sufrimientos abominables, y ya no puede ocuparse más de arte o filosofía. Pero los libros de filosofía y las obras de arte también contienen su suma inimaginable de sufrimiento que hace presentir el advenimiento de un pueblo. Tienen en común la resistencia, la resistencia a la muerte, a la servidumbre, a lo intolerable, a la vergüenza, al presente” (QQP 107. Trad. cast.: 111).

⁹ Lapoujade, D., *Deleuze, los movimientos aberrantes*, trad. P. Ires, Buenos Aires, Cactus, 2016, p. 284.

¹⁰ Cf. K 29. Trad. cast.: 28.

tiene nombre, porque somos todos y no apenas un individuo singular. La literatura es ahora una máquina de guerra.

Por fin, el agenciamiento colectivo de enunciación denota el carácter revolucionario de la literatura menor, también aparentemente ausente en el gesto de Borges, si pensamos en el modelo clásico de la revolución, o sea, como lucha de clases. No obstante, si la revolución se vincula con la *fabulación* de un pueblo latinoamericano que nunca existió —*el pueblo que falta*—, entonces la literatura de Borges puede ser absurdamente revolucionaria. Como vimos, la “estética del sueño” defendida por Glauber Rocha se alinea con esa lectura disonante de Borges.

Sueño y militancia

Nos sorprendió que Deleuze haya tomado como ejemplo del cine político a un director brasileño, pero el análisis de Gustavo Romero sobre la estética de Rocha arraigó nuestra hipótesis sobre un posible devenir estético-político latinoamericano.¹¹ En el mapa geopolítico marcado por la desigualdad social de los países en desarrollo, la “estética de la violencia y del hambre” parece afianzar la “vocación revolucionaria del arte” que entra en trance con las “pulsiones inconscientes [del] sueño del oprimido” como una antena capaz de interpretar sus anhelos. No solo el *Cinema novo* de Rocha, sino el *Tercer cine* de Solanas, deben algo de su “militancia” a la aparentemente apolítica “estética del sueño” borgeana, creadora de “liberadoras irrealidades”.¹² La ficción literaria de Borges trasmuta en máquina de *fabulación* al reconocer que “estamos hechos de la materia con la que están hechos los sueños; vivimos en un mundo de sueños”.¹³ En el mundo en que vivimos, no

¹¹ Cf. Romero, G., “La estética del hambre y la violencia en el cine de Glauber Rocha” en Gutiérrez, E. (comp.), *Los caminos de la imagen: aproximaciones a la ontología del cine*, Buenos Aires, Prometeo, 2016, pp. 97-118.

¹² Cf. *Ibid.*, pp. 101-102.

¹³ Fonseca, C., *O pensamento vivo de Jorge Luis Borges*, São Paulo, Martin Claret, 1987, cit. en Santos, G., “Tempo e identidade na obra de Jorge Luis Borges” en *Kalópe*, São Paulo, N° 1, 2005, p. 166.

somos nada ni nadie; somos todos (como el personaje *K* de la novela *El Castillo*). Borges profundiza el tema de la creación por medio de los sueños en el cuento “Las ruinas circulares”,¹⁴ donde el personaje descubre que él mismo es un simulacro. Al darse cuenta de su propia muerte, el soñador comprende, con alivio, humillación y terror, que él también era una apariencia que otro soñaba.

Por otro lado, las contradicciones anecdóticas entre el autor y su obra siempre fueron motivo polémico. Nos preguntamos entonces: ¿Una evaluación positiva de su obra exime al autor de los reproches éticos que se le imputen? En el caso de Borges, su alineación política junto a los gobiernos dictatoriales de Argentina y Chile (Videla y Pinochet) constituye un terrible bloqueo para la consideración de su obra como revolucionaria, a pesar de Glauber Rocha y su intento redentor (ignorante o no del nefasto almuerzo). Retratado en la película *El almuerzo* (Jacier Torre, 2015), este gesto puede haberle costado a nuestro escritor el premio Nobel de Literatura.¹⁵ Ernesto Sábato también participa del almuerzo con Videla en 1976, mientras Haroldo Conti era secuestrado por la dictadura militar y luego desaparecido.

El problema se agrava cuando Rocha, después de elogiar a Borges, reduce el cine de su colega “Pino” Solanas a “un típico panfleto de informaciones, agitación y polémica utilizado en varias partes del mundo por activistas políticos”.¹⁶ La simetría con Borges es evidente: “Uno solamente sueña, el otro solamente está despierto”.¹⁷ Rocha muere en 1981, momento en que la carrera cinematográfica de Solanas despliega con fuerza. Como se sabe, en los años 80, 90 y 2000, su obra cinematográfica inspira un proyecto político genuinamente

¹⁴ Cf. Borges, J. L., “Ficciones” en *op. cit.*, pp. 451-455.

¹⁵ Cf. Anguita, E. y Cecchini, D., “Borges y la dictadura: del almuerzo con Videla a la reunión con las Madres y la condena a los militares en tiempos de sangre y plomo” en *Infobae*, 13 de Julio de 2019 [En línea]. Consultado el 25 noviembre 2021. URL: <https://www.infobae.com/sociedad/2019/07/13/borges-y-la-dictadura-del-almuerzo-con-videla-a-la-reunion-con-las-madres-y-la-condena-a-los-militares-en-tiempos-de-sangre-y-plomo/>

¹⁶ Rocha, G., *op. cit.*, p. 249.

¹⁷ Muriano, N., “Glauber Rocha lector de Borges” en *Imagofagia, Revista de la Asociación Argentina de Estudios de Cine y Audiovisual*, N° 7, 2013, p. 7.

latinoamericano: el *Proyecto Sur*. Después de *La hora de los hornos* (1968) y *Los hijos de Fierro* (1975) –películas comentadas por Glauber–, merecen destaque *El exilio de Gardel* (1985), *Sur* (1988), *El viaje* (1992) y *Memoria del Saqueo* (2004).¹⁸ Elegimos estos filmes para rebatir la crítica de Rocha por su nítido compromiso con la Patria Grande: la denuncia del exilio y las desventuras de vivir en la Argentina dictatorial; la desaparición de personas y la apropiación de bebés; el retroceso de los gobiernos neoliberales; todos esos factores hacen de Solanas un ejemplo del devenir estético-político latinoamericano que se busca caracterizar aquí.¹⁹

Cultura e identidad nacional

Retomo, entonces, dos ejemplos de la cultura argentina –el tango y lo gauchesco– que ilustran el papel de las ficciones borgeanas en la construcción y en la deconstrucción de las identidades nacionales. Esto tendría, según Pellejero, una “función política compensatoria”,²⁰ que también notamos en las imágenes cinematográficas: la ficción tiene un rol importante en la construcción de la identidad nacional, pero con Rocha y Solanas, entre otros, surge una oposición inesperada: las películas reformulan, a través de un trabajo de fabulación alternativo, esas ficciones dominantes.

1) En *Evaristo Carriego* (1930), Borges recuerda que “la misión del tango” tal vez haya sido “dar a los argentinos la certidumbre de haber sido valientes, de haber cumplido ya con las exigencias del valor y el honor”.²¹ Memoria combativa, teniendo en cuenta que la lucha por la independencia de América, como también la conquista del desierto,

¹⁸ Cf. Solanas, F., “Películas” en *Sitio oficial* [En línea], Consultado el 25 noviembre 2021. URL: <https://www.pinosolanas.com/peliculas.html>.

¹⁹ El recorte temático y los límites asignados a este trabajo no comportan una caracterización exhaustiva de este devenir. Sin embargo, los avances de cada etapa investigativa alimentan este objetivo más amplio con sus aportes parciales.

²⁰ Pellejero, E., “Borges y la política de la expresión: la transvaloración del pasado nacional” en *Philologia Hispalensis*, N° 24, 2010, p. 33.

²¹ Borges, J. L., *Evaristo Carriego* en *op. cit.*, pp. 162-163.

tuvieron un pasado militar y una experiencia marcante de esos valores. En esta producción de ficciones alternativas a las ficciones hegemónicas (coloniales, nacionalistas o críticas de la tradición) estaría el “objeto político inmediato” de la literatura menor, tan viva en Borges como en Kafka. La “Historia del tango”, último texto de *Evaristo Carriego*, sugiere que la cuestión no es pensar “cómo fue aquel Palermo, sino cómo hubiera sido hermoso que fuera”.²² Esta memoria activa que enriquece el pasado es una de las potencias de la literatura borgeana, que nos ayuda a escapar de las artimañas políticas, y a reinventarnos en tanto sujetos individuales y colectivos. Si Borges prefiere el tango como fábula de un Palermo que hubiese podido ser, es porque el pasado militar de las historias oficiales no constituye nuestra memoria común: “el argentino, en trance de pensarse valiente, no se identifica con [ese pasado], sino con las vastas figuras del Gaucho y del Compadre”,²³ ficciones alternativas a las ficciones del Estado:

El argentino hallaría su símbolo en el gaucho y no en el militar porque el valor cifrado en aquel por las tradiciones orales no está al servicio de una causa y es puro. El gaucho y el compadre son imaginados como rebeldes; el argentino, a diferencia de los americanos del Norte y de casi todos los europeos, no se identifica con el Estado. Ello no puede atribuirse al hecho general de que el Estado es una inconcebible abstracción; lo cierto es que el argentino es un individuo, no un ciudadano”.²⁴

En vez de reterritorializar a los argentinos a través de figuras míticas de origen olvidado, Borges se pone a fabular una tierra por inventar. Más que la territorialización del futuro, esta Tierra exige la “desterritorialización del pasado” como condición de posibilidad.²⁵ No se trata de cuestionar el pasado oficial para iluminar al lector alienado, sino de ofrecer una memoria capaz de cuestionar las representaciones vigentes, abriendo espacio para nuevas posibilidades. Este procedimiento,

²² *Ibid.*, p. 101.

²³ *Ibid.*, p. 162.

²⁴ *Ibidem.*

²⁵ Cf. Pellejero, E., *op. cit.*, p. 36.

lejos de ser inofensivo, supone un devenir colectivo que nos afecta en tanto “sujetos éticos, culturales y políticos”,²⁶ donde quizás puedan germinar pueblos futuros. La verdad histórica pierde consistencia, cuando entre ella se infiltran ficciones alternativas a las dominantes, bajo la forma de *agenciamientos colectivos de enunciación*.

La poesía gauchesca, el tango y la historia argentina pasan por una relectura borgeana del *Martín Fierro* como libro nacional, consagrado por Leopoldo Lugones como “epopeya nacionalista de un pueblo mítico”.²⁷ Borges inscribe el poema en otro registro, dándole una nueva vida,²⁸ con destaque para el momento crucial en el que Cruz –sargento de la policía rural, comisionado a detener al gaucho rebelde–, viendo la desesperada resistencia de Fierro, grita que no va a consentir el delito de que se mate a un valiente y se pone a pelear contra sus soldados, junto al desertor.²⁹

Es natural y acaso inevitable que la imaginación elija al matrero y no a los gauchos de la partida policial que andaba en su busca. Nos atrae el rebelde, el individuo, siquiera inculto o criminal, que se opone al Estado.³⁰

Al contrario, continúa Borges, Hollywood siempre invierte la relación entre el traidor y el héroe, como en “el caso de un hombre (generalmente un periodista) que busca la amistad de un criminal para entregarlo después a la policía”.³¹

Menos que individuos, la historia de los tiempos que fueron está hecha de arquetipos; para los argentinos, uno de tales arquetipos

es el matrero. Hoyo y Moreira pueden haber capitaneado bandas de forajidos y haber manejado el trabuco, pero nos gusta imaginarlos peleando solos, a poncho y a facón.³²

2) Borges acentúa la diferencia entre la “poesía de los gauchos” (payadores o poetas populares) y la poesía gauchesca “letrada”, que deliberadamente intenta reproducir sus formas.³³ La poesía de los payadores, en su enunciación, es tratada como algo importante que evita las voces populares:

Cuando esos dos gauchos, Fierro y el Moreno, se ponen a cantar, olvidan toda afectación gauchesca y abordan temas filosóficos. He podido comprobar lo mismo oyendo a payadores de las orillas; éstos rehúyen el versificar en orillero o lunfardo y tratan de expresarse con corrección. Desde luego fracasan, pero su propósito es hacer de la poesía algo alto; algo distinguido.³⁴

La poesía gauchesca, al contrario, imita la voz popular, presentándose como si fuera declamada por gauchos, lo que paradójicamente la aleja de lo popular, aunque esté llena de elementos campestres, evidenciando una preocupación con el “color local” que, en la poesía de los gauchos y payadores, está completamente ausente. El concepto de “color local” viene asociado a la idea de una “pureza original”, “sin mezcla”; a tradiciones, costumbres y al lenguaje del pasado de un pueblo que todavía no ha visto la “luz de la civilización”.³⁵ Borges, empero, nos muestra que “lo verdaderamente nativo puede prescindir del color local”, como lo ilustra el argumento del camello:

En el libro árabe por excelencia, en el Alcorán, no hay camellos; yo creo que si hubiera alguna duda sobre la autenticidad del Alcorán, bastaría esta ausencia de camellos para probar que es árabe. Fue escrito por Mahoma, y Mahoma, como árabe, no tenía por qué

²⁶ *Ibid.*, p. 37.

²⁷ “El elogio es considerable, máxime si atendemos al propósito nacionalista de Lugones, que era exaltar el *Martín Fierro*” (Borges, J. L., “La poesía gauchesca” en *op. cit.*, p. 188).

²⁸ “Tres profusiones ha tenido el error con nuestro *Martín Fierro*: una, las admiraciones que condescienden; otra, los elogios groseros, ilimitados; otra, la digresión histórica o filológica”. Borges, J. L., *ibid.*, p. 193.

²⁹ Cf. Borges, J. L., “Biografía de Tadeo Isidoro Cruz (1829-1874)” en *op. cit.*, p. 561.

³⁰ Borges, J. L., “El matrero” en *op. cit.*, p. 106.

³¹ Borges, J. L., “Nuestro pobre individualismo” en *op. cit.*, p. 658. Cf. “Los orilleros”, guion cinematográfico que Borges escribe con Bioy Casares entre 1951 y 1957.

³² Borges, J. L., “El matrero” en *op. cit.*, p. 106.

³³ Cf. Pontes, N., “Borges: índoles da nacionalidade, problemas do nacionalismo” en *Aletria*, Belo Horizonte, Vol. 30, N° 1, 2020, pp. 205-227.

³⁴ Borges, J. L., “El escritor argentino y la tradición” en *op. cit.*, p. 269.

³⁵ Pontes, N., *op. cit.* p. 216.

saber que los camellos eran especialmente árabes; eran para él parte de la realidad, no tenía por qué distinguirlos; en cambio, un falsario, un turista, un nacionalista árabe, lo primero que hubiera hecho es prodigar camellos, caravanas de camellos en cada página; pero Mahoma, como árabe, estaba tranquilo: sabía que podía ser árabe sin camellos. Creo que los argentinos podemos parecernos a Mahoma, podemos creer en la posibilidad de ser argentinos sin abundar en color local.³⁶

Conclusión

Estos pasajes y los comentarios correspondientes no certifican, evidentemente, que la literatura de Borges, el cine de Glauber Rocha o el de Pino Solanas puedan darnos una respuesta para la pregunta sobre la creación de un pueblo menor (argentino o latinoamericano), una vez que *esta* pregunta no tiene respuesta unívoca ni definitiva. El pueblo se fragmenta en individuos o en minorías y son éstas –o la reconstrucción de sus memorias– las que pueden tener algún efecto sobre la creación del pueblo por venir. Por eso, investigar esa literatura y ese cine puede darnos una pista de lo que sea la identidad nacional o latinoamericana que nos habita, no por sus trazos comunes, sino más bien por las todas las diferencias constitutivas de sus propias manifestaciones culturales e históricas, imposibles de traducir en una única expresión.

Con todo, la multiplicidad de elementos reunidos en este texto nos demuestra que hay un largo camino por recorrer y que tal vez sea este el único *devenir* posible para un pueblo tan heterogéneo como el nuestro, donde quizá el único denominador común haya sido la desigualdad social, la dominación cultural y la opresión política. Si es así, entonces, aún nos queda mucho por trillar, pues no hemos salido de las realidades ni de las ficciones que plantean estas fabulaciones tan diversas de nuestra tierra. En esos textos y en esas películas del

pasado, todavía se escuchan los gritos y los susurros de un pueblo que falta, no porque no haya existido o porque no pueda existir, sino porque el propio devenir exige que se conozcan y se reelaboren las fuentes de su propia existencia en nuevas posibilidades de vida, en una tierra renovada y en un tiempo siempre futuro. Al final: ¿no sería ese el sentido del acto creativo?

³⁶ Borges, J. L., "El escritor argentino y la tradición" en *op. cit.*, p. 270.

Bibliografía

- Anguita, E. y Cecchini, D., "Borges y la dictadura: del almuerzo con Videla a la reunión con las Madres y la condena a los militares en tiempos de sangre y plomo" en *Infobae*, 13 de julio de 2019. Consultado el 25 de noviembre de 2021. URL: <https://www.infobae.com/sociedad/2019/07/13/borges-y-la-dictadura-del-almuerzo-con-videla-a-la-reunion-con-las-madres-y-la-condena-a-los-militares-en-tiempos-de-sangre-y-plomo/>
- Borges, J. L. *Obras Completas* (1923-1972), C. V. Frías (ed.), Buenos Aires, Emecé Editores, 1974.
- Craia, E., "Pode um animal transitar as sendas que se bifurcam? Ou sobre Deleuze leitor de Borges" en *Revista de Filosofia*, Curitiba, vol. 16, N° 19, pp. 27-41.
- Deleuze, G. y Guattari, F., *Kafka. Por una literatura menor*, trad. Jorge Aguilar Mora, México D.F., Ediciones Era S.A, 1990.
- , *Mil mesetas*, trad. J. Vázquez Pérez, Valencia, Editorial Pre-textos, 1988.
- , *¿Qué es la filosofía?*, trad. T. Kauf, Barcelona, Editorial Anagrama, 1993.
- Fichte, J. G., *Discursos a la nación alemana*, trad. L.A. Acosta y M.J. Varela, Buenos Aires, Orbis, 1984.

- Fonseca, C., *O pensamento vivo de Jorge Luis Borges*. São Paulo, Martin Claret, 1987.
- Lapoujade, D., *Deleuze, los movimientos aberrantes*, trad. P. Ires, Buenos Aires, Cactus, 2016.
- Muriano, N., "Glauber Rocha lector de Borges" en *Imagofagia, Revista de la Asociación Argentina de Estudios de Cine y Audiovisual*, N° 7, 2013, pp. 1-21.
- Pellejero, E., "Borges y la política de la expresión: la transvaloración del pasado nacional" en *Philologia Hispalensis*, N° 24, 2010, pp. 31-42.
- Pontes, N. de Castro, "Borges: índoles da nacionalidade, problemas do nacionalismo", en *Aletria*, Belo Horizonte, 2020, v. 30, N° 1, pp. 205-227.
- Rocha, G., *Revolução do Cinema Novo*, São Paulo, Cosac Naify, 2004.
- Romero, G., "La estética del hambre y la violencia en el cine de Glauber Rocha" en Gutiérrez, E. (comp.), *Los caminos de la imagen: aproximaciones a la ontología del cine*. Buenos Aires, Prometeo, 2016, pp. 97-118.
- Santos, G., "Tempo e identidade na obra de Jorge Luis Borges" en *Kaliópe*, São Paulo, N° 1, 2005, pp. 164-181.
- Solanas, F., "Películas", *Sitio oficial*, Consultado el 25 noviembre 2021. URL: <https://www.pinosolanas.com/peliculas.html>
- Spinoza, B., *Tratado teológico político*, trad. Atilano Domínguez, Madrid, Alianza Editorial, 1986.

“Terrenal. pequeño misterio ácrata”: una lectura deleuziana de la obra teatral de Mauricio Kartún

Solange Heffesse (UBA)

En tanto acontecimiento, el teatro es más que lenguaje (comunicación, expresión, recepción): es experiencia, e incluye a la dimensión de infancia presente en la existencia del hombre. Esto implica una superación de la semiótica (en tanto ciencia del lenguaje) por la poética como rama de la Filosofía del Teatro. Para la primera, el teatro es un acontecimiento del lenguaje, para la segunda, un acontecimiento ontológico. Por su naturaleza convivial el teatro es fundamentalmente experiencia viviente: por la experiencia el teatro religa con lo real, con el fuego de la infancia, con el ente metafísico de la vida

Dubatti¹

Malraux desarrolló un importante concepto filosófico, decía algo muy simple sobre el arte, decía que es la única cosa que resiste a la muerte. [...] [E]l arte es lo que resiste, aunque no sea lo único que resiste

[...]. ¿Qué relación hay entre las luchas de los hombres y la obra de arte? La más estrecha y, para mí, la más misteriosa. Exactamente aquello que Paul Klee quería decir cuando decía: «[y]a sabéis, falta el pueblo». El pueblo falta y, a la vez, no falta. Que falta el pueblo quiere decir que

esta afinidad fundamental entre la obra de arte y un pueblo que aún no existe *nunca será algo claro*

Deleuze²

La literatura es asunto del pueblo

Deleuze³

Hablar del teatro en o con relación a la obra de Deleuze nos confronta con varias dificultades, la primera de las cuales es precisar de qué hablamos cuando hablamos de *teatro*. ¿Son los *dramas* o dramatizaciones por los que Deleuze dice que se actualizan las Ideas virtuales en sus soluciones actuales?⁴ ¿Está el teatro condenado a ser rechazado, por tratarse de un arte ligado a la *representación*? ¿O se trata de un mecanismo de “teatralización de la filosofía” que recorrería su obra por entero?⁵ ¿Es entonces el teatro un dinamismo intrínseco al funcionamiento del pensamiento deleuziano?⁶ Porque podríamos pensar que su manera de hacer filosofía pone en juego cierto manejo de lo teatral en su despliegue conceptual: un teatro del pensamiento, puesta en escena de los conceptos que no está exenta de dramatizaciones, ritmos, inflexiones y problemas. Dejaremos estas hipótesis en suspenso. Baste con señalar que, salvo algunas excepciones (Arthur Adamov, Antonin Artaud, Samuel Beckett, Carmelo Bene), su aparición en la obra del filósofo francés es más bien marginal en comparación con otras artes como el cine, la pintura y la literatura. Un claro ejemplo de esta actitud es su aproximación a la obra de Beckett, donde Deleuze destaca las novelas, cuentos y obras breves para TV o radio por sobre

² DRF 301-302. Trad. cast.: 288-289 (énfasis añadido).

³ K 32. Trad. cast.: 30.

⁴ Cf. DR 279. Trad. cast.: 325-326.

⁵ Cf. Pellejero, E., “Deleuze y el teatro de la filosofía. Dramatización, minorización y perspectivismo” en *Devenires*, año VI, N° 12, 2005, p. 23.

⁶ Cf. Branzoni, S., “La potencia terrible del teatro: una prodigiosa gravitación en la filosofía deleuziana” en Heffesse, S., Pachilla, P. y Schoenle, A. (eds.) *Lo que fuerza a pensar. Deleuze: Ontología práctica I*, Buenos Aires, RAGIF ediciones, 2019, pp. 263-271.

¹ Dubatti, J., “Filosofía del teatro en Argentina. Fundamentos y corolarios” en *Artes La Revista* [En línea], Vol. 11, N° 18, 2015, pp. 27-28. URL: <https://revistas.udea.edu.co/index.php/artesudea/article/view/24320>.

las grandes piezas teatrales a las que el autor irlandés debe su fama.⁷ Muchxs recordarán también las críticas hacia el teatro que lanzan Deleuze y Guattari en el marco de *El antiedipo*,⁸ o el momento del *Abece-dario* en el cual Deleuze dice sencillamente que el teatro no le gusta, porque lo encuentra tedioso, y porque no lo considera un arte propio de su tiempo –resaltando su preferencia por el cine.⁹

Sin embargo, dando un gran salto de coordenadas espacio-temporales, nos encontramos con que Mauricio Kartún (dramaturgo, maestro de dramaturgos, director y teórico del teatro argentino) sostiene que de ese *anacronismo* o de esa falla propia del teatro (por la cual éste “perdió la exclusividad de «contar un cuento que se vea»”),¹⁰ procede un redescubrimiento de su potencia más intrínseca y viva. Así, el teatro se revela como “una de las pocas zonas de preservación poética que nos quedan.”¹¹ El teatro es para Kartún una:

máquina de generar instantes, fugacidad que será garantía, por eso de lo irreplicable, de ese desconcierto que es su objetivo

⁷ Cf. Deleuze, G., “L’épuié” en Beckett, S., *Quad et autres pièces pour la télévision*, Paris, Minuit, 1992.

⁸ Cf. AO 64. Trad. cast.: 60-61. Sin embargo, en *Diferencia y repetición* su concepción del teatro era distinta: habría un “teatro de las multiplicidades, que se opone en todos los aspectos al teatro de la representación, que no deja ya subsistir la identidad de una cosa representada, ni de un autor, ni de un espectador, ni de un personaje sobre la escena; ni tampoco ninguna representación que pueda ser objeto de un reconocimiento final o de una recapitulación del saber a través de las peripecias de una pieza; sino tan sólo un teatro de problemas y de preguntas siempre abiertas, que arrastran al espectador, a la escena y a los personajes en el movimiento real de un aprendizaje de todo el inconsciente, cuyos últimos elementos son una vez más los problemas mismos” (DR 248. Trad. cast.: 291). Pellejero plantea que es posible establecer una continuidad entre estas dos concepciones de las distintas obras. Indica que lo que se critica es a la reducción de las relaciones de producción al orden de la representación operada por “la apropiación psicoanalítica del deseo –desde la tragedia de Edipo al psicodrama–”, oponiéndolo al “teatro de la crueldad” con el que Deleuze plantea una clara afinidad, a partir de sus lecturas de Artaud y de Nietzsche y al que entiende como una “puesta en escena de la relación singular de fuerzas o sistema material de producción que está a la base de toda representación” (Pellejero, E., *op. cit.*, p. 50).

⁹ Deleuze, G., *L’Abécédaire*, avec Gilles Deleuze y Claire Parnet, dirección de Pierre-André Boutang, 1998 (cf. la sección “C comme culture”).

¹⁰ Kartun, M., “Sobre la inevitable extinción del teatro” en *Escritos 1975-2005*, Buenos Aires, Colihue, 2006, p. 63.

¹¹ Kartún, M., “El cuentito” en *Escritos 1975-2005*, *op. cit.*, p. 54.

último. Como el de cualquier otro acto poético: artefacto de perturbar y, en la perplejidad de ese desconcierto, incitar al espectador a concertar una mirada nueva, a «romper el cristal de la costumbre».¹²

Bien lejos se encuentra esta concepción del teatro de la de una mera representación naturalista de situaciones cotidianas banales –lo que Deleuze critica refiriéndose al teatro francés tradicional o burgués de su tiempo–,¹³ y bastante más afín a algunos tópicos que Deleuze desarrolla con relación a otras artes, como el de la “ruptura del cliché” en *Francis Bacon. Lógica de la sensación* y el de la ruptura de lo sensorio-motriz en sus libros sobre cine. Máquina teatral kartuniana que produce nuevas zonas de habitabilidad¹⁴ en el encuentro con otros puntos de vista, y que tiene por engranajes principales, por un lado a la palabra,¹⁵ y por el otro, a la “presencia aurática” del cuerpo del actor o de la actriz¹⁶ (tal como explica Jorge Dubatti, impulsor de la disciplina de la Filosofía del Teatro en la Argentina). Se trata entonces de un arte ontológicamente complejo, que por su dramaturgia remite al ámbito más general de la literatura, pero que por su dimensión escénica, ritual y performática, la trasciende. El teatro en tanto tal, comprendido como obra de arte en sí misma, específica y a la vez efímera, instaura una zona de experiencia y se revela a sí mismo como *acontecimiento*.¹⁷

¹² Kartún, M., “Sobre la inevitable extinción del teatro”, *op. cit.*, p. 64. Kartún dice extraer esta formulación de Marcel Proust (cf. p. 67).

¹³ Cf. S 85-130. Trad. cast.: 75-102.

¹⁴ Cf. Dubatti, J., *Introducción a los estudios teatrales*, México D.F., Libros de Godot, 2011, p. 35

¹⁵ Cf. Kartún, M., “Sobre la inevitable extinción del teatro”, *op. cit.*, pp. 64-65.

¹⁶ Cf. Dubatti, J., “Filosofía del teatro en Argentina. Fundamentos y corolarios”, *op. cit.*, pp. 15-16. Retomando a Walter Benjamin, Dubatti sostiene que el teatro es “el arte aurático por excelencia” (p. 16).

¹⁷ Aquí estoy refiriéndome a algunas de las tesis a partir de las cuales Dubatti desarrolla su Filosofía del Teatro y de la praxis teatral como disciplina que se concentra en la reflexión sobre las prácticas de teatristxs argentinx en varios de sus libros, principalmente *Introducción a los Estudios Teatrales, Filosofía del teatro I. Convivio, experiencia, subjetividad* (2007); *Filosofía del Teatro II. Cuerpo poético y función ontológica* (2010), *Filosofía del Teatro III. El teatro de los muertos* (2014). Un resumen de su propuesta puede encontrarse en el artículo ya citado. En estos libros se recuperan algunos conceptos deleuzianos, tales como el de acontecimiento y desterritorialización. Dubatti plantea la necesidad de abordar al acontecimiento teatral

Pero volvamos sobre nuestros pasos, para poder producir el encuentro, el cruce de caminos que buscamos entre estas dos derivas de lo teatral. En *¿Qué es la filosofía?* Deleuze y Guattari plantean que hay una cercanía entre la filosofía y el arte: ambas *piensan* en función de “un pueblo que falta” y por eso lo invocan. Dicen también que ese pueblo se vincula con la posibilidad de instaurar una *tierra nueva* para el pensamiento. Este concepto, algo enigmático, sobrevuela las citas que elegimos para trabajar en estas jornadas. La invocación o la búsqueda de ese pueblo que tiene lugar en las artes, a las que Deleuze comprende como aquello que puede resistir a la muerte, “*nunca será algo claro*”.¹⁸ Pero la primera cita de este eje –de la *Imagen-tiempo*– ilumina un poco la cuestión: que el pueblo falte no implica negar o cancelar su existencia sino proponer que se vuelve imposible plantear la transformación de las sociedades a partir de un esquema clásico de *inversión* según el cual el pueblo como elemento revolucionario ya estaría ahí, esperando el momento adecuado para que se produzca la toma del poder. Porque en cierto sentido, ese pueblo falta, pero a la vez, no falta –dice Deleuze en la conferencia titulada *¿Qué es un acto de creación?*¹⁹

desde su especificidad ontológica y su naturaleza singular en tanto acontecimiento de la praxis humana, buscando establecer sus relaciones con el mundo y con la vida (Cf. Dubatti, J., “Filosofía del teatro en Argentina. Fundamentos y corolarios”, *op. cit.*, pp. 14-15) y no como un fenómeno que correspondería meramente al ámbito del lenguaje o de la semiótica. Tiene en cuenta también el pensamiento producido por artistas, técnicos y espectadores en torno a dicho acontecimiento. Recupero a continuación una síntesis de cómo Dubatti define al teatro en el marco de su propuesta disciplinar: “[a] menos dos tipos de definición expresan la especificidad del teatro: una definición lógico-genética del teatro como acontecimiento triádico; una definición pragmática del teatro como zona de experiencia y construcción de subjetividad. Según la redefinición lógico-genética, el teatro es la expectación de *poiésis* corporal en convivio; según la definición pragmática, el teatro es la fundación de una peculiar zona de experiencia y subjetividad en la que intervienen convivio-*poiésis*-expectación. Esta última definición [...] implica la superación de los conceptos de «teatro de la representación» y «teatro de la presentación», en tanto regresa la definición del teatro a la base convivial y viviente del acontecimiento. Podemos retomar las observaciones de Mauricio Kartún sobre la secuencia «representar/presentar/sentar», para otorgar a esta última un sentido diverso: sentar no sería solo «dar por supuesta o cierta alguna cosa», sino además y principalmente «establecerse o asentarse en un lugar» [...]. *Sentar* es lo que genera el acontecimiento: construye un espacio-tiempo de habitabilidad, *sienta* un hito en nuestro devenir en la historia, sienta –como señala Alain Badiou– un tiempo propio. Este «sentar» del acontecimiento está ligado a la función ontológica del teatro y el arte” (p. 15).

¹⁸ DRF 302. Trad. cast.: 289 (énfasis añadido).

¹⁹ *Ibidem*.

Para Deleuze, las condiciones de una enunciación colectiva deben ser producidas a partir de lo que hay, pero en vistas a algo más, una novedad que excede completamente a lo esperado, y la operación artística de algún modo consiste en conectar esos planos. Los medios para crearla pueden ser la literatura y el teatro. Porque si bien, como dice Deleuze, el teatro “no hace la revolución”,²⁰ éste puede llegar a ser revolucionario si logra “convertir en presente y actual una potencialidad” de *devenir* que se instala como objetivo que concierne a todo el mundo.²¹ Esto es algo “completamente diferente a representar un conflicto”,²² afirma Deleuze, tratando de pensar en qué consistiría la función política del teatro y su carácter popular o colectivo. En estas breves páginas sobre Carmelo Bene –que se caracterizan por cierta velocidad en el planteo de algunos conceptos desarrollados mejor en otros lugares, como el libro sobre Kafka y *Mil mesetas*– plantea que la función política del teatro es la de señalar, trazar, seguir, una fuga o una *salida* con respecto a lo mayoritario o a la situación de poder.²³ Y en ello resuena el concepto de *literatura menor*: aquella que, según Deleuze y Guattari, logra producir “enunciados nuevos” en función de “una comunidad nacional, política y social, «incluso si las condiciones objetivas de esta comunidad no están todavía dadas, por el momento, fuera de la enunciación literaria»”.²⁴ Para los autores, la literatura menor se vuelve una

²⁰ S 120. Trad. cast.: 96.

²¹ Cf. S 124. Trad. cast.: 98.

²² S 125. Trad. cast.: 98.

²³ “[L]legado a este punto, todo se da vuelta. Ya que si la mayoría remite a un modelo de poder histórico o estructural, o ambos a la vez, tenemos que decir también que «todo el mundo» es minoritario, potencialmente minoritario, en la medida en que se desvíe de este modelo. Ahora bien, ¿la variación continua no sería precisamente esto, esta amplitud que no cesa de desbordar, por exceso o por falta, el umbral representativo del patrón mayoritario? ¿La variación continua no sería el devenir minoritario de todo el mundo, por oposición al hecho mayoritario de Ninguno? Entonces, ¿el teatro no encontraría una función suficientemente modesta, y sin embargo eficaz? Esta función anti-representativa sería trazar, constituir de alguna manera una figura de la conciencia minoritaria, como potencialidad de cada uno. Convertir en presente y actual una potencialidad, es algo completamente diferente a representar un conflicto” (S 124-125. Trad. cast.: 98).

²⁴ K 149. Trad. cast.: 120-121 (énfasis agregado).

“máquina colectiva de expresión” que “tiene con la lengua una relación de desterritorialización múltiple”.²⁵ Ese juego que se da entre los procesos correlativos de territorialización, desterritorialización y reterritorialización de la lengua le permitirán a estas literaturas menores producir su propia jerga, y hablar desde su propio punto de subdesarrollo.²⁶

“El arte y la filosofía no pueden crear un nuevo pueblo sino tan solo *llamarlo*”, dice nuestra cita 4 del eje 1. Veremos a continuación un ejemplo de este concepto que encuentro en la obra *Terrenal. Pequeño misterio ácrata* de Kartún, estrenada a fines del 2014 y que contó con nueve temporadas.²⁷ La obra presenta una reescritura del mito bíblico de Caín y Abel:²⁸ “[h]ermanos humanos monos a las manos”,²⁹ abandonados por el Dios “Tatita”³⁰ hasta su regreso ese triste domingo, en un miserable terrenito baldío partido en dos, al que nunca podrán volver *tierra común*.

²⁵ K 34. Trad. cast.: 32.

²⁶ Cf. K 33. Trad. cast.: 31.

²⁷ El elenco de la obra fue variando a lo largo de los años. En sus últimas presentaciones lo integraron Claudio Da Passano (Tatita), Tony Lestingi (Abel), y Claudio Martínez Bel (Caín). Da Passano falleció en enero del 2023.

²⁸ El siguiente fragmento de Flavio Josefo, incluido como apoyo teórico en el programa de la obra, resume su argumento: “[e]llos (Adán y Eva) tuvieron dos hijos varones. El mayor se llamaba Caín, nombre que traducido significa *posesión*, y el pequeño Abel, que significa *nada* [...]. Mientras Abel, el más joven, procuraba ser justo y se dedicaba a la vida pastoril, Caín pensaba únicamente en la riqueza y por eso fue el primero que tuvo la ocurrencia de arar la tierra [...]. Tras acordar ellos hacer de lo suyo una ofrenda a Dios, éste se complació más con los frutos espontáneos y naturales y no por los producidos por la fuerza y por la argucia de personas avaras. De ahí que Caín irritado por haber preferido Dios a Abel, mató a su hermano [...]. Y tras recorrer muchas regiones Caín en unión con su mujer tomó posesión de Naid, y allí construyó su vivienda, en la que nacieron sus hijos [...]. Acrecentaba su patrimonio con abundancia de riquezas fruto de la rapiña y de la violencia y merced a su invención de las medidas y las pesas cambió la moderación con la que antes vivían los hombres, convirtiendo su vida, que era pura y generosa por el desconocimiento de estas novedades, en siniestra. Fue el primero en poner lindes a las tierras. Y en fundar una ciudad y en fortificarla con murallas para proteger aquel patrimonio, obligando a los suyos a vivir todos ellos encerrados allí”.

²⁹ Kartún, M., *Terrenal. Pequeño misterio ácrata*, Buenos Aires, Atuel, 2014, p. 50. Este es el último parlamento de la obra, en voz de Tatita.

³⁰ *Tata* es una forma de llamar al padre en las zonas rurales del interior del país. Pero en la entrevista incluida en la edición de la obra, Kartún dice que prefiere imaginar a Tatita como un abuelo de los otros personajes (cf. Kartún, M., *Terrenal...*, op. cit., p. 80).

En lo que sigue mi intención es relevar los elementos de la obra que encuentro interesantes en el marco de las concepciones estéticas deleuzianas a las que me referí muy brevemente. Estos son: la articulación de lo individual y lo social –que aquí se da en torno a la conflictividad social y política nacional argentina a lo largo de su historia–, los cambios en el sentido de la *tierra* a lo largo de la obra, y el proceso de enrarecimiento y variación sobre la lengua a partir de conjugarla con materiales heterogéneos –el humor y la risa como claves principales del encadenamiento dramático, que incorpora expresiones provenientes del saber popular, la literatura gauchesca, el léxico ligado a la Antigüedad, referencias religiosas, la referencia a teorías económicas y al discurso discriminatorio utilizado por un sector de la sociedad.³¹ Gran parte de la construcción de sentido de la obra se juega en cómo estos personajes hablan, en su manejo de la palabra: “resultado del lenguaje bíblico original y el territorio conurbano de los ‘50 o los ‘60 donde imaginaba ubicarlos”,³² dice Kartún. Así, se crea una lengua de múltiples capas desde la cual Kartún logra interpelar a nuestro presente. Para desgranar estos elementos, tomo como guía el título de la obra.

1. Terrenal...

Lo *terrenal* es el devenir de la *tierra* a lo largo del enfrentamiento insuperable entre hermanos: 20 años a la espera del retorno de Tatita los encuentra discutiendo ese domingo sombrío en el que tiene lugar la acción. Día franco de Caín que coincide con el del natalicio que Abel espera –y es por eso que llega–, para recoger el fruto de la tierra: el escarabajo negro torito o Isoca, al que vende como carnada viva en la banquina de asfalto que va hacia el Tigris (o al Tigre, lugar de la pesca). En ese tiempo, Caín construyó para sí mismo un Dios, su liturgia y su

³¹ Caín llama a Abel ‘negroide’, ‘vago’, ‘grasa’, ‘descamisadito’, ‘marginaloide’ y lo asocia con la “plaga” de isocas o escarabajos toritos.

³² Kartún, M., “Entrevista por Jorge Dubatti” en *Terrenal...*, op. cit., p. 72.

ley, a la imagen de sus propias miserias.³³ Un dios al cual someterse, atribuyéndole las exigencias que se autoimpone. Abel, por su parte, ya no lo espera.³⁴ Para uno, “en la naturaleza está la riqueza”, por eso vive de lo que pesca y recoge; el otro, productor morronero, “la tiene cortita”:³⁵ ha domesticado al morrón, lo mide, pesa y divide, clasifica y tasa.³⁶ Conserva “[s]olo morrón Excélsior. De siete para abajo exterminio. Pureza de raza morrona. Punto diez es la perfección absoluta pero a ese no llego ni llegaré. La perfección no es humana, me humillo de rodilla, me persigno y me resigno”³⁷ –remisión al genocidio que se repite en el juego entre el morrón y lo marrón, en los chistes de Tatita a Caín.

Esta pequeña situación supuestamente “individual”, de rivalidades ganaderas y enfrentamiento familiar, se ve emplazada con un mito acerca del origen del capitalismo, por lo que resulta metonímica respecto de los conflictos de nuestra historia nacional; pero no como un mero telón de fondo de la acción ni como su representación. Creo que Deleuze diría que *todo en esa situación es político*,³⁸ porque en ella se trasluce una confrontación entre dos maneras de vivir que existen bajo el dominio del capitalismo: el terrateniente y el vagabundo, el propietario individualista y el espíritu libre, “el trabajo” y la mera ocupación,³⁹ el

³³ Algo semejante a lo que Deleuze señala respecto de Adán, comentando a Spinoza: quien por no comprender las leyes de composición de la naturaleza se somete a ellas como si fueran prohibiciones morales (Cf. SPP 33-34. Trad. cast.: 32-33).

³⁴ “Una eternidad que ni postal llega y usted sigue aguardando”, le reprocha a Caín (Kartún, M., *Terrenal...*, op. cit., p. 13).

³⁵ *Ibid*, p. 11.

³⁶ *Ibid*, p. 25.

³⁷ *Ibid*, p. 26.

³⁸ Este es uno de los rasgos de la literatura menor: “[l]as tres características de la literatura menor son la desterritorialización de la lengua, la articulación de lo individual en lo inmediato político, el dispositivo colectivo de enunciación. Lo que equivale a decir que ‘menor’ no califica ya a ciertas literaturas, sino las condiciones revolucionarias de cualquier literatura en el seno de la llamada mayor (o establecida) [...]. Escribir como un perro que escarba su hoyo, una rata que hace su madriguera. Para eso: encontrar su propio punto de subdesarrollo, su propia jerga, su propio tercer mundo, su propio desierto” (K 33. Trad. cast.: 31).

³⁹ Cf. Kartún, M., *Terrenal...*, op. cit., p. 15. “Vez por semana faena sus isocas, el muy negroide”, acusa Caín a Abel (p. 16), haciendo la vista gorda respecto de sus propias trampas –porque tal como dice “el que parte y reparte... Picardía...” (p. 26).

que guarda y el que comparte (“Isoca y morrón. Qué dúo p’al balneario. El dúo agrícola ganadero”⁴⁰ se lamentará Tatita). La libertad y el libertinaje,⁴¹ el negocio y el ocio, el mundano y el inmundo, la derecha y la torcida, la queja y la protesta (en palabras de Caín, desmarcándose de “su sombra” en su monólogo a mitad de la obra).⁴²

La aparición en escena del “chumbo” de Caín⁴³ marca una escalada de la violencia entre ambos que desencadena el retorno de Tatita. Cualquier reminiscencia a Godot queda suspendida con esta sorprendente llegada. Así descubrimos que ese día vencía el plazo de la ley de usucapión. Esto revela lo irrisorio de los esfuerzos de Caín para proteger “su propiedad”. Siempre fueron ocupas, los dos, por lo que quedan en pie de igualdad. La tierra repartida deviene *ocupada*, aunque legítima por fin. Pero esta solución no satisface el exaltado sentido del deber de Caín. Y a ello se suma que Tatita elige “la ofrenda grasa”⁴⁴ de Abel por encima de la suya: no los morrones frescos, sino una invitación a la fiesta “en el recreo”, donde Abel es muy querido, y donde se comparte el fogón, la bebida y el baile.

Ya sabemos cómo sigue la historia: la tierra será “engordada”⁴⁵ dos veces. La primera, por la masacre de los escarabajos toritos, fumigados por Caín mientras los demás no están (Caín llama a esto *Guerra santa, guerra gaucha*).⁴⁶ Y la segunda, por la sangre de su hermano Abel, cuando éste lo descubre.⁴⁷ Lo que se presenta no es una dialéc-

⁴⁰ *Ibid*, p. 27.

⁴¹ Cf. *ibid*, p. 30.

⁴² Cf. *ibid*, p. 33.

⁴³ “[L]a propiedad en armas construyendo la paz. La nación...” (*Ibid*, p. 20).

⁴⁴ *Ibid*, p. 31.

⁴⁵ Cf. *ibid*, p. 45.

⁴⁶ “Caín: Multitud de toritos negros brotando de lo hondo. Invasión de oscuro cascarudo [...]. A invadir llegan... A ocupar lo que es nuestro. A combatir el capital. A plagar. A chupar y procrearse... A comer de arriba llegan los oscuros [...]. ¿Nosotros la producción y ellos la reproducción? [...]. Hordas negras en cada rincón terrenal. ¡Sacra ley te sale al cruce tinto hijo de puta! Mi cruzada. La cruzada Caín. La guerra gaucha. La guerra sana. La guerra santa...” (*Ibid*, p. 34).

⁴⁷ “Sangra como loca, pobre sombra mía”, dice Caín al matarlo. “Y la tierra se le toma la sangre a tragos. Llovió recién y ya tiene sed de nuevo” (*Ibid*, p. 40).

tica –reminiscente a la hegeliana, entre el amo y el esclavo–, sino más bien su imposibilidad: *muerte o fracaso de la dialéctica*, materializada por el genocidio.

Caín: ¿Siempre mirando y nos dejó pelear tantos años?

Tatita: Y quién te dijo que pelear estaba mal, idiota... Pelear es ser par. El bofetón es vida. Sin choque no hay chispa. Nada se mueve sin riña.

Caín: (Reprocha) ¿Violencia, Tatita?

Tatita: No, Dialéctica, infeliz. La miseria no es pelear. Miseria es matar al par. El uno crece de a dos. El dos peleando es armonía. Es vuelo. El uno sólo, crece monstruo. Pájaro de un ala sola. Como vos. Te amputaste un ala. Juntos podían ser ángel y mírate, terminaste gallina bataraza. El uno es la tragedia, Caín...⁴⁸

Lo que subsiste será la confrontación asimétrica entre los dos modelos: el nómada y el sedentario. Y la tierra será la del *destierro*, donde Caín estará condenado a andar sin descanso, creando patrimonio, juntando “capitalito”,⁴⁹ “sumando, restando, dividiendo y multiplicando al pedo”,⁵⁰ todo con tal de no pensar.⁵¹

2. Pequeño misterio...

El “*misterio*” es un género literario medieval que representaba pequeñas escenas bíblicas, aquí parodiado, porque Kartún pone en cuestión el sistema de valores del capitalismo que Caín disfraza bajo el manto de culto religioso (el individualismo, la meritocracia... valores tan vacíos y amargos como el morrón).⁵² La parodia aparece en las

⁴⁸ *Ibid*, p. 42.

⁴⁹ *Ibid*, p. 46.

⁵⁰ *Ibid*, p. 45.

⁵¹ *Cf. ibid*, p. 46.

⁵² *Cf. ibid*, pp. 44-45. “Caín: ¿Ganarás el pan con el sudor de tu frente tampoco?! Está en una zamba suya. ¿O no es suya?

Tatita: ¡La música! Yo solo escribo las músicas, pelele. Notas para hacer bailar. ¡Pulsos! ¡Latidos! ¿Para qué mierda sirve la letra? Para distraer del baile. Para ensuciar las notas con acentos mal puestos. Yo música pura. La música del universo. Yo concierto. Las letras

burlas de Tatita hacia Caín –pues niega reconocerse en ese culto–, y en la construcción clownesca de la corporalidad y gestualidad de los actores (una estética cercana al varieté y al grotesco criollo). Toda la puesta en escena se sostiene sobre el humor. Con relación al texto bíblico, Kartun describe su trabajo como una eiségesis:

una actividad menos conocida sobre la Biblia [...]. A diferencia de la exégesis, que extrae el significado de un texto dado de acuerdo a la necesidad de la iglesia, la eiségesis inserta en un texto dado las interpretaciones personales. Eso hice con este mito, mi propio –spinozista y marxista– laburo de eiségeta.⁵³

Hacia el final de la obra, Kartún recurre al tópico del *Theatrum mundi*, para reflexionar –también desde el humor–, acerca de la diferencia entre el teatro popular y el comercial.

3. Ácrata.

Finalmente, *ácrata* es “el Abel”, pulsión anárquica que insiste y resiste. Porque el final de la obra contiene un giro inesperado. Caín encarna en sí mismo su propia condena: la errancia y la acumulación. Es condenado a construir ciudades y difundir sus negocios y trampas entre “los suyos”. “Fundarás bienes raíces pero vivirás desarraigado”.⁵⁴ Tatita le explica estos castigos, pero Caín no los comprende como tales.⁵⁵

las encajan los monos. Se trata de entender, pero los monos ¡Explicar! ¡El libro! ¡La palabra! Cosas de ustedes... Andá reclamale a los monos [...]. Los pongo a girar al pericón y me lo paran para decir relaciones, la música es el contenido, cuándo van a entender. ¿Qué es la letra?: el plato... La masa de la empanada. Un morrón, que si no lo rellenas de algo es vacío envasado. Pura cáscara de la nada” (pp. 44-45).

⁵³ *Ibid*, p. 71.

⁵⁴ *Ibid*, p. 46.

⁵⁵ “Tatita: Amarás más a los inmuebles que a los hombres. Y llevarás dentro el peor de los castigos que alguien puede llevar. Pero el peor de todos: no querrás que te vaya mejor. Querrás que a los otros les vaya peor.

Tiempo

Caín: Entonces... ¿Condena no?

Tatita: Tenés menos sangre que rodilla de canario. Hasta en esto sos insaciable... Sos tu condena Caín. ¿Eso tampoco lo entendés? Sos el fruto de lo que plantaste. Sos tu propio morrón. Enorme, vacío y amargo. Que cuanto más enorme, adentro más vacío. Hace veinte años que te venís condenando solo. ¿Odiabas la sombra?: ahí quedaste a la intemperie:

También recibe el casco de un cuerno como insignia. “La guampa es por cornudo”⁵⁶ aclara Tatita al público, cuando el otro ya se fue. Y es que antes de su partida, Tatita le ha entregado a la Señorita Maestra, la mujer de sus secretos sueños húmedos. La trampa es que durante el festejo, ella se entregó a su hermano “como damasco lleno de miel [dice Tatita]. Ahí te la llevas cargada. Amarás el envase pero nunca le sabrás el contenido [...]. En la estirpe Caín siempre viajará de polizón la estirpe Abel”.⁵⁷

Creo que así la obra logra dar lugar a una conciencia minoritaria de la potencialidad de ese *otro devenir* que está siempre ahí –tal como Deleuze sostenía con respecto a Carmelo Bene. La misma queda in-seminada en esa revelación final, pues ésta da lugar a la emisión de un afecto: una esperanza, por más de que sea una esperanza amarga. Una esperanza que quizás, no obstante, pueda traer consigo fragmentos de esa nueva tierra en función de la cual Deleuze planteaba que el arte piensa y crea. Fragmentos de un futuro diferente para el pensamiento. El linaje capitalista de Caín siempre estará contaminado por el nomadismo de Abel, y la tensión asimétrica entre ambos nunca va a desaparecer.

más pálido que mimo indispuesto. Blanco y al sol. Ahora la sombra la llevas dentro.

Tiempo

Caín: Todo inmanente... todo inmanente... ¿Y una reprimenda fuerte, Tatita, para no hacerlo más...?” (*Ibid.*, p. 47).

⁵⁶ *Ibid.*, p. 49.

⁵⁷ *Ibidem.*

Bibliografía

- Branzoni, S., “La potencia terrible del teatro: una prodigiosa gravitación en la filosofía deleuziana” en Heffesse, S., Pachilla, P., y Schoenle, A. (eds.), *Lo que fuerza a pensar. Deleuze: Ontología práctica I*, Buenos Aires, RAGIF ediciones, 2019, pp. 263-271.
- Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, trad. M. S. Delpy y H. Beccacece, Buenos Aires, Amorrortu, 2009.
- , *L'Abécédaire*, avec Gilles Deleuze y Claire Parnet, dirección de Pierre-André Boutang, 1998.
- , “L'épousé” en Beckett, S., *Quad et autres pièces pour la télévision*, Paris, Minuit, 1992.
- , “¿Qué es el acto de creación?” en *Dos regímenes de locos*, trad. J. L. Pardo, Madrid, Pre-Textos, 2008.
- , *Spinoza. Filosofía práctica*, trad. A. Escohotado, Buenos Aires, Tusquets, 2006.
- , “Un manifiesto de menos” en Bene, C. y Deleuze, G., *Superposiciones*, trad. J. Algasi, Buenos Aires, Ediciones artes del sur, 2003.
- Deleuze, G., y Guattari, F., *El anti-Edipo*, trad. F. Monge, Buenos Aires, Paidós, 2010.
- , *Kafka. Por una literatura menor*, trad. J. Aguilar Mora, México D.F., Ediciones ERA, 1978.

Dubatti, J., "Filosofía del teatro en Argentina. Fundamentos y corolarios" en *Artes La Revista* [En línea], Vol. 11, N° 18, 2015, pp. 9-33. URL: <https://revistas.udea.edu.co/index.php/artesudea/article/view/24320>.

---, *Introducción a los estudios teatrales*, México D.F., Libros de Godot, 2011.

Kartun, M., "Sobre la inevitable extinción del teatro" y "El cuentito", en *Escritos 1975-2005*, Buenos Aires, Colihue, 2006.

---, *Terrenal. Pequeño misterio ácrata*, Buenos Aires, Atuel, 2014.

Oulego, D., "Terrenal de Mauricio Kartún: una reescritura política, circense y metateatral del mito de Caín y Abel" en *telónfondo. Revista de Teoría y Crítica Teatral*, N° 22, 2015, pp. 103-111.

Pellejero, E., "Deleuze y el teatro de la filosofía. Dramatización, minorización y perspectivismo" en *Devenires*, año VI, N° 12, 2005, pp. 20-68.

Fabulaciones de la crueldad y la derrota. pequeño misterio ácrata": Deleuze y la invención de un pueblo en la literatura gauchesca y en el *Juan Moreira* de Leonardo Favio Esteban Cobasky (UBA)

¿Defiende a los hombres que están en desgracia? ¿Usted se los quita a las justicias y trabaja para devolver la libertad a los que tienen una desgracia en la vida?

Eduardo Gutiérrez, *Juan Moreira*.

En lo que se refiere a nosotros, pienso que nuestra historia sería otra, y sería mejor, si hubiéramos elegido, a partir de este siglo, el Facundo y no el Martín Fierro

Jorge Luis Borges

En sus libros sobre cine, Deleuze hace una caracterización del *cine político* en donde la noción de pueblo ocupa un lugar central. El nombre de "pueblo", sin embargo, es usado por Deleuze con una ambigüedad explícita, ya que si bien refiere a sus caracterizaciones clásicas (pueblo nación, oprimido, revolucionario), también señala el desplazamiento de este concepto: pueblo será también aquello que falta, el nombre preciso de "lo que no está".¹ Dirá Deleuze que esta es "la primera gran diferencia entre el cine clásico y el cine moderno. En el cine clásico el pueblo está ahí, aún oprimido, engañado, sojuzgado, aún ciego o inconsciente".² El cine moderno, sin embargo, se asienta sobre una base opuesta: "el pueblo ya no existe, o

¹ IT 281. Trad. cast.: 286.

² *Ibidem*.

no existe todavía... «el pueblo falta».³ Esta diferencia entre los dos tipos de cines indica –a su vez– un efecto de perspectiva tanto cinematográfico como global. Dirá Deleuze que incluso en el cine clásico occidental el pueblo ya faltaba:

pero eran muy escasos los autores que [lo] descubrían, porque estaba oculta bajo los mecanismos de poder y los sistemas de mayoría. En cambio [esta verdad] estallaba en el Tercer Mundo, donde las naciones oprimidas, explotadas, permanecían en estado de perpetuas minorías, con su identidad colectiva en crisis.⁴

Que el pueblo sea algo que falte no es efecto de un modo de acercamiento del cine a la política, sino que ese faltar ya siempre es la marca ontológica de la idea y de la realidad misma del pueblo. Un pueblo presente, diríamos, no sería nunca agente ni medio para fenómenos políticos ni revolucionarios. Lo que está en discusión no es la caracterización de un tipo de cine, sino cuestiones ontológicas que Deleuze llamará “inmediatamente políticas”.⁵ También en la Argentina –en nuestra historia intelectual y política, pero también en nuestras tradiciones populares– la pregunta por la inacabada y fallida constitución del pueblo nacional ha persistido abierta desde 1810 hasta el presente. En lo que sigue intentaremos interrogar y cruzar algunos aspectos de estas dos reflexiones sobre la falta de un pueblo. Indagaremos el lugar del pueblo en la tradición estético-literaria de la *gauchesca*, para enfocarnos después en una de sus últimas expresiones, la película *Juan Moreira* (Leonardo Favio, 1973).

Mayorías, minorías y devenires

Deleuze distingue dos conceptos: mayorías y minorías.⁶ Ninguno de ellos indica una cierta cantidad relativa sino la distribución de posiciones respecto de una situación de poder. Mayoría implica una situación de dominación. Minoría, una de ser dominado. Ambos son estados y conjuntos de un sistema y sus subsistemas.⁷

Hay que distinguir: lo mayoritario como sistema homogéneo y consistente, las minorías como subsistemas, y lo minoritario como devenir potencial y creado, creativo. El problema nunca es adquirir mayoría [...]. No hay devenir mayoritario, mayoría nunca se deviene. El devenir es siempre minoritario. [...]. Las minorías son estados [...]; pero también deben ser considerados como gérmenes, cristales de devenir, que solo son válidos si desencadenan movimientos incontrolados y desterritorializaciones [...] de la mayoría [...]. Utilizando muchos elementos de minoría, contactándolos, conjugándolos, se inventa un devenir específico, autónomo, imprevisto.⁸

El corte ontológico no es aquel que divide mayorías de minorías; sino el que las separa de sus devenires. Toda potencia y toda creación –incluso la de un pueblo– quedan del segundo lado: “todos los devenires son moleculares”,⁹ dirá Deleuze. Por eso creemos que la noción de pueblo que falta no señala una carencia, sino una potencia. Porque pueblo, más que a un estado, refiere a la potencia de devenir-pueblo, a “la invención de un pueblo”,¹⁰ que arrastraría a las heterogéneas minorías del Tercer Mundo a, incluso, un devenir-revolucionario. Que el pueblo falte no sería una característica de la periferia global –el pueblo falta siempre en todos lados–,¹¹ sino una marca de su cine y de su tarea: “contribuir a la creación de un pueblo”.¹² Según Deleuze esta

³ IT 282. Trad. cast.: 287.

⁴ *Ibidem*.

⁵ K 30. Trad. cast.: 29.

⁶ Cf. MP 356. Trad. cast.: 291.

⁷ MP 134. Trad. cast.: 108.

⁸ *Ibidem*.

⁹ MP 337. Trad. cast.: 277.

¹⁰ IT 283. Trad. cast.: 288.

¹¹ Cf. IT 281. Trad. cast.: 286.

¹² IT 283. Trad. cast.: 288.

suerte de privilegio del cine político del Tercer Mundo consistiría en que conserva una potencia, “como germen o como cristal”,¹³ de nuevos devenires con los que contribuir a las luchas populares.¹⁴ Potencia que sus hermanos mayores del Primer Mundo ya han perdido.¹⁵

El género gauchesco

La literatura gauchesca –ya desde sus inicios en 1811– fue un género literario, y no expresión directa de una minoría rural.¹⁶ Con las guerras de independencia no solo se visibilizó la existencia de la población gaucha, como tropa, sino que la inscripción de su voz en la literatura se volvió emblema patriótico. Josefina Ludmer, en un ensayo clásico, afirma la radical indefinición entre estas dos génesis del gaucho: tanto la del uso de su cuerpo –como soldado en las guerras de independencias y como mano de obra rural–, como la del uso de su voz para la constitución de una literatura patria.¹⁷ Como si la escritura de la voz del gaucho redefiniera esa otra escritura que se ejerce sobre los cuerpos: la ley civil –que define al gaucho como delincuente– y la ley militar –que lo define como patriota.

La gauchesca fue, inicialmente, una escritura realizada por clases cultas del habla en primera persona y de la experiencia vital de una clase plebeya. Es, a la vez, voz popular y voz letrada. Ludmer dirá que, más que ser una contradicción:

la revolución literaria de Hidalgo necesita de un movimiento doble. Por el lado de abajo necesita un ascenso de las voces no escritas nunca. Es un ascenso de cantos, consignas, coros, guitarras, gritos, vivas y mueras: las voces del pueblo en la revolución y en los ejércitos. El volumen asciende hasta tal punto que el sonido abre la puerta y ocupa el espacio entero [...]. Por el lado de arriba

¹³ MP 134. Trad. cast.: 108.

¹⁴ IT 283. Trad. cast.: 288.

¹⁵ Cf. IT 282. Trad. cast.: 287.

¹⁶ Cf. Adamovsky, E., *El gaucho indómito*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2019, p. 19.

¹⁷ Cf. Ludmer, J., *El género gauchesco. Un tratado sobre la patria*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2019, p. 39.

necesita un descenso de la palabra escrita que viene de otras palabras escritas en otras lenguas [...] y se sitúa exactamente en el mismo espacio y en el mismo límite que han ocupado las voces no escritas: son los universales de la patria, los universales puestos en el espacio entero de la patria. Son igualdad, libertad, independencia [...], palabras escritas en otras lenguas y traducidas, y que por la revolución bajan y se tocan con las voces que vienen de abajo.¹⁸

Deleuze utiliza repetidamente la figura de “un fondo [indeterminado] que sube a la superficie sin dejar de ser fondo”¹⁹ para caracterizar al movimiento inseparable que acompaña al proceso de individuación de una Idea.²⁰

Cuando la determinación se ejerce no se contenta con otorgar una forma [...] a las materias. Algo del fondo sube a la superficie, sube allí sin tomar forma, más bien se insinúa entre las formas [...]. Este fondo, en tanto ahora está en la superficie se llama lo profundo, lo sin fondo. [...]. Todas las formas se descomponen en él, todos los rostros mueren [...]: [es] el monstruo. (Una determinación que no se opone a lo indeterminado, y que no lo limita).²¹

Si releemos desde estas nociones los dos movimientos que usa Ludmer para describir al género –ascenso de las voces no escritas y descenso de la palabra escrita– podemos sospechar que no son movimientos simétricos, ni menos aún una síntesis equilibrada entre oralidad y escritura, entre plebe y élite, que fundaría la unidad de la nación. La gauchesca, desde esta perspectiva, más que género literario, es la Idea de un pueblo donde la voz oral, plebeya, indeterminada, subsiste como elemento desestabilizador –y creativo– de lo nacional en la voz estilizada que la enuncia.

¹⁸ *Ibid.*, p. 64.

¹⁹ DR 44. Trad. cast.: 61.

²⁰ DR 197. Trad. cast.: 233.

²¹ DR 352. Trad. cast.: 406.

El mito gaucho y la creación de un pueblo

La pregnancia del género gauchesco no hizo más que crecer desde fines del siglo XIX hasta avanzado el XX, transformándose en un verdadero emblema de la nación. Desde un genuino “criollismo popular”,²² la figura del gaucho narrada por la tradición gauchesca devino un personaje masivo y plebeyo con el que se identificaban las clases bajas.²³ Al mismo tiempo las clases dominantes y las élites intelectuales adoptaron al gaucho como emblema del habitante original del territorio y de la literatura nacional. Si en un comienzo –con la generación del '37 o con el *Facundo*– se lo hacía con una valoración negativa, como la barbarie que debía ser erradicada, ya cerca del Centenario, esta valoración empezó a cambiar. El Estado comenzó a fomentar políticas culturales que inculcasen sentimientos patrióticos a las clases populares e inmigrantes. E intelectuales como Ricardo Rojas, Manuel Gálvez o Leopoldo Lugones adoptaron un nacionalismo cultural que recuperó o inventó tradiciones patrias.²⁴ El punto culminante de este movimiento fueron, quizá, las conferencias sobre el *Martín Fierro* que Lugones dictó en el teatro Odeón en 1913 (editadas pocos años después con el título de *El payador*), donde se estableció, de manera definitiva que el poema de Hernández sería el gran poema épico de la Nación.²⁵

Como señala Ezequiel Adamovsky en *El gaucho indómito*,²⁶ esta adopción estuvo colmada de contradicciones. El *Martín Fierro*, o *Juan Moreira* lejos están de funcionar como modelo para un culto nacional oficial. No solo sus referencias a la Nación o lo nacional son escasas y negativas,²⁷ sino que el Estado y “la Ley aparecen como un aparato de opresión a los pobres”.²⁸ En ellos, los términos “gaucho” y “pobre” devienen intercambiables. Incluso canonizada por las élites, la

gauchesca no deja de representar lo popular en su aspecto más plebeyo y marginado. Y al Estado, la Ley, y las clases dominantes como agentes de opresión.

Por otro lado, desde el siglo XIX hasta muy avanzado el XX, un verdadero “criollismo”²⁹ –en tanto práctica cultural popular– hizo de la gauchesca un fenómeno de masas que se desarrolló por carriles independientes de los de la cultura oficial; y que se expandió, más allá de los ámbitos rurales, hacia las ciudades, los obreros y los inmigrantes. Todos encontraron en la figura del gaucho y en la ética gauchesca un modelo de integración y hospitalidad, pero uno que destacaba y denunciaba las condiciones de pobreza y opresión de las clases bajas. Y, en las figuras del matrero y del perseguido, un verdadero emblema de rebeldía contra las desigualdades e injusticias del orden social.

Al comenzar el siglo XX, no solo el Estado y las élites intentaban “nacionalizar” las masas –es decir, crear un pueblo-nación– mediante la invención de una identidad cuyo arquetipo era el gaucho,³⁰ sino que al mismo tiempo, el criollismo manifestaba su potencia para “articular los diversos segmentos que conformaban las heterogéneas clases populares”.³¹ Es decir, producía también un pueblo donde antes no existía. Pero, en este segundo caso –dirá Adamovsky– el término “pueblo” señalaba “un sujeto político que solo llega a imaginarse como un todo unificado a partir de su común oposición a las élites”.³²

Está ampliamente documentada la cercanía que existió entre el primer peronismo y el criollismo gauchesco, tanto desde la dirigencia como desde las bases del movimiento.³³ Desde sus inicios identificó su misión con la del gaucho de Hernández como reivindicación estatal de las clases marginadas, por ejemplo, cuando Perón afirma, en 1944:

²² Cf. Adamovsky, E., *op. cit.*, pp. 35 y 65.

²³ *Ibid.*, p. 81.

²⁴ Cf. *ibid.*, p. 60.

²⁵ Cf. Altamirano, C. y Sarlo, B., *Ensayos Argentinos*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2016, p. 181.

²⁶ Cf. Adamovsky, E., *op. cit.*, p. 192.

²⁷ Cf. *ibid.*, p. 69.

²⁸ *Ibid.*, p. 71.

²⁹ Cf. *ibid.*, p. 81.

³⁰ *Ibid.*, p. 60.

³¹ *Ibid.*, p. 85.

³² *Ibidem.*

³³ Cf. Ruiz Díaz, E. (ed.) *Antología gauchiperonista (1945-1975)*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2021.

“[n]osotros, profundamente criollos, no tenemos otra aspiración que la del *Martín Fierro*: trabajar por el bien del pueblo”.³⁴ O cuando Carlos Astrada llama “hijos de Martín Fierro”³⁵ a las clases populares del 17 de octubre. Sin embargo, después del '55, esta significación del gaucho se trasladó “por fuera de la estructura centralizada del Estado”,³⁶ resaltando temáticas como la persecución y el exilio, y su condición de rebelde antisistema.³⁷ Si John W. Cook puede escribir en 1964 que el actor político del '45 era “el gaucho de carne y hueso transformado en cabecita negra, obrero, que buscaba conducción sindical, orientación para sus luchas, conquistas políticas, líderes”,³⁸ es porque la figura del gaucho, en un auténtico devenir revolucionario, se había transformado en un actor central de las luchas políticas de la época.

La gauchesca como límite de la literatura menor

La gauchesca no solo es campo de batalla intelectual entre ciertos universales traducidos de la patria,³⁹ sino un dispositivo literario directamente colectivo e inmediatamente político, en el sentido que Deleuze da a estos términos. Deleuze definirá la literatura menor por tres características: en primer lugar, “no es la literatura de un idioma menor, sino la literatura que una minoría hace dentro de una lengua mayor”, en la que “el idioma se ve afectado por un fuerte coeficiente de desterritorialización”.⁴⁰ En segundo lugar, en las literaturas menores todo es inmediatamente político, ya que “su espacio reducido hace que cada problema individual se conecte de inmediato con la política”.⁴¹

³⁴ Perón, J. D., *Obras completas*, Vol. VI, Buenos Aires, Fundación Pro Universidad de la Producción y el Trabajo, 1997, p. 419.

³⁵ Astrada, C., *El mito gaucho. Martín Fierro y el hombre argentino*. Buenos Aires, Cruz del sur, 1948, p. 118.

³⁶ Ruiz Díaz, *op. cit.*, p. 45.

³⁷ *Cf. ibídem.*

³⁸ Cook, J. W., *Apuntes para la militancia*, en *Obras completas*, tomo V, Buenos Aires, Colihue, 2014, p. 301.

³⁹ *Cf. Ludmer, J., op. cit.*, p. 39.

⁴⁰ K 29. Trad. cast. 28.

⁴¹ K 30. Trad. cast.: 29.

En tercer lugar, en ellas “todo es colectivo”,⁴² ya que no hay en ella espacio para maestros individuales,⁴³ sino solo producción colectiva. Como “la conciencia colectiva o nacional [dice Deleuze] se encuentra a menudo inactiva en la vida pública, sucede que la literatura es la encargada [...] de esta función de enunciación colectiva e incluso revolucionaria: es la literatura la que produce una solidaridad activa, a pesar del escepticismo [...]. [L]a literatura es cosa del pueblo”,⁴⁴ es “una enunciación colectiva que rebasa la historia literaria y preserva los derechos de un pueblo futuro”,⁴⁵

Entendemos que ya es evidente el modo en que el género gauchesco cumple con estas tres características –al menos, en la interpretación que hemos presentado. Y, al mismo tiempo, sospechamos que considerarlo una *literatura menor* lleva este concepto a un cierto límite, que queremos explorar. La gauchesca es tanto literatura mayor y menor, tanto aparato de representación estatal, como enunciación colectiva e inmediatamente política de minorías, tanto voz popular que asciende, como voz universal –extranjera– que desciende. Su singularidad es el estar constituida sobre esta tensión que vuelve inseparables sus polos, pero también el que, en cada uno de ellos, lo que se invente sea, justamente, un pueblo donde no lo había. Deleuze destaca esto, precisamente, de las literaturas menores: no el ser expresión de minorías puras, sino su potencia para catalizar la creación de un pueblo –incluso una nación– donde faltaba, un pueblo futuro quizá, incluso mesiánico.⁴⁶

En su *Kafka*, Deleuze destaca, junto a la desterritorialización a la que una minoría somete una lengua, la autonomía de esa minoría como agente de enunciación. No olvidemos que, para Deleuze, la autonomía es una de las notas del devenir: “el devenir minoritario, como

⁴² K 31. Trad. cast.: 30.

⁴³ *Cf. CC 114. Trad. cast.: 91*

⁴⁴ K 32. Trad. cast.: 30.

⁴⁵ CC 114. Trad. cast.: 91.

⁴⁶ Sobre la cuestión del mesianismo, *cf. ibídem.*, p.68.

figura universal de la conciencia, se llama autonomía”,⁴⁷ dirá. En el género gauchesco, en cambio, es esta función de enunciación la que es des apropiada. La “voz” de la minoría meramente subsiste al ser enunciada por la voz de la mayoría. Que tanto su fuerza desterritorializante sobre la lengua mayor, como su politicidad inmediata se conserven, es signo de su potencia. Pero también una advertencia crítica para no olvidar que las minorías del Tercer Mundo –o todas, quizá– están tan colonizadas que su “voz” plebeya solo se insinúa en la “voz” dominante que la enuncia, volviéndose inseparables. Son literaturas de minorías iletradas y analfabetas. Kafka, el judío-checo-alemán no deja, en este sentido, de ser una figura de centro que cuenta con más recursos que las minorías de la periferia global

¿No hay en Deleuze una cierta romantización de la periferia, que se expresa al invocar esas poblaciones tercermundistas en un perpetuo –puro– estado de minoría?⁴⁸ ¿No olvida Deleuze los efectos de los procesos de colonización, mestizaje y criollización sobre las poblaciones reales? ¿No descarta, acaso, en nombre de la autonomía como figura universal del devenir, a esas invenciones híbridas y fallidas que son los pueblos tercermundistas? No es un problema conceptual: nociones como aquella de que la literatura menor es un fenómeno de desterritorialización de una lengua mayor, o indicaciones como que “el sujeto del devenir siempre es «hombre»”⁴⁹ evidencian, claramente, la relevancia ontológica que Deleuze otorga a la indiferenciación y mezcla entre mayorías y minorías como medio privilegiado del devenir. Pero indica, quizá, una cuestión de sensibilidad,⁵⁰ que se manifiesta en la selección de casos y ejemplos paradigmáticos que Deleuze invoca.

⁴⁷ MP 134. Trad. cast.: 108.

⁴⁸ Cf. IT 282. Trad. cast.: 287.

⁴⁹ MP 357. Trad. cast.: 291.

⁵⁰ Si bien Deleuze no usa el término “sensibilidad”, sí encontramos en su obra la idea de una capacidad variable para captar lo molecular-imperceptible que anuncia y define los acontecimientos políticos, cf. MP 264. Trad. cast.: 220.

Realización y estreno de *Juan Moreira* de Leonardo Favio

Favio decidió realizar *Juan Moreira* cuando, en un festival en Italia, asistió a una proyección de *La hora de los hornos* de Fernando Solanas y Octavio Getino y comprendió la fascinación que producía. “Favio –entonces– renegó o fingió renegar de sus primeras películas, argumentando que en ellas se había olvidado de llegar a la gente. Retratarla, capturar sus tiempos, dijo, no es lo mismo que alcanzarla, conmoverla, sacudirla”.⁵¹ Al abandonar el tono más intimista de su filmografía anterior, Favio tampoco se lanzó a un cine de agitación –como el del Grupo Liberación– que buscara continuarse en la acción política directa. Sino a un cine popular –y masivo–; un cine de emoción: “todo es bueno para lograr la emoción –dirá muchos años después–, el cine no es otra cosa que lograr la emoción [...]. El que termina tu obra es el espectador [...] en cada uno de sus cerebros”.⁵² Creemos que la singularidad de su estilo tiene que ver con esta exigencia: la de potenciar las emociones del espectador respecto a su propia condición colectiva real. Podemos decir, haciendo una analogía con la tesis de Ludmer, que en Favio la emoción es la conmoción que produce en el público la imagen –la voz– plebeya que asciende. De aquí que no solo la politicidad sea explícita y directa en su filmografía, sino también que recurra a mitos y estereotipos populares como potencias de afección.

Juan Moreira fue un bandido rural histórico fallecido en 1874. Su biografía homónima escrita por Eduardo Gutiérrez y publicada como folletín en 1880 fue un éxito editorial e inauguró –junto al *Martín Fierro*– la literatura de masas del siglo XIX.⁵³ Su versión teatral de circo criollo fue representada desde 1886 cientos de veces cada

⁵¹ Peña, F., “Biografía Favio, del niño al mono” en *Revista Film*, Año 1, N° 2, Buenos Aires, Junio-Julio de 1993, p. 6.

⁵² Martel, L., “Un sentimiento”, entrevista a Leonardo Favio, en *Suplemento Radar, Página 12* [En línea], 11 de noviembre de 2012. Consultada 4 de junio de 2022 URL: <https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/radar/9-8367-2012-11-11.html>, s/n.

⁵³ Cf. Adamovsky, E., *op. cit.*, p. 32.

año,⁵⁴ e incluso Favio se inspiró en una de ellas al elegir el tema de su film.⁵⁵ Tuvo tres adaptaciones cinematográficas previas (1909, 1924, 1947).⁵⁶ Cuando Favio –un realizador abiertamente peronista– realizó la suya, no solo era una de las narraciones plebeyas más populares de la Argentina, sino quizá, aquella que mostraba con más crudeza tanto la opresión, como la fuerza del gaucho frente a la autoridad. Su estreno fue el 24 de mayo de 1973, un día antes de la asunción de Héctor Cámpora a la presidencia, y fue un éxito. Las crónicas relatan que el público salía de las funciones cantando la marcha peronista.⁵⁷

Juan Moreira de Leonardo Favio

Favio narra la vida de Juan Moreira como en una larga serie de opresiones, resignaciones, rebeliones y derrotas. Se muestran a través de una serie de planos largos donde una temporalidad de espera reemplaza la narración con largos monólogos reflexivos; y de planos cortos y explosivos donde la acción violenta interrumpe la narración. De alguna manera, esta temporalidad espasmódica y cíclica es la temporalidad propia de la vida popular: un tiempo de derrota y dolor repetido.

Juan Moreira es un film de una oscuridad insondable, de siluetas apenas distinguibles; donde la luz proviene de fuegos demasiado pálidos o es demasiado confusa, desgarrada por la vegetación. Esta oscuridad, como fondo mismo de lo real, es tematizada en el film. Frente al miedo que acecha a Moreira de que la muerte lo alcance de día, la parca –personificada en una anciana– declara: “[s]iempre es de noche, mi hijito. Tan solo un chispazo de chesquero es ese sol al que te querías aferrar. Todo es tan solo una noche inmensa, infinita en el gran todo. Ni sol ni luz, tan solo una ilusión” (*Juan Moreira*, Leonardo Favio, 1973).

⁵⁴ Cf. *ibíd.*, p. 44.

⁵⁵ Cf. Martel, L., *op. cit.*, s/n.

⁵⁶ Guerschuny, H., “Juan Moreira” en Wain, M. (ed.), *La memoria de los ojos*, Buenos Aires, La otra boca, 2014, p. 84.

⁵⁷ *Ibíd.*, p. 86.

Juan Moreira es víctima y efecto de una máquina de captura estatal. Su historia va de víctima a victimario: de trabajador a matrero, de matrero a puntero político y sicario. Moreira es siempre culpable frente a una ley infinita, siempre víctima de un sistema que lo vuelve ejecutor brutal de una violencia ajena. No es defensor del pueblo, sino bandido invencible, prodigiosamente letal. Sin embargo, en profundidad, entre la oscuridad de los planos y las traiciones, Moreira deviene otra cosa, no por semejanza ni con el pueblo ni con la justicia, sino por su fuerza arrasadora que escapa, cada vez, a su recaptura estatal. Moreira arrastra al pueblo que le teme y admira. El Moreira de Favio es un *anomal*, como lo es Moby Dick en Melville.⁵⁸ Quizá por eso su blancura en el último plano, donde –ante la herida final y la inminente muerte en pleno día– la imagen se congela justo antes del fin, cerrando la obra –y abriéndola a su exterioridad– con la imagen eternizada del gesto de lucha y resistencia de Moreira, que se vuelve ícono y se funde al blanco hasta encandilar.

Deleuze, al describir los devenires-animal, define al anomal (“el que no tiene regla”) con relación a una manada, banda o multiplicidad: elemento preferencial, pero sin representarla, sin ser modelo, ni caso excepcional, ni siquiera un semejante. “No es ni individuo ni especie, solo contiene afectos y no implica [...] caracteres específicos o significativos”.⁵⁹ Es “un fenómeno de borde”, dirá Deleuze, el elemento que determina una multiplicidad, sin que podamos saber “si [...] está todavía en la banda, fuera de ella, o en su cambiante frontera”.⁶⁰ Es “un ser de otra naturaleza, que ya no pertenece a la manada, [...] y que representa una potencia de otro orden que actúa eventualmente como amenaza, pero también como cabecilla, *outsider*, etcétera. En cualquier caso, no hay banda sin este fenómeno de borde, o anomal”.⁶¹ La literatura está poblada de ellos, Moby Dick, Josefina, Cthulhu. El anomal opera, análogamente al germen o cristal, como línea –como

⁵⁸ Cf. MP 298. Trad. cast.: 249.

⁵⁹ MP 298. Trad. cast.: 250.

⁶⁰ MP 300. Trad. cast.: 251.

⁶¹ *Ibidem.*

borde— sobre la que se desencadena un proceso de desterritorialización. Lo que narra Favio en su película —la transformación de Moreria de gaucho trabajador a bandido popular— es quizá el proceso que lo lleva de la noche oscura e indiferenciada de la vida plebeya, a la luminosidad enceguecedora del *outsider* que arrastra a su pueblo-banda a un devenir político y rebelde. Su preclara certeza de que este proceso lo arrastrará a él —Moreira— a su desterritorialización máxima —su muerte, diurna—, consolida el tono trágico del film.

El pueblo en *Juan Moreira*

A lo largo del film la vida del pueblo, en tanto vida en común es mostrada a través de tres tipos de representaciones e imágenes, bien diferenciadas. Cuando el pueblo es *populs*⁶² —pueblo estatal que vota o participa de la vida partidaria—, la imagen es nítida y luminosa, con planos y *travellings* detallados que muestran una fiesta popular, una feria o un mitín partidario. Es un pueblo claro, alegre, pobre, clásico. Cuando el pueblo es *plebs*, cuando lo vemos en su vida propia, es pulpería y noche y oscuridad difusa, sin rostro. La intuición cinematográfica de Favio, sin embargo, se manifiesta en toda su intensidad cuando el pueblo es *multitudo*, agitado por sus furias, en el levantamiento popular —con el que comienza la película— como reacción al asesinato de Moreira —con el que termina. El pueblo rebelde, enfurecido, no es mostrado en una imagen nítida, sino en un *travelling* circular demasiado rápido para el ojo, que solo deja ver partes de cuerpos, gestos, afecciones puras. Un pueblo inorgánico, compuesto de imágenes fragmentarias y de cuerpos en lucha. Un pueblo irrepresentable que se levanta al grito de “Viva Moreira”. Más que un pueblo —diríamos con Deleuze— un fondo que sube a la superficie, sin dejar de ser fondo, para sacudir todo. Un pueblo en el instante preciso —y efímero— de su devenir-revolucionario.

⁶² La distinción entre *populus*, *plebs*, *multitudo* es clásica, cf. Agamben, G., *Medios sin fin*, trad. A. Gimeno Cuspinera, Valencia, Pre-Textos, 2001, p. 34.

Conclusiones: el pueblo como minoría o como representación

El modo en que Deleuze y Favio piensan el cine político se asemeja. En ambos, su tarea es contribuir a la creación de un pueblo, o de su devenir-revolucionario. Y, en ambos, el medio de esta tarea no consiste en la descripción de la vida popular y sus miserias; sino en la introducción de un elemento extraño —el anómalo, el bandido— con la potencia de desencadenar verdaderas agitaciones que desestabilicen todo, tanto al interior del film, como en su afuera. Deleuze sustenta esta tarea en la persistencia de estados de minoría y en cierta novedad del cine de agitación para expresarlos, que produce —eventualmente— verdaderos acontecimientos políticos. Favio, sin embargo, parece pensar el cine de otra manera. En tanto cine de emoción, su *Juan Moreira* opera más como acompañamiento a un proceso político-popular en curso, que como germen de un pueblo nuevo. Favio busca emocionar a su público para potenciar acontecimientos, aumentar su sacudida, profundizarla. Por eso en Favio el mito y la propia representación popular son el medio para conmover, es decir, para alcanzar zonas de minoridad con potencia real de ser afectadas en colectivos constituidos, a través de intensificar afectos y representaciones quizá algo estereotipadas. En Deleuze, por otro lado, la agitación funciona como una alquimia virtual de elementos de minorías que desencadenarían procesos que hagan, finalmente, “estallar la *Idea* en lo actual”.⁶³

Al igual que en el caso de la literatura menor, lo que está en juego aquí, más que un problema ontológico y conceptual es una valoración divergente y distintas sensibilidades respecto a lo popular como representación. O más bien, lo propio de Favio quizá sea la potencia que adjudica a las representaciones del pueblo como terreno de una disputa inmediatamente política —y no tradicionalmente política— y como lugar de enunciación colectiva. Sobre esto, Horacio González dirá: “Favio no filma mitos, sino que piensa dentro del mito. Pero no es devorado

⁶³ DR 245. Trad. cast.: 288.

por los mitos. Filma mitos y los hace hablar”.⁶⁴ Esta comprensión que tiene Favio de su población tercermundista como un pueblo híbrido y en crisis –criollo, mestizo, gaucho, peronista– es tanto o más precisa que aquella que lo pensaría como minorías irrepresentadas. Paradójicamente, el énfasis de Deleuze en las minorías y en cierto ideal de autonomía lo acerca a cierto estereotipo del Tercer Mundo como pura novedad. En Favio, por el contrario, el uso explícito y comprometido de otros estereotipos opera como medio para expresar las afectividades populares reales y sus efectos políticos.

Bibliografía

- Adamovsky, E., *El gaucho indómito*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2019.
- Agamben, G., *Medios sin fin*, trad. A. Gimeno Cuspiner), Valencia, PreTextos, 2001.
- Altamirano, C. y Sarlo, B., *Ensayos Argentinos*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2016.
- Astrada, C., *El mito gaucho. Martín Fierro y el hombre argentino*. Buenos Aires, Cruz del sur, 1948.
- Cook, J. W., *Apuntes para la militancia*, en *Obras completas*, tomo V, Buenos Aires, Colihue, 2014.
- Deleuze, G., “Bartleby o la fórmula” en AAVV, *Preferiría no hacerlo. Bartleby el escribiente de Herman Melville seguido de tres ensayos sobre Bartleby*, trad. J. L. Pardo, Valencia, Pretextos, 2005, pp. 57-92.
- , *Diferencia y repetición*, trad. M. S. Delpy y H. Beccacece, Buenos Aires, Amorrortu, 2006.
- *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2*, trad. I. Agoff, Barcelona, Paidós, 1987.
- Deleuze, G. y Guattari, F., *Kafka. Por una literatura menor*, trad. J. A. More, México, Ediciones Era, 1990.

⁶⁴ González, H., “Prólogo” en Wain, M. (ed.), *La memoria de los ojos*, Buenos Aires, La otra boca, 2014, p. 7.

- , F., *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, trad. J. Vázquez Pérez con colaboración de U. Larraceleta, Valencia, Pre-Textos, 2002.
- Didi-Huberman, G., *Pueblos expuestos, pueblos figurantes*, trad. H. Pons, Buenos Aires, Manantial, 2014.
- García, I. L., "La comunidad en montaje: Georges Didi-Huberman y la política de las imágenes" en *Aishtesis*, N° 61, 2017, Instituto de Estética Pontificia Universidad Católica de Chile, pp. 93-117.
- González, H., "Prólogo" en Wain, M. (ed.), *La memoria de los ojos*, Buenos Aires, La otra boca, 2014, p. 7.
- Guerschuny, H., "Juan Moreira" en Wain, M. (ed.), *La memoria de los ojos*, Buenos Aires, La otra boca, 2014, pp. 74-91.
- Ludmer, J., *El género gauchesco. Un tratado sobre la patria*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2019.
- Martel, L., "Un sentimiento", entrevista a Leonardo Favio, en *Suplemento Radar, Página 12* [En línea], 11 de noviembre de 2012. Consultada el 4 de junio de 2022. URL: <https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/radar/9-8367-2012-11-11.html>, s/n.
- Peña, F., "Biografía Favio, del niño al mono" en *Revista Film*, Año 1, N° 2, Buenos Aires, Junio-Julio de 1993, pp. 4-7.
- Perón, J. D., *Obras completas*, Vol. VI, Buenos Aires, Fundación Pro Universidad de la Producción y el Trabajo, 1997.
- Ruiz Díaz, E. (ed.), *Antología gauchiperonista (1945-1975)*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2021.
- Suárez, N., "Pueblo, comunidad y mito en Juan Moreira de Leonardo Favio y en Facundo. La sombra del Tigre de Nicolás Sarquís" en *Cuadernos del Centro de Estudios en Diseño y Comunicación*, N° 61, 2017, pp. 77-88.

Villalba Alávarez, J., "Estudio léxico del pueblo en Tácito: *vulgus, plebs, populus*" en *Anuario de estudios filológicos*, Vol. 18, España, Universidad de Extremadura, 1995, pp. 533-549.

Amor de patria, su acción. Cosmopolitismo, su pensar.

La cuestión de la *Deutschheit* en los *Discursos a la nación alemana* pensada desde este lado del mundo

Sandra Viviana Palermo
(UNIVERSIDAD DE PAVIA)

I.

A partir de las *Reden an die deutsche Nation*, el trabajo que me propongo gira alrededor de dos ejes problemáticos sobre los cuales intentaré enlazar una reflexión personal. El primer núcleo se relaciona con la idea de que en las *Reden an die Deutsche Nation* Fichte se sirve de dos conceptos diferentes de “nación” que tensionan entre ellos: por un lado, me parece, hay un intento de fundar la nación en la lengua, como una suerte de confín natural –la “frontera interna” de la que se habla en el discurso decimotercero–, a partir del cual se forja lo que Fichte llama el “carácter” nacional, la idiosincrasia o el modo de ser de un pueblo; por otro lado, el concepto de nación disuelve toda especificidad o peculiaridad, incluso lingüística, a favor de una identificación de la misma con la razón humana y libre: desde este punto de vista, ser una nación, o participar de ella, no es habitar un determinado territorio, ni siquiera hablar un determinado idioma; una nación la constituyen aquellos que se han elevado a la verdadera conciencia de la libertad. Si es así, la nación adquiere un carácter que llamaría metafísico, de comunidad espiritual; o, al revés, la idea kantiana del reino de Dios se viste aquí, probablemente en virtud de la exigencia fichteana de la realizabilidad, en este mundo, de la perfectibilidad humana, del concepto político de nación. Que tal doble concepto de nación esté presente en el texto fichteano lo

revelan ya las primeras reseñas que el escrito recibe, en las que se lo acusaba o de “instilar ideas anticospopolitas a millones de almas humanas”, o, al contrario, de no haber tomado suficiente distancia del cosmopolitismo y de haber colocado la “verdadera *Deutschheit* en lo puramente racional y humano”.¹

La tensión entre estos dos conceptos de nación –y este es el segundo eje sobre el cual me gustaría trabajar– reaparece, e incluso quizás se pueda decir que se condensa, en el concepto de *Deutschheit*, como uno de los conceptos centrales del texto. En primer lugar, a mi modo de ver, la búsqueda de la alemanidad se inscribe dentro del proceso de individuación de una raíz, de un originario con el que cada pueblo es llamado a mantener el vínculo, so pena de disolverse como tal, evitando la “mezcla y el roce” que no constituyen sino una licuación de la “semilla de humanidad”. El *target* acá, no hay que olvidarlo, es esa “monarquía universal” que intentaban instalar las fuerzas napoleónicas y en cuya estructura de homogeneización Fichte ve el peligro de una pulverización de las especificidades de cada pueblo y, con ello, de lo humano como tal: “¿Hemos de creerles cuando dicen que alguien ha decidido la trituración de toda semilla de humanidad que hay en los seres humanos a fin de moldear en una forma determinada la masa en licuación, y que tan monstruosa barbarie y hostilidad contra la raza humana es posible en nuestra época?”² Ante la avanzada de esta barbarie, que intenta “saquear la tierra, devastarla y convertirla en un caos sombrío”, Fichte pregona una suerte de cerrazón –en teoría de cada pueblo, en lo específico, del pueblo alemán:

la medida más segura consistirá en continuar siempre nuestro camino como si estuviéramos nosotros solos y en no entablar en absoluto más relaciones que las estrictamente necesarias; y el medio más seguro para ello será que cada uno se conforme con lo que las antiguas relaciones patrias de siempre puedan proporcionarle, que comparta las cargas de la comunidad en

¹ Cf. Picardi, R., “Cosmopolitismo, nazionalismo e teoria dello stato nei *Discorsi alla nazione tedesca* e nell’ultimo Fichte” en *Archivio di storia della cultura*, XVIII, 2005, p. 55.

² GA I/10 273. Trad. cast.: 241.

la medida de sus fuerzas y que considere todo favoritismo del extranjero como una ignominia.³

En segundo lugar, la contracara de esta lucha contra la neutralización de las diferencias específicas reside en la idea de que sólo el pueblo alemán es capaz de empujar el progreso de la cultura. Aparece así la idea de que el alemán, por ser el pueblo de la “lengua viva”, es el único pueblo capaz de crear algo nuevo. En tanto que pueblo en el que “la formación espiritual penetra en la vida”, el pueblo alemán es un pueblo vivo –quizás debería decir, el alemán es *el* pueblo vivo por excelencia y, más aún, aquel que tiene “el derecho de llamarse el pueblo por antonomasia”⁴ y por lo tanto es el único capaz de liderar el rejuvenecimiento y el mejoramiento del género humano, porque es diligente, serio y en él “la gran masa es educable y los educadores prueban sus descubrimientos en el pueblo y quieren influir en él”.⁵

Entonces, si por un lado el texto batalla contra el “cosmopolitismo a la francesa” –como también, debería decirse, contra el liberalismo económico o “cosmopolitismo a la inglesa”–,⁶ insistiendo sobre una suerte de “pluralismo” en el que *cada* pueblo, en la medida en que no rescinda su vínculo con la fuente de vida originaria, puede ser expresión de lo divino en la tierra, por otro lado, sólo el pueblo alemán es presentado como aquel que ha de guiar a la humanidad en el sendero de su perfeccionamiento, como el único capaz de producir y crear lo nuevo. Ya lo ha hecho, dice Fichte, de manera no consciente, con la Reforma, primero, y el cumplimiento filosófico de la misma, más tarde. Pero ahora debe volver a ser el actor protagonista mediante una

³ GA I/10 275. Trad. cast.: 243. En realidad, en el discurso cuarto, habla de una mezcla originaria de los pueblos germanos, aunque sostiene que no es de mayor importancia: “[d]e igual manera debe evitarse atribuir demasiada importancia al hecho de que el linaje germánico se haya mezclado con los habitantes primeros de los pueblos conquistados, pues los vencedores, soberanos y educadores del nuevo pueblo resultante de la mezcla, no eran sino germanos” (GA I/10 144. Trad. cast.: 97).

⁴ GA I/10 183. Trad. cast.: 141.

⁵ GA I/10 156. Trad. cast.: 107.

⁶ Cf. Balibar, E., “Fichte y la frontera interior. A propósito de los «Discursos a la nación alemana»” en *La torre del Virrey. Revista de Estudios Culturales*, N° 10, 2011, p. 18.

educación nacional, cuyo objetivo es la construcción de la comunidad humana sobre la base de la racionalidad y de la libertad.⁷

Desde mi punto de vista, la cuestión de la *Deutschheit* como lugar de condensación de la tensión presente entre los dos conceptos de nación expresa el fracaso, en el texto, de la articulación entre particular y universal; aquí declinada en los términos de la relación entre nacionalismo y cosmopolitismo; articulación, esta, entre universal y particular, que es por otro lado el *leitmotiv* no sólo de este texto, sino de toda la reflexión fichteana y, deberíamos decir, quizás, de toda la filosofía clásica alemana. Veamos más de cerca entonces cómo universalismo y particularismo se conjugan en el concepto de alemanidad.

II.

Como se sabe, la cuestión de la relación entre universalismo cosmopolita –y aquí por “cosmopolitismo” ha de entenderse la intención de colocar el horizonte de sentido último de la historia en el perfeccionamiento de todo el género humano– o descubrimiento de las individualidades nacionales ha sido uno de los temas más debatidos en la *Fichteforschung*.⁸ Desde este punto de vista, se ha preguntado no sólo acerca de la conexión necesaria y directa entre el desarrollo de la

⁷ Según Roberta Picardi, el problema aquí no reside tanto en la mezcla de especificidad nacional y plano universal (cf., Picardi, R., *op. cit.*, p. 64). Sobre todo, si se tiene presente el abismo que Fichte traza entre el pueblo de lengua viva y los pueblos de lengua muerta; podríamos decir entre pueblo vivo, y como tal, *Urvolk*, y pueblos muertos: “No hay comparación posible entre vida y muerte; la primera tiene frente a la última un valor infinito; por eso todas las comparaciones directas entre la lengua alemana y las neolatinas son completamente inútiles y obligan a hablar de cosas que no merecen la pena” (GA I/10 154. Trad. cast.: 106).

⁸ Aquí señalo los siguientes textos: Picardi, R., *op. cit.*, pp. 54-78; Lauth, R., “Der letzte Grund von Fichtes Reden an die deutsche Nation” en *Fichte Studien*, N° 4, 1992, pp. 197-230; De Pascale, C., “Der Primat Deutschlands bei Fichte” en *Fichte Studien*, N° 3, 1991, pp. 68-85. Señalamos además un número de las *Fichte Studien* totalmente dedicado a la cuestión de la relación entre cosmopolitismo e idea nacional en Fichte, en el que destacamos los siguientes artículos: Radrizzani, L., “Ist Fichtes Modell des Kosmopolitismus pluralistisch” en *Fichte Studien*, N° 2, 1990, pp. 7-19; Hahn, K., “Die Idee der Nation als Implikat der Interpersonalität- und Geschichtstheorie”; Heinrichs, J., “National Sprache und Sprachnation. Zur Gegenwartsbedeutung von Fichtes *Reden an die deutsche Nation*” en *Fichte Studien*, N° 2, 1990, pp. 20-26.

Doctrina de la ciencia y la aparición de la idea de nación junto con la de las especificidades nacionales, sino también acerca de la relación coherente o contradictoria entre el universalismo que encontramos por ejemplo en los *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*⁹—donde el filósofo hablaba de una unificación de “todos los pueblos en una única gran comunidad”—, y la avanzada de la idea de un carácter nacional. Ahora bien, acá no se trata de afirmar contradicción alguna entre especificidad nacional y universalismo de la razón en Fichte. Es evidente que Fichte no ve tensión entre nacionalismo y cosmopolitismo; y como varios intérpretes han puesto en evidencia, tal articulación no es tampoco una novedad de los *Discursos*: Claudio Cesa advertía que ya en el primer diálogo sobre el patriotismo se afianzaba la idea de que el patriotismo no es sino el único modo posible de ser cosmopolita.¹⁰

Interesante es acá notar que la interrelación entre nacionalismo y cosmopolitismo encuentra correspondencia, en Fichte, en el binomio pensar-actuar. En las *Cartas a Constant*, de hecho, el filósofo sostiene que para el hombre culto no hay tensión entre amor de patria y universalismo, porque la patria es el lugar de su acción —“amor de patria, su acción”— y el mundo, la instancia a la que se dirige su pensamiento: “cosmopolitismo, su pensar”. El docto actúa en su propio lugar, desde su propio lugar, es allí donde despliega su obrar transformador, mas guiado por un pensamiento que apunta al perfeccionamiento del género en su conjunto. Esa es su *Bestimmung*. Y así como no hay separación entre pensar y actuar, tampoco hay separación y menos aún contraposición entre patriotismo y universalismo. La patria es el único lugar en el que el individuo excepcional puede intervenir, mas de este modo está trabajando contemporáneamente para el perfeccionamiento del género humano.

Ahora bien, el problema para mí reside en la dificultad de conciliar la idea de que el patriotismo es el único modo de ser cosmopolita con

⁹ El mismo Fichte, por otra parte, señala en la presentación de los *Discursos* la continuidad entre este texto y los *Grundzüge*.

¹⁰ Cf. Cesa, C., “Fichte, i romantici, Hegel” en *Storia delle idee economiche, politiche e sociali*, Vol. IV: *L'età moderna*, t. II, Turín, UTET, 1975, p. 801.

la idea de que sólo el pueblo alemán puede ser verdaderamente cosmopolita, pues es el único capaz de poner como fin de su propia nación la humanidad entera. Si no hay conflicto en considerar el carácter universalista de la acción patriota como tal, sí lo hay allí donde sólo a la acción del alemán se le reconozca legitimidad universal.¹¹ La articulación conjunta de universalismo y patriotismo admite el “pluralismo” de los *Discursos*, fundado religiosamente, según algunos intérpretes:

Solamente cuando cada uno de estos pueblos abandonado a sí mismo (*sich selbst ueberlassen*) se desarrolla y configura conforme a su idiosincrasia, y en cada uno de ellos cada individuo a su vez se desarrolla y configura también según lo que es común a ese pueblo y a su propia individualidad [y] sólo entonces se refleja realmente el fenómeno de la divinidad tal y como debe.¹²

Sin embargo, este pluralismo cosmopolita, según el cual cada pueblo está “bajo determinadas leyes particulares del desarrollo de lo divino en él” mal se concilia, a mi modo de ver, con el reconocimiento de tal condición solamente al pueblo alemán en virtud de lo cual sólo una nación, la alemana, encarna, guía y asume sobre sí la universalidad cosmopolita de una extensión de los fines de existencia de la humanidad a todo el género humano. Dicho de otro modo: la idea de que sólo allí donde *cada* pueblo se desarrolla según sus propias peculiaridades de modo que quedan garantizadas “su dignidad, virtudes y méritos presentes y futuros” y se respeta la “ley suprema del mundo espiritual”, no va de la mano con la idea de que sólo hay un pueblo —“algo así como el *pueblo elegido*”, decía Meinecke en su clásico volumen sobre *Cosmopolitismo y estado nación*—,¹³ con la energía suficiente para dar vida a esa ley espiritual, el pueblo alemán.

¹¹ El conflicto entre patriotismo y cosmopolitismo surge, desde mi punto de vista, allí donde (1) el concepto de patria se viste de la idea de que la patria es la que se identifica con una bandera o un estado; (2) aparece la idea de una unicidad o superioridad de esa bandera por sobre otras.

¹² GA I/10 273. Trad. cast.: 241.

¹³ Meinecke, F., “Weltbürgertum und Nationalstaat” en Herzfeld, H. (ed.), *Werke*, Bd. V, Munich, R. Oldenbourg Verlag, 1962.

En este punto, por otra parte, la cuestión de la alemanidad cruza nuevamente el eje del doble concepto de nación del que se hablaba al principio. Y tal cruce se despliega y muestra su tensión interna sobre todo en el tema de la lengua. La palabra en los *Discursos* pretende para sí un carácter fundacional, de exhortación y formación de la *Deutschheit*; al mismo tiempo, la posibilidad del renacimiento ético alemán se funda, como dice Carla De Pascale, en “caracteres esenciales nacionales específicos”¹⁴ del ser alemán; entre ellos, la lengua. El nervio problemático aquí es que, si bien la lengua forma y expresa el carácter propio de un pueblo, constituyéndolo como tal, la distinción entre lenguas muertas y lengua viva, y más específicamente, la atribución casi exclusivamente al alemán del carácter de viviente vuelve al pueblo alemán el solo pueblo capaz de asignarse el rol de guía universal; lo vuelve el solo pueblo cuya renovación ética a nivel nacional comporta, al mismo tiempo, la renovación ética a nivel universal.¹⁵

¹⁴ De Pascale, C., *op. cit.*, p. 81.

¹⁵ Me parece que hay una tensión también respecto de la cuestión de la lengua; porque, por una parte, Fichte sostiene que “las palabras de una lengua son así vida y crean vida en todas sus partes” (GA I/10 149. Trad. cast.: 102). Por otra parte, se habla de una incomprendibilidad “natural y originaria” de las lenguas neolatinas, en tanto que lenguas muertas y no madres. Es decir, si por un lado no hay una índole propia del alemán que determina una superioridad del mismo –Fichte dice claramente: “desde el principio quiero dejar clara una cosa y es que no se trata de la condición especial de la lengua conservada por esta estirpe, ni de la condición de la otra lengua que se ha aceptado de la otra estirpe, sino solamente de que en un caso se conserva algo propio y en el otro se ha aceptado algo extraño” (GA I/10 145. Trad. cast.: 97)–, por el otro, la distinción entre lenguas vivas y lenguas muertas y la atribución al alemán del carácter de lengua viva –como así también afirmaciones como las citadas anteriormente según las cuales en las lenguas neolatinas la incomprendibilidad es originaria y natural–, parecen orientar hacia la idea de que sólo el alemán –y quizás el griego clásico–, está en condiciones de formar un verdadero pueblo. En las otras lenguas, en las lenguas en las que ha habido una interrupción de su fluir, en las que otro se ha apoderado de ellas, “aunque vuelva a serles otra vez posible desarrollar vivamente esta lengua, a su manera, por encima de ese ámbito, en cuanto les sea posible desde este punto de partida, sin embargo, aquel elemento constitutivo sigue siendo la línea divisoria en que en cualquier caso termina el punto inicial en que surge la lengua como fuerza natural y en que la lengua real vuelve a tomar vida. Aunque el soplo vital pueda aparentemente impulsar a semejante lengua hasta el punto de que parezca que tiene vida, no obstante, en el fondo lo que tiene es un elemento constitutivo muerto, y con la aparición de un nuevo círculo de ideas y la interrupción del anterior se ha separado de la raíz vivificadora” (GA I/10 151. Trad. cast.: 103).

Lo que intento decir es que, de nuevo, si la articulación de lengua y ser nacional legitima una pluralidad de caracteres específicos de los que la lengua sería expresión y creación al mismo tiempo, la distinción entre lengua viva y lengua muerta socava en cambio tal pluralismo, pues pone la legitimidad sólo de un lado, disolviendo además la posibilidad misma de un entendimiento común fundado en la racionalidad. Como se lee en el Discurso quinto, al poseedor de una lengua viva se lo puede inculpar allí donde lo único que haya hecho haya sido fantasear y no pensar, pero en el caso de quien posee una lengua muerta, no se lo puede hacer, pues “sencillamente no ha hecho aquello que, de haberlo conseguido, tendría que ser considerado un milagro” (*einem Wunder gleich zu achten wäre*).¹⁶

Parece haber una especificidad de la lengua alemana, que responde, tanto a la continuidad ininterrumpida con la que se la ha hablado, que le ha permitido conservar “algo propio” –a diferencia de los otros pueblos que han “aceptado algo extraño”–, como a una configuración específica de tal lengua en tanto capaz de una designación simbólica en la que se plasma “en completa unidad la totalidad de la vida sensible y suprasensible de la nación”.¹⁷ En virtud de tal especificidad es el alemán la lengua no sólo formadora de un pueblo, sino la lengua formadora del pueblo que está ahora llamado a ser lo que ha de ser.¹⁸

Se ha de notar, sin embargo, que ni siquiera la lengua alemana pareciera ser decisiva para Fichte, si sostiene que para participar de la alemanidad no es necesario hablar alemán. He aquí el punto en el que la *Deutschheit* se transfigura perdiendo toda especificidad histórica, territorial, e incluso lingüística, para designar la libertad y racionalidad como misión y destino del género como tal. Este entramado problemático alcanza su vértice dramático en un pasaje del discurso séptimo; allí Fichte, primero, define a los extranjeros como “el eco de una voz ya apagada que resuena entre las rocas” y al pueblo alemán

¹⁶ GA I/10 160. Trad. cast.: 114.

¹⁷ GA I/10 154. Trad. cast.: 106.

¹⁸ Cf. GA I/10 254. Trad. cast.: 222-223.

como “pueblo originario” (*Urvolk*) o “pueblo por antonomasia” (*das Volk schlechtweg*), como el único en el que se ha manifestado “la fuerza creadora de lo nuevo” y que ha de convertirse “de manera total y absoluta en lo que debe ser” (*sich selbst zu dem zu machen, was sie seyn soll*); mas cuando el aflato, casi me atrevería a decir, chauvinista del texto, se vuelve más extremo, Fichte concluye: “todo aquel que cree en la espiritualidad y en la libertad de esta espiritualidad y desee su desarrollo eterno dentro de la libertad, no importa dónde haya nacido ni en qué idioma hable, es de nuestra raza, nos pertenece y se mirará a nosotros”.¹⁹

Desde mi punto de vista, la tensión entre esa radicación e individuación de la especificidad nacional en la lengua y en la propia tradición, que señalamos en los discursos precedentes, y este pasaje en el que Fichte escribe que sólo en la creencia en la libertad e infinita perfectibilidad de nuestra especie reside “el verdadero motivo diferenciador” (*der eigentliche Unterscheidungsgrund*) entre alemán y extranjero, es evidente. Si ser libre, si creer y trabajar para la libertad propia y ajena, es ser alemán, y, viceversa, ser alemán indica únicamente este ser o hacerse libre, esforzándose por contribuir a la liberación de los otros, entonces el concepto de alemanidad no conserva nada de esa especificidad lingüística, de historia y de tradición que Fichte antes intentaba atribuirle. Como dice Radrizzani, detrás de la dicotomía alemán-extranjero está en realidad la contraposición entre actividad y pasividad, entre libertad y servidumbre, entre vida y muerte, entre

¹⁹ GA I/10 196. Trad. cast.: 153. “Todos los que viven lo nuevo creativa y productivamente, o los que, habiéndoles tocado esto en suerte, por lo menos hacen que lo inútil disminuya decididamente y se mantienen atentos a si en algún lugar les asiste el flujo de la vida originaria, o quienes sin ir tan lejos, por lo menos no censuran la libertad ni la odian ni se asustan de ella, sino que la aman, todos éstos son hombres originarios, son, considerados como pueblo, un pueblo originario, el pueblo por antonomasia, alemanes. Todos los que se conforman con ser segundos y procedentes de otros y que así se reconocen y conciben, de hecho lo son y lo serán cada vez más debido a esta convicción suya; son un complemento de la vida que surgió ante ellos o cerca de ellos por propio impulso, son el eco de una voz ya apagada que resuena entre las rocas; considerados como pueblo, están fuera del pueblo originario y son para éste extraños y extranjeros” (GA I/10 195. Trad. cast.: 152). Aquí, como se ve, extranjero es aquel que está *fuera* del pueblo originario, es decir, *fuera* de lo viviente, de lo que accede a la vida. Ser extranjero significa no ser originario, no ser viviente, proceder de otro.

idealismo y dogmatismo, entre criticismo y filosofía de la naturaleza; todas contraposiciones que no tienen ningún carácter nacional sino filosófico, de suerte que, estrictamente hablando, para Fichte, Schelling no contaría entre los alemanes.²⁰

El problema, por un lado, sigue siendo ¿por qué identificar al libre con el alemán? ¿Qué legitima la superposición entre un carácter que tiene su sede en el ejercicio o actividad infinitos de la razón, el de la libertad, y una connotación que, en cambio, responde a una historia, a una tradición, a una lengua o a un territorio? Para citar nuevamente a Radrizzani, justamente porque la contraposición a la que hace referencia Fichte no tiene nada de las cuestiones nacionalistas, los términos nacionalistas que utiliza constituyen “una envoltura infeliz e inadecuada para expresar una problemática que no tiene su origen en una reflexión sobre el nacionalismo y por lo tanto tampoco tiene aquí su lugar”.²¹

En segundo lugar, aun desvistiendo el concepto de la *Deutschheit* de todo carácter nacionalista en el sentido común del término, es decir, aun cuando ese alemán no presente apego a un determinado suelo, la inconmensurabilidad establecida entre *Deutsch* y *Undeutsch*, aquí entre libre y no libre, volviendo la distancia intransitable, pone en peligro la misma fuerza formadora de la palabra fichteana. Escribe Fichte: “No hay comparación posible entre vida y muerte; la primera tiene frente a la última un valor infinito; por eso todas las comparaciones directas entre la lengua alemana y las neolatinas son completamente inútiles y obligan a hablar de cosas que no merecen la pena”.²² Mas si esto es así, si interacción, diálogo, traducibilidad se vuelven imposibles, ¿no se pone en riesgo esa misma renovación del género como tal que se persigue?²³ Como escribe Roberta Picardi, fundando la estrategia ar-

²⁰ Cf. Radrizzani, I., *op. cit.*, p. 17.

²¹ *Ibidem*.

²² GA I/10 154. Trad. cast.: 106.

²³ Desde este punto de vista, ese: “[...] hablo a alemanes por antonomasia, de alemanes por antonomasia [...]”, podría ser leído como expresión sintomática de la incapacidad de superar la distancia entre lo vivo y lo muerto. Hablar de alemanes para alemanes, en el sentido de hablar de hombres libres para hombres libres no parece tener sentido. El sentido reside en hablar para aquellos que aún no han abrazado el camino de la libertad, mas esa posibi-

gumentativa en el “vínculo esencial entre el lenguaje de un pueblo y su grado espiritual, resulta poco claro de qué manera los «frutos» de la nación alemana podrán difundirse sobre el resto del género humano, o por lo menos sobre los pueblos neo-latinos”.²⁴ ¿Cómo habrán de comunicarse los “dones” de la nación alemana a pueblos en los que el carácter objetivante de su lengua muerta les impediría toda efectiva y activa apropiación de los mismos? De este modo, se vuelve inviable la transferencia de ese proyecto pedagógico de educación nacional actuable entre los alemanes.

La cuestión de la *Deutschheit*, entonces, con todas las tensiones que la atraviesan, me parece presentarse como la señal indicadora de una articulación no lograda entre universalidad y particularidad. Casi como si Fichte intentara pensar un nuevo concepto de nación,²⁵ en el que justamente universalismo de la razón y particularismo de la historia y de la tradición convergieran; mas el concepto se le desdoblara constantemente de manera tal que, como se dijo, o “alemán” pierde toda connotación específica para decir solamente libre o trascendental –pero entonces ¿por qué identificarlo con una única nación concreta?; ¿por qué libre no puede ser también equivalente a congolés o belga o chileno?; ¿y por qué no, quien no tiene estado-nación reconocido como por ejemplo: el mapuche?– o, allí donde se insiste en la especificidad lingüística de la *Deutschheit* como portadora de una lengua viva incomparable a una muerta, se hace peligrar la posibilidad de esa misión ejemplar de perfeccionamiento del género que implicaría la traducibilidad de las lenguas sin pérdida alguna: que cada pueblo pudiese apropiarse, en su propia lengua, según su propia idiosincrasia, de aquella palabra formadora y ejemplar. Que cada pueblo pudiese apropiarse de la exigencia de instituir una propia palabra formadora.

lidad parece quedar cerrada por la distancia insuperable que se marca entre vivo y muerto, entre libre y esclavo. Si no hay mediación posible, la palabra corre el riesgo de perder toda fuerza instauradora.

²⁴ Picardi, R., *op. cit.*, p. 64.

²⁵ Reinhardt Lauth nota la paradoja en que cae el texto allí donde Fichte, para nombrar aquello que es lo propio del pueblo alemán, usa el término latino “*Nation*” (cf. Lauth, R., *op. cit.*, p. 215).

Desde mi modo de ver, entonces, el texto oscila entre un individualismo nacional que intenta garantizar el “pluralismo” pero que lo logra sólo cerrando la frontera a toda interacción con otro pueblo y otra lengua, y un universalismo racional que pelagra todo el tiempo porque, por un lado, debe enfrentarse al obstáculo de la contraposición insuperable entre vivo y muerto, entre activo y pasivo, y por el otro, allí donde ese universalismo es atribuido a un único representante, allí donde se afirme que sólo un pueblo puede guiar el despertar hacia tal ideal universal, se corre el riesgo a confundir el ideal con quien lo proclama. Como escribe Reinhardt Lauth a propósito del texto fichteano, “el pueblo que vez por vez se erige en ejemplar de la idea, se arroga, en virtud de una proclamada pretensión de absolutez, el mismo derecho a esa absolutez, degradando así la idea a simple medio para obtener el poder”; agregando que “este *qui pro quo* atraviesa toda la historia de la humanidad; el representante de esta idea defiende, entonces, de manera evidente, la absolutez de la idea, pero en realidad se pone a sí mismos en términos absolutos”.²⁶

III.

El último eje del trabajo responde a la cuestión de cómo pensar la alemanidad fichteana “desde este lado del mundo”. Hay, me parece a mí, un costado por el cual el texto puede repelernos a nosotros, lectores de Fichte más de dos siglos después, y es el lado que responde a la insistencia en la unicidad del pueblo alemán y en su indiscutida misión de guiar el progreso humano. Como intenté decir, para mí este es el punto en el que el intento fichteano de articular universalismo racional e individualismo nacional fracasa. Hay también un costado por el cual el texto nos habla a nosotros, lectores de Fichte más de dos siglos después, desde una de las tantas periferias del mundo azotadas por el vendaval homogeneizador del colonialismo primero y del capitalismo después: la idea fichteana según la cual en el desarrollarse de cada

²⁶ *Ibid.*, p. 219 y nota.

pueblo según su idiosincrasia, según lo que le es propio y común, se refleja el fenómeno de lo divino. Esta idea no sólo legitima el derecho de los pueblos abusados a alzar su propia bandera, a reivindicar el camino de la autodeterminación, sino que nos exhorta al ejercicio teórico y práctico de la traducción activa y de la elaboración de la propia palabra instauradora. Al mismo tiempo, la crítica fichteana a la monarquía universal napoleónica como ejercicio de homogeneización que implica la licuación de las especificidades y con ello la muerte del hombre resulta anticipadora y fecunda. De hecho, el tema del vaciamiento de las particularidades operado por la difusión a nivel global del capitalismo ha sido recurrente en la reflexión filosófico-política del siglo XX.

Según mi modo de leerlo, en el texto Fichte distingue entre un universalismo negativo –el universalismo imperialista francés encarnado por Napoleón y el universalismo del liberalismo inglés (que, como sabemos bien de este lado del mundo, también implicó imperialismo)–, y un universalismo positivo –el universalismo de la ciencia o cosmopolitismo alemán. Ahora bien, este tema del cosmopolitismo “a la francesa” o “a la inglesa” y cosmopolitismo “a la alemana” –para decirlo en los términos de Balibar²⁷ permite evidenciar dos cuestiones que creo que han de ser profundizadas: por un lado, la cuestión de la necesidad históricamente aceptada, de que un pueblo específico lidere el progreso de la humanidad y su camino de perfeccionamiento; por el otro, la cuestión de la correspondencia entre modernidad, universal de la ciencia o del saber y universal del capital. ¿Alcanza con sostener que el último es una depravación del primero? ¿Es legítima la distinción entre un cosmopolitismo “a la alemana” y un cosmopolitismo “a la inglesa”; es decir entre un cosmopolitismo positivo, de la razón, de la

ciencia y de la mejora del género humano y uno negativo, del capital, de la desigualdad y de la homogeneización a la fuerza? La frecuencia con la cual, en la historia, la fuerza de la razón se ha transformado en la razón de la fuerza no permite que se descarte este último sendero como mera desviación, aunque tampoco nos obliga a pensar esta inversión como necesariamente inscripta en la estructura misma de la razón moderna, como hacían Adorno y Horkheimer en su famoso texto sobre la dialéctica de la ilustración. Si hay una enseñanza que la Modernidad ha dejado, creo que es la de la necesidad de la crítica; y el ejercicio incesante de esta última, junto con la exigencia de una universalidad fundada sobre el recíproco reconocimiento, podrían ser quizás el camino para quienes no quieran avalar un relativismo cultural y ético, que, por otro lado, el proceso globalizador ha demostrado inviable. Desde este punto de vista, y a pesar de las tensiones puestas en evidencia en este texto, creo que la filosofía fichteana puede aún constituir una importante fuente de reflexión e inspiración. Fundándose sobre un concepto exhortativo de razón que, como tal, implica necesariamente intersubjetividad, la filosofía de Fichte no abandona el ideal del desplegarse de la libertad y del bien, mas lo hace a partir de la idea de que la libertad es tal sólo en cuanto se funda sobre el deber de trabajar al mismo tiempo para la libertad del otro.

²⁷ Balibar sostiene que en el Fichte de los *Discursos* hay una clara crítica al cosmopolitismo, pues presentándose como un universalismo (por encima de las fronteras históricas) y como un humanismo (por encima de las diferencias de estatus, de mayorías y de minorías), en realidad no es ni lo uno ni lo otro: “El cosmopolitismo –tal y como se presenta en el siglo XVIII en la República de las Letras, donde ocupa un lugar privilegiado– no es más que la forma alienada del humanismo y de la universalidad” (Balibar, E., *op. cit.*, p. 18). Es esta situación histórica determinada, es decir estas dos formas de descomposición del equilibrio europeo, incompatibles entre ellas, y no una predestinación, lo que le daría a Alemania su misión universal.

Bibliografía

- Balibar, E., "Fichte y la frontera interior. A propósito de los «Discursos a la nación alemana»" en *La torre del Virrey. Revista de Estudios Culturales*, N° 10, 2011, pp. 11-23.
- Cesa, C., "Fichte, i romantici, Hegel" en *Storia delle idee economiche, politiche e sociali*, vol. IV: *L'età moderna*, t. II, Turín, UTET, 1975.
- De Pascale, C., "Der Primat Deutschlands bei Fichte" en *Fichte Studien*, N° 3, 1991, pp. 68-85.
- Fichte, J. G., *Discursos a la nación alemana*, trad. L.A. Acosta y M.J. Varela, Barcelona, Orbis, 1984.
- Hahn, K., "Die Idee der Nation als Implikat der Interpersonalität- und Geschichtstheorie" en *Fichte Studien*, N° 2, 1990, pp. 20-26.
- Heinrichs, J., "National Sprache und Sprachnation. Zur Gegenwartsbedeutung von Fichtes *Reden an die deutsche Nation*" en *Fichte Studien*, N° 2, 1990, pp. 51-73.
- Lauth, R., "Der letzte Grund von Fichtes Reden an die deutsche Nation" en *Fichte Studien*, N° 4, 1992, pp. 197-230.
- Meinecke, F., "Weltbürgertum und Nationalstaat" en von Herzfeld, H. (ed.), *Werke, Bd. V*, Munich, R. Oldenbourg Verlag, 1962.

- Picardi, R., "Cosmopolitismo, nazionalismo e teoria dello stato nei *Discorsi alla nazione tedesca* e nell'ultimo Fichte" en *Archivio di storia della cultura*, XVIII, 2005, pp. 54-78.
- Raddrizzani, I., "Ist Fichtes Modell des Kosmopolitismus pluralistisch" en *Fichte Studien*, N° 2, 1990, pp. 7-19.

Reflexiones en torno a lo extranjero y lo originario en Fichte y Rojas

Alberto Sandoval (UBA)

El presente trabajo intenta continuar y profundizar algunas cuestiones tratadas en el marco del VI congreso ALEF "Fichte en las Américas". Nos proponemos abordar la recepción del pensamiento fichteano en la obra de Ricardo Rojas (1882-1957), deteniéndonos, principalmente, en la lectura que realiza de los *Discursos a la nación alemana*, entendiendo que esta recepción implica no sólo una lectura, sino también una apropiación y reelaboración de algunas ideas del filósofo alemán.

Así pues, este trabajo pretende desandar los caminos que cruzan a estos dos autores. Para ello, primero, mostraremos las características esenciales de "lo originario" y "lo extranjero" desarrolladas por Fichte en el discurso séptimo. En primer lugar, abordaremos las distintas formas en las que el extranjerismo se manifiesta entre los alemanes, esto es, caracterizaremos la filosofía, la política y la historia propia del extranjero. En paralelo, intentaremos hacer patentes las notas que distinguen a lo originario y lo separan y diferencian de lo extranjero. Esta estrategia que ensayamos tiene por objetivo, por un lado, replicar la intención que el propio autor se propone, pero, también, mostrar que este movimiento produce un vaciamiento de todo contenido materialista e historicista de la noción de "originario". En segundo lugar, intentaremos mostrar que hay elementos en la *Restauración nacionalista* de Ricardo Rojas que permiten pensar una operación

similar con el concepto de *espíritu argentino*, pero que, a su vez, resignifica y traduce las nociones de historia y de territorio. Finalmente, y a modo de conclusión, elaboraremos algunas reflexiones en torno a lo desarrollado.

I.

El discurso séptimo abre con un problema a resolver, una objeción que hay que analizar, que podemos enunciar de esta manera: si la idiosincrasia alemana es todo lo que Fichte desarrolló en los discursos previos, entonces, "habrá que reconocer que muy poco de alemán queda ya actualmente entre los alemanes".¹ Lo que este problema muestra es un proceso de superposición de lo extranjero en lo alemán. La idiosincrasia alemana ha sido eclipsada por lo extranjero, lo que provoca una desaparición de la alemanidad. Por esta razón, todo el desarrollo argumental del séptimo de los *Discursos a la nación alemana* va a intentar identificar qué elementos componen la verdadera alemanidad, lo propio del alemán, o sea, lo originario. El objetivo, entonces, de este apartado es separar ambos conceptos y analizar sus características distintivas.

Del extranjerismo, tal como Fichte lo presenta en este discurso, nos interesa detenernos en una característica en particular que, sin embargo, no deja de ser central a la hora de comprender la amplitud de este concepto y el desarrollo del argumento fichteano. Lo constitutivo y esencial del extranjerismo es definido por Fichte como "la creencia en algo último, inmutable, en una frontera a este lado de la cual la vida libre practica su juego, pero que nunca podrá atravesar ni diluirse ni fundirse en ella".² Estas son las notas distintivas con las que se presenta a lo extranjero. Ahora bien, como sabemos, la idea de que sea una creencia, en Fichte, no puede ser tomada de manera superficial. Una creencia, en sentido fichteano, supone una concien-

¹ GA I/10 183. Trad. cast.: 141.

² GA I/10 184. Trad. cast.: 142.

cia inmediata, no mediada por conceptos, algo que, dicho de manera general, determina la forma de concebir el mundo y la imagen que el sujeto crea de sí mismo. La particularidad de esta creencia es que se proyecta al mundo, pues Fichte dice que “lo que tú eres realmente se proyecta ante tus ojos en el exterior y no podrás ver otra cosa distinta”.³ Aquí se encuentra uno de los nervios de todo este apartado. El extranjerismo, en tanto creencia, configura una imagen del mundo y del sí mismo del ser humano. Dicho en otros términos, lo extranjero penetra y se expresa en toda la vida, es decir, en toda la actividad humana, y en este caso, en todos los alemanes.

Lo primero es ocuparse de la actividad intelectual del ser humano, y la primera y más fundamental de estas actividades es la filosofía. Si bien es el propio Fichte quien, al comienzo del discurso, señala que la filosofía es la única “forma libre de pensamiento que ha superado las ataduras de la creencia en el prestigio extraño”,⁴ no deja, por paradójico que pueda sonar, de presentar una filosofía extranjerista. Esta filosofía posee un fundamento que la aleja de la profundidad, unidad, realidad y esencia que la verdadera filosofía siempre pretende. Dice Fichte: “Este fundamento que debe servir de sustrato a la simple apariencia es para ellos [...] un ser firme que es lo que es y nada más, un ser sujeto a sí mismo y unido a su propia esencia; y de este modo la muerte y el alejamiento de la originalidad”.⁵ Lo problemático de esta filosofía extranjera es su imposibilidad de unirse a lo Absoluto; dicho de otra manera, esta filosofía pone lo Absoluto fuera de sí y, por lo tanto, hace de la vida un más allá trascendente e inalcanzable. Para decirlo en los términos del Fichte de Jena, el extranjero hace de la vida una cosa en sí, por esta razón su filosofía es un sistema muerto. Pero no solo eso, como todo lo real queda en un más allá inalcanzable e incognoscible, el único soporte que posee para pensar son los sentidos. Este apoyo en la sensibilidad se vuelve así imagen de su vida

³ *Ibidem.*

⁴ GA I/10 183. Trad. cast.: 141.

⁵ GA I/10 184. Trad. cast.: 142.

y, entonces, solo puede conocer todo lo que pueda experimentar con sus sentidos.

Si la filosofía del extranjero escinde la vida poniéndola fuera de sí, lo originario llega hasta la esencia de la “única vida, de la vida pura y divina, [que] nace simplemente como vida que permanece, siendo vida en toda la eternidad y además siendo vida única y no como vida de esta o aquella vida”.⁶ Esta filosofía originaria no realiza un dualismo, sino que establece una unidad con lo Absoluto que, sin embargo, no queda clausurada, porque esta vida única, en su manifestación, es cierre y apertura. Para pensarlo de otra manera, el límite es siempre superado y por lo tanto la actividad no se estanca, la vida originaria es una continuidad, un movimiento de cierre y apertura constante.

Luego de la filosofía, Fichte pasa a ocuparse de la política. Aquí también el punto de vista del extranjero se ha extendido y ha formado una ciencia acorde a él: “¿Dónde basará tal extranjero y todos los que le siguen este arte de gobernar, si ya en el elemento de su pensamiento y voluntad, la lengua, tiene un soporte fijo, cerrado y muerto?”⁷ La pregunta retórica que Fichte enuncia resume toda la idea. El sistema político del extranjero es un reflejo de su manera de pensar y actuar en el mundo, y este “arte de gobernar” deberá reflejarlo. Y el mejor, más acabado y perfecto es aquel gobierno que encuentre “un orden de cosas igualmente fijo y muerto del que surja el impulso vital de la sociedad” [que la integre, a su vez, en un] mecanismo de presión y engranaje, grande y artificial en el que cada individuo se vea obligado continuamente por el todo a servir a la comunidad”;⁸ un sistema de gobierno en donde la resolución de los problemas se reduce a un “cálculo de cantidades finitas y limitadas”.⁹ Ahora bien, el gran problema de este gran “arte mecánico social” radica en aquello que lo pone en movimiento. De manera resumida, si cada elemento

⁶ GA I/10 185. Trad. cast.: 145.

⁷ GA I/10 186. Trad. cast.: 144.

⁸ *Ibidem.*

⁹ *Ibidem.*

de la máquina social es movido y obligado a actuar por el bien común por el elemento anterior, ¿qué mueve y obliga a actuar por el bien común al primero? Dicho sin toda la analogía mecánica: ¿qué obliga al príncipe a ver y querer lo justo? Esta pregunta pone en evidencia la falta de legitimidad del poder del monarca. Incluso la monarquía más ilustrada no puede garantizar que la cabeza del poder actúe y quiera lo justo, porque en el caso de que se encuentre una naturaleza capaz de educarlo, nada puede obligarlo a mostrarse complacido e inclinado a recibir educación.

La auténtica política que se contrapone a la política del extranjero encuentra con esta un acuerdo en la búsqueda de firmeza y seguridad, pero se diferencia en el método. Como observamos anteriormente, la política extranjera se basa en un sistema mecánico de acción y reacción, en definitiva, de coacción donde, además, quien mueve la máquina social se encuentra separado de esta. La política auténticamente originaria no escinde los elementos de la vida social porque esta es una. Y esta unidad se alcanza en la formación (*Bildung*); más precisamente, sólo “educando a la juventud todavía sin corromper” es como se puede alcanzar un “espíritu firme y seguro como primer y único eslabón”.¹⁰ Esta educación, a diferencia del extranjero, no apunta a ilustrar a la cabeza del poder, esto es, al príncipe, sino que apunta a toda la nación. De esta manera, el sistema político originario no necesita de la coacción porque hace de la educación el pilar fundamental para la creación de la firmeza y seguridad, la determinación de la voluntad general.

Finalmente, la historia es la última de las ideas sobre la cual el espíritu del extranjero impera y es entendida como idea de la vida de los seres humanos. Como observamos anteriormente, una nación que se basa en un fundamento fijo, cerrado y muerto, según Fichte, sólo “puede llegar a un determinado grado de formación permitido por ese fundamento y vivir una época dorada”.¹¹ Para el extranjero, la humani-

dad ya ha alcanzado un punto máximo, un límite más allá del cual no puede avanzar. La historia de su especie ya ha concluido, ha cerrado su círculo y el ser humano se encuentra destinado a recorrerlo constantemente. Bajo este aspecto, la humanidad ha perdido algo que la separa incluso de los animales gregarios, puesto que no solo repite constantemente, sino que, a veces, retrocede. En esta concepción de la historia el ser humano, al igual que Sísifo, “una vez que ha alcanzado la cumbre, es empujado hacia atrás, y ahora tiene que esforzarse durante cientos y miles de años para volver al punto en que hubiese sido mejor dejarle”.¹² El extranjero se embarca en una danza circular y su deseo es la búsqueda constante de encontrar en la historia aquel límite, aquella “época dorada” de la humanidad y “juzgar todas las aspiraciones de la humanidad y a ella referirlas”.¹³

Pero la historia y con ella la vida del género humano, para el ser humano que ha encontrado en sí lo originario encuentra en las “épocas doradas” una “limitación de la mortalidad”. Fichte resume la contraposición de una visión de la historia bajo la profundidad de lo originario con estas palabras:

la historia, y con ella el género humano, no se desarrollan según las leyes ocultas y misteriosas de una danza circular, sino que piensa que es el propio hombre quien las hace, no limitándose a repetir lo que ya ha existido, sino creando algo realmente nuevo. Por eso no espera nunca la repetición, y si alguna vez se produce literalmente como está en el libro antiguo, entonces él, por lo menos, no se maravilla.¹⁴

La historia del género humano, bajo esta concepción, no es la historia de los pueblos pasados, de una estirpe a la que hay que volver. Lo novedoso de esto radica en que, bajo esta visión, la especie humana puede avanzar, puede proyectarse de manera infinita en infinita perfectibilidad, en constante creación y novedad.

¹² *Ibidem.*

¹³ *Ibidem.*

¹⁴ GA I/10 190. Trad. cast.: 148.

¹⁰ GA I/10 188. Trad. cast.: 146.

¹¹ GA I/10 189. Trad. cast.: 147.

En este punto podemos señalar una cuestión que creemos crucial. El desarrollo argumental fichteano no solo opera separando lo extranjero de lo originario, sino vaciando a lo originario de todo contenido empírico e histórico o, mejor dicho, haciendo patente su carácter espiritual. En este sentido, el ser humano que está pensando Fichte no posee ninguna historia pasada, no proviene de ninguna estirpe ni tiene una lengua concreta. La germanidad de la que Fichte está hablando en este discurso, tal como señala Balibar, “no tiene ningún vínculo con el pasado, sino en tanto que el pasado inspira un proyecto de futuro”,¹⁵ porque lo originario no es otra cosa que la relación que este posee con lo Absoluto. Por esta razón lo originario no nace en ningún suelo, ni es patrimonio de una raza, ni habla en una lengua privilegiada. Lo originario es la esencia misma del género humano en tanto proyecto, en tanto futuro que se presenta como novedad a diferencia del extranjero, en donde ese futuro es un intento de repetir en el presente una “época dorada” del pasado.

II.

Ahora bien, la imagen que Ricardo Rojas construye de Fichte en la *Restauración nacionalista* nos ayuda a vislumbrar por qué Fichte es importante para “nosotros los argentinos, que estamos forjando una nación”.¹⁶ Rojas presenta al filósofo alemán como el realizador de un pueblo, de una nación espectral, muerta. Fichte es el hacedor de un milagro llamado Alemania. Más bien, fue la idea que atraviesa todos los discursos lo que permitió dar vida a la nación alemana. Fichte muestra todo lo que una idea puede cuando “se anuncia en la palabra de un hombre; una idea que después se difunde hasta poseer a otros hombres; idea cuyo fuego sagrado transmuta la masa heterogénea en unidad orgánica

¹⁵ Balibar, E., “Fichte y la frontera interior. A propósito de los «Discursos a la nación alemana»” en *La torre del Virrey. Revista de Estudios Culturales*, N° 10, 2011, p. p 20.

¹⁶ Rojas, R., *La restauración nacionalista. Informe sobre la educación*, Buenos Aires, UNIPE, 2011, p. 143.

y vibrante”.¹⁷ La nación, así entendida, es algo que tiene que ser creado. Y fue también Fichte quien hizo de la educación el medio para su creación.

En este punto hemos desarrollado lo que, a nuestro criterio, es el eco fichteano que más resuena dentro de la obra rojiana: la idea de nación como proyección libre y autónoma de los sujetos que la componen. Una nación que se sostiene en lazos de solidaridad y bienestar comunes. Y en donde más se presentifica dicha idea es en el concepto de *espíritu argentino*. Un concepto que intenta, por un lado, separar y fundar lo propio de la argentinidad, aquello que la define y la escinde de lo extranjero (pensado este como el inmigrante europeo de principios de siglo XX)¹⁸ y de su pasado criollo, pero a su vez, aquello que le permite mantener una relación constante con lo ajeno, con lo extranjero y que hace de ese mismo pasado el signo, la huella de un camino que orienta el futuro. Rojas, podríamos decir, opera un mismo desplazamiento y vaciamiento de la “argentinidad originaria” en donde esta no se funda en un pasado tanto como en la proyección de un futuro, de una nación argentina. Y, de igual manera que Fichte, es la educación, la formación de la juventud, la única capaz de forjar ese espíritu.

El párrafo que abre el séptimo y último capítulo de la *Restauración nacionalista* lleva como título “La crisis moral de la sociedad argentina tiene su remedio en la educación”. Este extenso pasaje resume gran parte del objetivo de su obra:

Cuidemos, sin embargo, que nuestro afán moralizante no se convierta en fanatismo dogmático y nuestro nacionalismo en regresión a la bota de potro, hostilidad a lo extranjero o simple patriotería litúrgica. No preconiza el autor de este libro una restauración de las costumbres gauchas que el *progreso* suprime por necesidades políticas y económicas, sino la restauración del espíritu indígena que la *civilización* debe salvar en

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ No la persona, el inmigrante de carne y hueso, por así decirlo, sino la lengua, cultura e historia que este trae consigo y que no le permiten unirse a la nación argentina.

todos los países por razones estéticas y religiosas. No puede reclamar tampoco, en regresión absurda la hostilidad a lo extranjero, quien tiene por la cultura de Europa una vehemente admiración.¹⁹

El pasaje resume todo lo que el espíritu argentino no puede ser. El espíritu argentino, para Rojas, no puede consistir en la regresión ni restauración de costumbres pasadas. No puede ser tampoco hostilidad frente a lo extranjero. La nación tiene que ser, en sentido fichteano, apertura. Es por eso que también debe ser incorporado y recuperado el “espíritu indígena”; no sólo por su valor estético-religioso, sino también porque forma parte de la unidad nacional tanto como la tradición criolla. Pero nada de esto sirve sin una acción del Estado en la educación nacional, porque la nación debe ser abierta, pero siempre dirigida a un fin:

Que vengan sus capitales, sus hombres y sus ideas. Pero quiere que una hábil política económica radique en el país el mayor beneficio de esos capitales. Quiere que el hijo del inmigrante sea profundamente argentino, por el discernimiento cívico que le dé *nuestra educación*; que razone su patriotismo; que haga fecundo para la nación el instinto y orgullo criollos con que ya lo diferenciara de sus padres la poderosa influencia territorial.²⁰

Ahora bien, a diferencia de Fichte, para Rojas, el territorio juega un papel fundamental. El inmigrante debe arraigarse en la tierra, debe hacer consciente el sentimiento de pertenencia, debe ser capaz de razonar su patriotismo. En este punto la historia adquiere una capacidad de evocación que es fundamental para la educación. En este aspecto, de nada sirve que se conozca la historia sin un territorio que la evoque constantemente. El espíritu argentino, en este sentido, tiene que ser capaz de hacer consciente constantemente esa historia. Rojas a esto lo denomina “ambiente histórico”. La historia de un país está encarnada en toda la nación; en las bibliotecas, los archivos, los monumentos,

¹⁹ *Ibid.*, p. 222.

²⁰ *Ibidem.*

los nombres geográficos tradicionales, la literatura y el arte, incluso en la política y la decoración de las ciudades, en lo que llama el “espectáculo diario de la vida”. Todo esto representa la “vida histórica” que se ha perdido y que vuelca al sujeto a la total indiferencia y el olvido. Una educación sin ambiente histórico, según Rojas, de nada sirve, porque la historia es la huella del pasado, pero también la continuidad de un futuro nuevo y propio. En este sentido se pregunta:

¿De qué servirá, igualmente, que el maestro hable al discípulo de la necesidad de rememorar el pasado y de la continuidad que liga el esfuerzo de las generaciones en la obra de la nacionalidad, si el discípulo no halla a su paso, por las ciudades o los campos, signos que le muestren la huella de otros hombres, que enriquecieron con su esfuerzo la tierra de la patria común?²¹

Una educación carente de este sentido histórico deviene en simple “patriotería litúrgica”, forma sujetos sin consciencia de su territorio, sin ideales de solidaridad histórica, sin devoción por intereses colectivos. Es por eso que el verdadero espíritu argentino debe ser forjado en una completa consciencia de su territorio y de sus intereses. Consciencia que lleva consigo una absoluta determinación de la voluntad y que hace que “cuando se planteen conflictos entre un interés económico argentino y un interés extranjero, estemos por el argentino”.²²

III.

A modo de conclusión, nos gustaría establecer algunas reflexiones. En primer término, hemos intentado desandar un camino, el fichteano, en busca de una caracterización que permita explicar, pero no agotar, la cuestión de lo originario y lo extranjero. Hemos ensayado una lectura que no intenta resolver los problemas o (aparentes) contradicciones que el texto pueda llegar a presentar. Sin embargo, creemos que en esos elementos existe una serie de cuestiones que abren el camino

²¹ *Ibid.*, p. 270.

²² *Ibid.*, p. 222.

para pensar y pensarnos en tanto pueblo. Esto es, ¿qué significa, según lo más arriba expuesto, que un pueblo sea un pueblo? Más aun, ¿qué significa vivir en un pueblo? Como intentamos mostrar, no tiene que ver tanto con su historia o la materialidad de su lengua, sino con la manera de “vivirla”. Vivir en un pueblo originario es actuar conforme a una visión de lo originario que implica una proyección al futuro, una constante perfectibilidad. Fichte, tal como señala Balibar, les habla a los *alemanes del futuro* mezclados con los del presente.²³

En segundo lugar, trabajamos cómo es recepcionado el texto fichteano por parte de Rojas. Esta recepción necesariamente implica una reconfiguración de las ideas, una adaptación conceptual. Si bien los problemas a los que Fichte se enfrenta son analogables, en cierto sentido, a los problemas de la Argentina tal como Rojas los presenta, los conceptos y la solución tienen que adaptarse al “suelo” argentino. Rojas ejemplifica una labor intelectual que intentamos reivindicar: no existe lectura sin interpretación. A nuestro modo de ver, y tal como el propio autor señala, no se puede mirar a Europa ajénxs a la especificidad de nuestra realidad, eso es una “miopía nacional”, es pecar de “exotismo”.

Bibliografía

- Balibar, E., “Fichte y la frontera interior. A propósito de los «Discursos a la nación alemana»” en *La torre del Virrey. Revista de estudios culturales*, N° 10, 2011, pp. 11-24.
- Fichte, J. G., *Discursos a la nación alemana*, trad. L. Acosta y M. Varela, Buenos Aires, Orbis, 1984.
- , *Los caracteres de la edad contemporánea*, trad. José Gaos, Madrid, Revista de Occidente, 1976.
- Rojas, R., *La restauración nacionalista. Informe sobre la educación*, Buenos Aires, UNIFE, 2011.
- Turró, S., “La crítica de la economía política en Fichte y Hegel” en *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, N°14, 2021, pp. 24-63.

²³ Cf. Balibar, E., *op. cit.*, p. 23.

El peronismo y el pueblo por venir

Georgina Bertazzo (UBA)

“Circula adrenalina por un pueblo destrozado con los sueños de oro”.

“Trueno”, Peluso, N.

Entre el ensayo académico y la gramática twittera, Natalí Incaminato, doctora en letras, nos presenta una sátira del antiperonista de todos los tiempos y algunos hitos que se constituyen como símbolos de la historia peronista. Su ópera prima titulada *Peronismo para la Juventud* retoma muchos de los conceptos claves de la ontología deleuziana y, aunque este trabajo no pretende ser una reseña de este maravilloso libro, intentaré sondear las ideas fundamentales para que podamos pensar la coyuntura y los caminos cruzados de la política argentina.

Incaminato recupera textos literarios, tópicos y representaciones que delinean la supuesta identidad peronista desde adentro y afuera del movimiento. Se propone entonces producir una guía para que millennials y centennials puedan comprender, si eso es posible, este fenómeno tan denso, problemático y apasionante que, podríamos afirmar, es único en el mundo.

“El peronismo es el rizoma argentino” reza el epígrafe del primer capítulo del libro, autoría del poeta Alejandro Rubio, e inmediatamente se evidencia que, a pesar de que escapemos a las definiciones, este concepto deleuziano nos calza justo. El peronismo no nos es

indiferente, ni a propios ni a ajenos. Esto es por su multiplicidad y heterogeneidad. Ni raíz-árbol, ni raíz-raicilla, Rizoma. La multiplicidad es puro acontecimiento, no hay un origen ni fundamento. Natalí Incaminato retoma a Enrique Santos Discépolo cuando con fervor declara: “Yo no lo inventé a Perón, ni a Evita Perón, ni a su doctrina. Nos trajo, en su defensa, un pueblo a quien vos y los tuyos habían enterrado en un largo camino de miseria. Nacieron de vos, por vos y para vos”.¹ Fue la irrupción plebeya en el espacio público que luego generó políticas gubernamentales. En la misma tónica, Deleuze y Guattari afirman que en un rizoma no hay puntos ni posiciones, solo hay líneas que entran en otras conexiones, gracias a la desterritorialización:

Se produce una ruptura, se traza una línea de fuga, pero siempre existe el riesgo de que aparezcan en ella organizaciones que reestratifican el conjunto, formaciones que devuelven el poder a un significante, atribuciones que reconstituyen un sujeto: todo lo que se quiera desde surgimientos edípicos hasta concreciones fascistas. Los grupos y los individuos contienen microfascismo que siempre están dispuestos a cristalizar. Por supuesto la grama también es un rizoma. Lo bueno y lo malo solo pueden ser el producto de una selección activa y temporal, a recomenzar.²

Pedro Saborido cuenta en el prólogo, con la ocurrencia que lo caracteriza, que este libro es una invitación, una invitación como la que le hacemos a otre cuando entramos en las frías aguas de la costa bonaerense:

— ¡Vení! ¡Metete! ¡Al principio esta Barrionuevo, pero después te acostumbrás!

Otros advierten que al principio está Cristina y después te acostumbrás. O está Massa y después te acostumbrás. O está Gabrois. [...] [El mar peronista] siempre da para que esté otro hasta que después te acostumbrás; en esa exacta tensión entre aceptar al otro, trascenderse y estar en riesgo de traicionarse.³

¹ Incaminato, N., *Peronismo para la juventud*, Buenos Aires, Paidós, 2021. p. 24.

² MP 16. Trad. cast.: 15.

³ Saborido, P., “Prólogo. El peronismo es el auto y también el mar” en Incaminato, N., *op. cit.*,

Uno siempre está al filo de la traición, tanto en el peronismo como en la vida, a sí mismo y a otros. Pero ¿traicionar qué? ¿Algo así como valores, consignas, líderes? Deleuze nos diría que debemos evitar caer en la axiologización. Con Guattari afirman que “no basta con decir ¡Viva lo múltiple! [...] Lo múltiple *hay que hacerlo*”.⁴ No existe algo así como la multiplicidad amontonada y completamente indefinida. Las masas, la muchedumbre o “el hombre-carbono” —en palabras de Ramos Mejía—⁵ conforman un entramado que posee una forma específica de determinación que crece y desborda. Las articulaciones entre líneas de variación continua no se agregan, sino que se conectan unas con otras. Estas conexiones son heterogéneas porque enlazan elementos que no poseen nada en común. Julián Ferreyra lo expone claramente en su libro sobre Deleuze:

Así, el rizoma combina un proceso de *desterritorialización* (cuando un elemento entra en relación con algo heterogéneo que lo lleva más allá de sí mismo) y *reterritorialización* (cuando la relación entre los elementos adquiere cierta estabilidad precaria que funciona como una tierra efímera donde esta alianza desarrolla su existencia).⁶

Pero lo interesante de esta cuestión es la paradoja constante en la que nos encontramos, porque gorilas y medio pelo como mordisquito somos un poco todos, cuando llegamos a la orilla y construimos nuestra subjetividad política que podríamos decir hoy, luego de

la vuelta a la militancia que nos regaló el kirchnerismo, se encuentra en crisis. Esta heterogeneidad que nos genera paradojas se explica en el hecho de que como pequeños burgueses nos sentimos de algún modo parte de este pueblo sufriente y virtuoso, pero también queremos...

[...] tomar café en Starbucks con cara ilusoria de “esto efectivamente tiene gusto a café” para flashear Brooklyn, o podemos ser esa persona que pone cara de desconfianza cuando ve un producto de cierta sofisticación tecnológica fabricado en el país, o podemos cometer el sacrilegio de preferir a Billie Elish antes que a la princesita Karina.⁷

¿Cómo construimos nuestra subjetividad política en medio de estas contradicciones? ¿Realmente son contradicciones? A la supuesta contradicción se la disipa, no se resuelve.⁸ Es preciso apoderarse del problema, y el problema del pensamiento no está relacionado con el error o con la contradicción. Más bien, debemos reflexionar en conexión con la evaluación de lo que tiene importancia y lo que no. Por otra parte, este movimiento se conformó con la premisa de democratizar el goce, no limitarlo. Entre el colectivismo socialista y el individualismo capitalista aparece esta tercera posición que se propone darle dignidad a la familia obrera y permite la movilidad social ascendente. Y es esta dignidad la que aparece nuevamente en “las etapas kirchneristas que fueron especialmente ricas en estos modos de operar y hacer rizoma, articular aquello que parece disímil para enfrentar a los poderes que precarizan cada vez más la vida”⁹. La gestión del Estado implica articular las diferencias en un plan de consistencia. El plan de consistencia, que se contraponen al de organización como materia y forma, es el afuera. Las “haecceidades” se inscriben, se individualizan y se distribuyen en el plan a partir de las relaciones de velocidad y lentitud de los elementos y los afectos intensivos:

p. 15.

⁴ MP. 13. Trad. Cast.: 12.

⁵ “A ese hombre de las multitudes deberíamos más bien llamarle el hombre-carbono, porque en el orden político o social desempeña por su fuerza de afinidad las funciones de aquél en la mecánica de los cuerpos orgánicos. La afinidad del carbono por su congénere; tal es la causa de la variedad infinita, de la multitud inmensa de transformaciones del carbono, como la del hombre por sus iguales, para formar simples grupos unas veces, verdaderas multitudes, otras. [...] El calor de la pasión, la irritabilidad que despierta un sentimiento herido, el ardiente estímulo de la lucha aumenta su afinidad y las valencias del contagio, como un flujo de chispas eléctricas o el efluvo de la descarga obscura puede determinar combinaciones entre átomos que permanecen sin acción los unos sobre los otros, en las condiciones ordinarias” (Ramos Mejía, J. M., *Las multitudes argentinas*, Buenos Aires, Félix Lajoune, 1899, pp. 14 y 15).

⁶ Ferreyra J., *Deleuze*, Buenos Aires, Galerna, 2021, p. 30.

⁷ Incaminato, N., *op. cit.*, p. 52-53.

⁸ Cf. DR 345. Trad. cast.: 397.

⁹ Incaminato, N., *op. cit.* p.196.

En efecto, el plan, es decir, el modo de conexión, proporciona el medio para eliminar los cuerpos vacíos y cancerosos que rivalizan con el cuerpo sin órganos; para rechazar las superficies homogéneas que enmascaran el espacio liso; para neutralizar las líneas de muerte y de destrucción que desvían la línea de fuga. Sólo es retenido y conservado, así pues, creado, sólo consiste lo que aumenta el número de conexiones en cada nivel de la división o de la composición [...].¹⁰

La lógica movimientista del peronismo desde sus inicios se caracterizó por el policlasismo y por la alianza entre distintos sectores pese a que, por supuesto el pueblo de Perón y Evita fueron aquellos desclasados que adquirieron dignidad gracias a reivindicaciones tales como: el voto femenino y participación política de las mujeres, los derechos laborales, la seguridad social, etc. El Kirchnerismo a partir del 2003 nos propuso recuperar esa identidad política que habíamos perdido, pero más allá de la interpretación identitaria, puso nuevamente en el centro a la demanda popular, nos invitó a construir prácticas colectivas de cooperación para recuperar la dignidad del desclasado.¹¹

No obstante, la heterogeneidad del movimiento y del rizoma no solo nos trae angustias, paradojas y contradicciones. La composición de un punto con cualquier otro es la que nos permite esta incorporación

¹⁰ MP 633 Trad. Cast.: 517

¹¹ "No he pedido ni solicitaré cheques en blanco. Vengo, en cambio, a proponerles un sueño: reconstruir nuestra propia identidad como pueblo y como Nación; vengo a proponerles un sueño que es la construcción de la verdad y la Justicia; vengo a proponerles un sueño que es el de volver a tener una Argentina con todos y para todos. Les vengo a proponer que recordemos los sueños de nuestros patriotas fundadores y de nuestros abuelos inmigrantes y pioneros, de nuestra generación que puso todo y dejó todo pensando en un país de iguales. Pero sé y estoy convencido de que en esta simbiosis histórica vamos a encontrar el país que nos merecemos los argentinos. Vengo a proponerles un sueño: quiero una Argentina unida, quiero una Argentina normal, quiero que seamos un país serio, pero, además, quiero un país más justo" (Kirchner, N., "Discurso de asunción del Presidente Néstor Kirchner (25 de mayo de 2003)" en *Discursos de Néstor Kirchner 2003-2010*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Instituto Patria, 2020, pp. 21 y 22. Disponible en: <https://www.institutopatria.com.ar/wp-content/uploads/2020/11/Discursos-de-Nestor-Kirchner-vf.pdf>).

de singularidades al plano. Natalí Incaminato recuerda el texto "Evita vive" de Nestor Perlongher y afirma:

Evita está entre los desplazados por el régimen de la "normalidad" y la moral burguesa, como si pudiera oficiar de símbolo en esa lucha en la que el antagonismo ya no es solamente oligarquía versus pueblo sino también dominación masculina y los disciplinamientos del cuerpo.¹²

Evita es una singularidad actualizada que posee en sí todas las ideas perplucadas. Deleuze en *Diferencia y repetición* nos dice que todas las variedades de relaciones diferenciales están en la Idea coexistiendo y en constante relación. En la actualización, las intensidades expresarán claramente algunos puntos relevantes y confusamente todas las variedades que coexisten en la Idea. En las n dimensiones de Evita todas sus variedades se encuentran plegadas: macho, estrella de cine enfundada en un vestido de Dior, sostenida por un arnés en un auto en movimiento, compañera, militante, esposa, puta, santa; todas ellas constituyen a "Evita cyborg".¹³ Incaminato afirma que esta imagen de Eva entre lo inerte y lo inhumano está presente en la literatura antiperonista como en *El mito de Eva Duarte* de Americo Ghioldi donde es descrita "como un producto de una maquinaria estatal y mediática, una suerte de robot creado y manipulado por el estado peronista".¹⁴ Evita cyborg es la imagen del pueblo por venir, la imagen que nos permite aumentar el número de conexiones en el rizoma. "Las unidades ciborgánicas son monstruosas e ilegítimas",¹⁵ dice Dona Haraway. Por ello la imagen de Evita se identifica como icono *queer*, mal que le pese al peronismo vetusto. El monstruo sube y aparece la masa indeterminada, ignorante y negra:

Cuando el fondo sube hasta la superficie, el rostro humano se descompone en ese espejo en el que lo indeterminado

¹² Incaminato, N., *op. cit.*, p.183.

¹³ *Ibid.*, pp. 199 y 200.

¹⁴ *Ibid.*, p. 194.

¹⁵ Haraway, D. J., "Manifiesto para cyborgs: ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XX" en *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, trad. M. Talens, Madrid, Ediciones Cátedra, 1995, p. 263.

tanto como las determinaciones llegan a confundirse en una sola determinación que “hace” la diferencia. Para producir un monstruo, de poco sirve la pobre receta de amontonar determinaciones heteróclitas o de sobredeterminar el animal. Más vale hacer subir el fondo y disolver la forma.¹⁶

Hay una cierta indeterminación que expresa la plena potencia del individuo. Esta sube a la superficie sin dejar de ser ese fondo que la hace surgir. El malón, la chusma, las hordas, los “cabecitas negras” son aquellos que toman el espacio público siguiendo al líder y a la masa que se deja manipular y engañar, según la narrativa antiperonista. Con esta intrusión comienza nuevamente la hibridación, la mezcla de la barbarie y la civilización de la que hablaba Sarmiento. En efecto, en las lecturas que recuerda Incaminato, advertimos el racismo y el clasismo que vuelve como un *ritornelo*, pero también reaparece esa carga erótica con la que se describen a estas masas que detestan.¹⁷ Todo en ese otro les es ajeno, pero por alguna misteriosa razón no pueden distinguirse.¹⁸

¹⁶ DR 44. Trad. cast.: 62.

¹⁷ Sarmiento, como afirman Oscar Terán y Leonor Fleming, apuesta por el orden civilizado, pero se evidencia en toda su obra la fascinación que le genera el polo bárbaro. Esto se puede encontrar en varias partes del *Facundo*, pero fundamentalmente aparece cuando detalla con admiración los distintos tipos de gauchos: el rastreador, el gaucho malo, el bahiano y el cantor. Si leemos sin prejuicio este texto, tal como nos exhorta Oscar Terán, advertimos que sólo uno de los gauchos tiene una connotación negativa, mientras que los demás poseen una sabiduría hermenéutica que los hace imprescindibles para el desarrollo de la nación. Con estas reivindicaciones también encontramos una crítica a las élites nacionales —a los unitarios— ya que no solamente carecen de ese sentido práctico, sino que, además, en cuanto a la organización política, se ha plagado a las formas europeas sin tener en cuenta que estas estaban plagadas de errores. De este modo, vemos como reivindica la cultura popular, pone como protagonista a Facundo, al héroe bárbaro, dejando a la alternativa civilizada sin una figura que contrarreste a este polo lleno de vitalidad y fuerza. El caudillo posee un saber nacional frente a las momias de la república que se quedan en la letra (Cf. Terán, O., *Para leer el Facundo. Civilización y barbarie: cultura de fricción*, Buenos Aires, Capital Intelectual, 2007; y Fleming, L., “Civilización y barbarie: el conflicto de Sarmiento en la obra de Echeverría” en *Cuadernos Hispanoamericanos*, N° 489, marzo 1991, pp. 91-96).

¹⁸ “De este modo, se entiende por qué la afirmación de la diferencia se convierte en una agresión: es un pensamiento (determinación) de lo que resta impensable (indeterminado). Hay que portar en sí eso que es, al mismo tiempo, lo radicalmente ajeno y aquello de lo que no nos podemos distinguir totalmente” (Di Iorio, G. “Violencia en *Diferencia y repetición*” en *Las potencias del continuo*, Amarilla, S., Bertazzo, G., Santaya, G. (eds.), Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2021, p. 86).

Quizás se interpreta la plasticidad, la irreverencia y esa potencia que tiene la felicidad compartida como aprovechamiento, embriagándose de las pasiones tristes que disminuyen la potencia de actuar.¹⁹

No obstante, la indeterminación de la que hablamos no es el conglomerado de diferencias conciliables y respetables, ni la negación de las diferencias para conservar el orden preestablecido. Cuando el fondo sube no admite a aquellas almas bellas que anulan toda singularidad y despojan a la diferencia de su capacidad de afirmar. El discurso que fagocita las lógicas binarias y axiologiza no plantea los verdaderos problemas. El pensamiento, asegura Deleuze, se convierte en una agresión. El problema nos violenta, nos incomoda y el peronismo toma esas banderas, las reivindica y las complejiza. En infinidad de oportunidades hemos perdido la batalla discursiva, pues los medios masivos de comunicación repiten hasta el cansancio fórmulas vacías de contenido, pero resonantes para aquellos que se ven inmersos en una constante frustración. La inmediatez va en contra de la reflexión y en momentos de vacas flacas el odio y el resentimiento prenden rápido. Mientras sostengamos la lógica amigo-enemigo sin demasiada profundidad en cuanto a la resolución de demandas, seguiremos perdiendo la contienda.²⁰ La batalla cultural puede ponerse en primer plano cuando las demandas urgentes del pueblo están saldadas o en vías de ello. Lamentablemente, en el momento de crisis global en que nos encontramos y frente a la constante modificación del estatuto del trabajador, es imperioso poner el foco en las acciones más que en la subjetivación política. “La salida es una acción y una reflexión sobre la comunidad. Como dijo Cristina «tendremos que acordar cómo vamos a convivir y en qué condiciones, antes de que sea demasiado tarde; porque así no va más»”.²¹

¹⁹ Cf. Incaminato, N., *op. cit.* pp. 109 y 110.

²⁰ Con esta afirmación no queremos caer en las ideas de aquellas almas bellas que aplanan las diferencias y abogan por el consenso irrestricto ya que, por supuesto, hay enemigos de la redistribución y de la justicia social. Más bien, queremos resaltar lo imperioso de proponer fines inmediatos coincidentes con los intereses del pueblo.

²¹ *Ibid.*, p. 242.

Con respecto a las acciones, Anabella Schoenle afirma que es importante generar esos actos creadores que acontecen cuando se ponen en juego las políticas del deseo:

Hay actos que son reproductores, repetidores; y los hay, también, creadores. Estos últimos actos son los que Rolnik nombra como acontecimientos y se definen como aquello que es producido por políticas del deseo. En estos actos-acontecimientos, enmarcados en la micropolítica, el deseo actúa como creador de mundos y conforma una subjetividad que se ubica a la altura de lo que le sucede.²²

Natalí Incaminato nos propone retomar la batalla no solo desde el partido y la identidad, sino también desde “abajo”, desde donde vienen las demandas porque:

Es un poco como decía Deleuze: ser de izquierda o de derecha no es una cuestión moral, sino una cuestión de movimiento, de ritmo. La derecha y el antiperonismo bloquean los movimientos e instituyen clases inamovibles entre las clases y los géneros. Ante eso el movimiento peronista puede ser un instrumento de sacudón y de desplazamiento de esos límites.²³

Se trata de volver a ser ese sacudón que nos despertó en tantos momentos del letargo y del neoliberalismo. La salida, sin dudas, está en volver a la política de los afectos, a la comunidad porque, como concluye La Inca: “La patria es el nosotros, queridos monstruos”.²⁴

²² Schoenle, A., “Acontecimientos: el juego de las singularidades” en *Las potencias del continuo*, op. cit., pp. 32 y 33.

²³ Incaminato, N., op. cit. p. 241.

²⁴ *Ibid.*, p. 242.

Bibliografía

- Amarilla, S., Bertazzo, G., Santaya, G. (eds.), *Las potencias del continuo*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2021.
- Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, trad. M. S. Delpy y H. Beccaecce, Buenos Aires, Amorrortu, 2002.
- Deleuze, G., y Guattari, F., *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, trad. J. Vázquez Pérez, Valencia, Pre-textos, 1988.
- Ferreya J., *Deleuze*, Buenos Aires, Galerna, 2021.
- Fleming, L., “Civilización y barbarie: el conflicto de Sarmiento en la obra de Echeverría” en *Cuadernos Hispanoamericanos*, N° 489, marzo 1991, pp. 91-96.
- Haraway, D. J., *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, trad. M. Talens, Madrid, Ediciones Cátedra, 1995.
- Incaminato, N., *Peronismo para la juventud*, Buenos Aires, Paidós, 2021.
- Kirchner, N., *Discursos de Néstor Kirchner 2003-2010*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Instituto Patria, 2020. Disponible en: <https://www.institutopatria.com.ar/wp-content/uploads/2020/11/Discursos-de-Nestor-Kirchner-vf.pdf>.
- Ramos Mejía, J. M., *Las multitudes argentinas*, Buenos Aires, Félix Lajoune, 1899.
- Terán, O., *Para leer el Facundo. Civilización y barbarie: cultura de fricción*, Buenos Aires, Capital Intelectual, 2007.

El devenir-animal entre los *qom*

German E. Di Iorio (UBA)

En este escrito exploramos qué ocurre en la densidad de ciertas fronteras. Buscamos situarnos en zonas indiscernibles, no localizables, para indagar acerca de aquello que acontece *entre* sus bordes. Estos espacios fronterizos, tan caóticos como espesos, nos permiten problematizar ciertos límites: el límite entre diversos Estados-nación, entre la cultura y la naturaleza, entre lo humano y lo animal, y quizá también entre la vigilia y los sueños. En concreto, nos valdremos del “devenir-animal” de Gilles Deleuze y Félix Guattari, y de la “zoo-sociocosmología” de Celeste Medrano para comprender la animalidad que acontece en la ontología de los *qom*. Con ello buscamos pensar qué se gesta en el intersticio de algunos regímenes corporales que se transforman junto con sus relaciones. Así, tenemos por objetivo invocar un devenir en bloque cuya multiplicidad se compone indiferenciadamente de animales humanos y no-humanos para que, en última instancia, podamos indagar qué ocurre allí con “nuestra” identidad. En ese sentido, tomamos como hipótesis que la identidad no puede estar delimitada por la intersubjetividad humana, de modo que trazar otro vínculo con la animalidad que nos constituye permite adentrarnos en otros recovecos de la ontología, dando lugar a otros modos de coexistencia.

La territorialidad, pueblos indígenas y una ontología

Para empezar, ubiquémonos desde la cartografía.¹ El Gran Chaco sudamericano es un espacio de límites inciertos, pero que podemos puntualizar extensivamente desde parte del norte argentino, el este boliviano, el oeste paraguayo y el sur brasileño. Cargado de ecosistemas tan incompatibles como interconectados, esta región que no respeta las fronteras estatales alcanza el millón de kilómetros cuadrados, recibiendo su nombre de la palabra quichua “*chacu*”, traducida al español por “territorio de caza”. Así, el Gran Chaco es el territorio donde, junto con una enorme biodiversidad de flora y fauna, se encuentran en la actualidad diecinueve pueblos amerindios. Se agrupa de este modo a doscientos cincuenta mil indígenas que, dentro de sus diferencias, comparten rasgos lingüísticos y modos comunes de organización sociopolítica, así como concepciones sociocosmológicas. Estos grupos étnicos tienen una identidad histórica —una *ontohistoria*—² vinculada al nomadismo, organizado en bandas o tribus.

No obstante, hace tiempo que la mayoría de estos amerindios vive de modo sedentario, sea por la imposición material de la colonización y las conquistas, sea por la imposición simbólica de las misiones religiosas. Es decir, la génesis de los Estados-nación de Latinoamérica tuvo como factor fundamental en su estructuración la exclusión

¹ Los siguientes datos son retomados de Tola, F., “Acortando distancias. El Gran Chaco, la antropología y la antropología del Gran Chaco” en Tola, F., Medrano, C., y Cardin, L. (eds.), *Gran Chaco. Ontologías, poder, afectividad*, Buenos Aires, Rumbo Sur, 2013, pp. 11-37.

² Para un desarrollo de esta concepción de la identidad histórica desde el giro ontológico de la antropología, cf. Medrano, C., y Tola, F., “Cuando humanos y no-humanos componen el pasado. *Ontohistoria* en el Chaco” en *Avá. Revista de Antropología*, N° 29, diciembre 2016, pp. 99-129. Frente a otras concepciones de la identidad *qom* que toman a lo no-humano como un elemento auxiliar en la constitución de su identidad, Medrano y Tola explican que “[e]l reconocimiento de capacidades semejantes a las propias en entidades no-humanas o *personas-otras* y el tipo de vínculos que los *qom* entablan con ellas nos inducen, al menos, a poner en duda nuestras propias categorías de agencia, persona e historia, al advertir los límites de estos conceptos cuando son confrontados con realidades sociales diferentes y principios ontológicos que no se rigen por la Gran División. Nuestra selección de relatos pretende dar cuenta de que en el Chaco, la historicidad y la agencia son una cuestión humana y más que humana” (pp. 106 y 107). Aunque excede los límites de este escrito, no podemos evitar encontrar aquí cierta resonancia con la lectura deleuziana del Pasado puro de Bergson, por ejemplo cuando afirma que “[p]uesto que cada uno es un presente que pasa, una vida puede retomar otra, en otro nivel: como si el filósofo y el cerdo, el criminal y el santo desempeñasen el mismo pasado, en los diferentes niveles de un cono gigantesco. Es lo que se llama metempsicosis” (DR 113. Trad. cast.: 138).

sistemática de estos pueblos indígenas, sólo ocasionalmente contemplados cuando se necesitaba mano de obra barata –por no decir esclava.³ Así, todo lo amerindio fue excluido de la cultura por no adecuarse al pleno estatuto de lo humano, siendo relegado al espacio de la naturaleza. Y sin embargo, estos pueblos del Gran Chaco resistieron y sobrevivieron la conformación de Argentina, Bolivia, Paraguay y Brasil. Constituyen de este modo una extraña posición intermedia para el campo de la antropología, en tanto no fueron completamente devorados por el aparato de captura estatal, pero tampoco se ubican en la Amazonia profunda, exteriores al contacto con los blancos.⁴ Se trata entonces de una resistencia indígena que no está ni dentro ni fuera del Estado, y que en la actualidad continúa desarrollando nuevas estrategias de convivencia frente a la discriminación que persiste al momento de construir la cultura de las identidades nacionales.

Sobre el Gran Chaco argentino, limitando con Paraguay, se encuentra una población oficialmente designada como “*toba*”, pero que se desde hace varios años manifiesta su deseo de ser llamada “*qom*”, siendo este término una derivación del pronombre personal de la primera persona del plural de su lengua. Ahora bien, *qom* es un “nosotros” relacional que excede a lo humano, pero para entender cómo funciona su modo de identificación debemos primero adentrarnos en su sociocosmología. Para esta labor retomamos el “giro ontológico” de la antropología, el cual consiste, en primera instancia, en cuestionar los presupuestos conceptuales con los que se analiza qué es lo humano.

Dentro de ese abordaje ontológico, un referente fundamental es el antropólogo francés Philippe Descola, quien rechaza la gran división

³ Algunas de las narraciones indígenas de esta transformación se pueden encontrar en Tola, F. y Suarez, V. (eds.), *El teatro chaqueño de las crueldades: memorias qom de la violencia y el poder*, CABA, Rumbo Sur, 2016.

⁴ En este sentido, los pueblos del Gran Chaco se diferencian de los *achuares* tan estudiados por Philippe Descola, dando lugar a una *contaminación* ontológica que Florencia Tola le señala (cf. Descola, P., y Tola, F., “De la etnografía *achuar* al animismo como ontología” en Tola, F. (ed.), *Una antropología alterada por la alteridad: entrevistas a Philippe Descola*, CABA, Rumbo Sur, 2018, pp. 37 y ss.).

de la metafísica occidental entre la Naturaleza y la Cultura.⁵ Lejos de ser una separación universal, Descola afirma que es sólo dentro de nuestra ontología que se construye la ficción de una realidad no-humana inmutable sobre la que se erigen diversas interpretaciones humanas. Es decir, el problema con esta ontología que Descola identifica como “naturalista” es que no es común a todos los pueblos, habiendo otros modos de relación entre humanos y no-humanos. De modo que, si queremos conocer estas otras formas de existencia, debemos atender a sus cosmologías específicas, cuyos mundos y antropologías son diferentes a los del naturalismo. Así, Descola propone que en los pueblos amerindios se encuentra otra ontología denominada “animismo”: mientras que nosotros concebimos una semejanza física entre los humanos y los no-humanos, siendo lo distintivo de los primeros una interioridad privilegiada, los indígenas animistas conciben una continuidad de las interioridades, siendo lo distintivo el modo en el que los cuerpos se relacionan.⁶

Del mismo modo, aunque no sin una concepción marcadamente diferente de su labor, el otro gran referente del giro ontológico para los pueblos amerindios es el antropólogo brasileño Eduardo Viveiros de Castro.⁷ A grandes rasgos, Viveiros de Castro propone que los indígenas realizan una inversión simétrica de la metafísica platónica propia de Occidente: mientras que en nuestra ontología se conciben diferentes puntos de vista de un mismo mundo, en el “perspectivismo amerindio” hay un punto de vista constante, pero con un mundo que se diferencia constantemente de sí. Más aún, si nos posicionamos en el registro mítico, el fondo común y diferencial

⁵ Cf. Descola, P., *Más allá de naturaleza y cultura*, trad. H. Pons, Buenos Aires, Amorrortu, 2012.

⁶ Cf. *ibid.*, pp. 199 y ss.

⁷ Cf. Viveiros de Castro, E., *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*, trad. S. Mastrangelo, Buenos Aires, 2010. Si bien Medrano no prioriza ninguno de estos planteos del giro ontológico –e incluso formula críticas al lugar que los animales no-humanos ocupan en ambos sistemas–, para este trabajo nos inclinamos por la postura de Viveiros de Castro. Por lo pronto, porque retoma en detalle la filosofía deleuziana para repensar la antropología; pero más decisivamente, porque consideramos que su perspectivismo metafísico-político nos permite comprender más en profundidad la singularidad *qom*.

de todo lo existente es la humanidad, siendo ésta una categoría que se puede ocupar relacionamente, pero siempre en contingencia. Por ejemplo, si un jaguar me está devorando, en ese momento el animal entró en un devenir-persona, mientras que yo entablaría un devenir-tapir en el que pierdo la potestad de la humanidad que creía propia. Entonces, el punto de vista (*i.e.*, autopercepción humana) no cambia, pero el mundo no cesa de hacerlo.

Si bien de modo superficial, la razón por la que reponemos estas dos propuestas conceptuales es que desde la antropología argentina están siendo tomadas para repensar la etnografía local. Es en ese sentido que Florencia Tola se vale principalmente del animismo de Descola –aunque también del perspectivismo de Viveiros de Castro– para investigar cuál es la ontología de los *qom*,⁸ así como para comprender la conceptualidad con la que ellos mismos construyen su identidad y producen una “antropología reversa” del mundo de los blancos.⁹ Tola es una referente fundamental para este tipo de investigaciones, pero en este trabajo nos centramos en la propuesta de Celeste Medrano, quien recupera la apertura temática de su colega para desarrollar el lugar que los animales ocupan en la sociocosmología *qom*. Ahora bien, es de vital importancia aclarar que el modo de trabajo de ambas antropólogas argentinas no consiste en una transposición de la propuesta de Descola o de la de Viveiros de Castro, tratando a los *qom* como un ejemplo etnográfico en el que habría que encontrar las equivalencias empíricas de los conceptos trascendentales que articula el giro ontológico de la antropología.¹⁰ En cambio, si

⁸ Cf. Tola, F., *Yo no estoy solo en mi cuerpo. Cuerpos-personas múltiples entre los tobas del Chaco argentino*, Buenos Aires, Biblos, 2012.

⁹ Cf. Francia, T., y Tola, F., *Filosofía qom. Teoría toba sobre la alteridad*, CABA, Las Cuarenta, 2018.

¹⁰ Sobre esta precaución al momento de investigar el devenir-animal entre los *qom*, Medrano aclara lo siguiente: “[s]i bien consideramos que las propuestas de los mencionados autores han resultado invaluable para comprender las lógicas de relacionamiento entre los seres humanos y los seres no-humanos en muchas sociedades indígenas, las mismas no deben ser abordadas como un modelo a verificar en el campo etnográfico sino como un marco con el que, luego del contacto con otras sociocosmologías, se puede empezar a entender sus particularidades. Además, los etnógrafos que trabajaron con sociedades amazónicas no abordaron la cuestión de la zoología en profundidad, por lo que resta poner a prueba

tomamos al animismo como una estructura epistémica de inteligibilidad y al perspectivismo como un proyecto metafísico-político de descolonización del pensamiento, es porque ambas propuestas ayudan a explorar las singularidades ontológicas de los *qom*.¹¹

La zoo-sociocosmología *qom* como devenir-animal

La sociocosmología *qom* parte de una ontología donde la existencia siempre está potencialmente entrando en diferentes devenires. En ese sentido, qué es lo humano no es algo que se pueda definir de modo aislado, sino que es en la relación con los otros existentes que se constituye su identidad. Por lo tanto, los *qom* incluyen constitutivamente sus relaciones con lo no-humano al pensar su lugar en el cosmos. Retomando esta ontología relacional, lo que la investigación de Celeste Medrano aporta es de qué manera esa identidad se gesta en gran medida a partir de su relación con los animales. Es con ellos que los humanos adquieren sus características distintivas. Sin duda la relación con lo no-humano no se limita a los animales, pero la importancia de la animalidad es que permite comprender de modo afirmativo algunos de los elementos que hacen a dicha relación. De lo contrario se corre el riesgo de que el giro ontológico derive en una homogeneización de lo no-humano; riesgo que se acentúa si tenemos en cuenta que la animalidad es un aspecto de la antropología que suele dejarse de lado incluso en el análisis de las relaciones con los no-humanos.¹²

Retomando la propuesta del giro ontológico de la antropología, Medrano plantea que es fundamental construir una zoología acorde a las reglas sociales de la cosmología *qom*. Esta zoología necesita

sus supuestos y enunciados, incluyendo una exploración profunda sobre las nociones de animal, animalidad, sistemas simbólicos que organizan la fauna y las implicancias de estas indagaciones” (“Zoo-sociocosmología *qom*: seres humanos, animales y sus relaciones en el Gran Chaco” en *Journal de la Société des Américanistes*, Vol. 100, N° 1, 2014, p. 227).

¹¹ Cf. dos Santos, A. y Tola, F., “¿Ontologías como modelo, método o política? Debates contemporáneos en antropología” en *Avá. Revista de Antropología*, N° 29, 2016, pp. 71-98.

¹² Cf. Medrano, C., y Vander Velden, F., “Al final, ¿qué es un animal?” en Medrano, C., y Vander Velden, F. (eds.), *¿Qué es un animal?*, CABA, Rumbo Sur, 2018, pp. 15-41.

correrse de la taxonomía clásica, pues ésta no permite vislumbrar elementos tan básicos de la ontología *qom* como la comunicación humano-animal, entre otros. Es decir, la zoología indígena difiere en profundidad de la académica precisamente porque la sociocosmología en la que se inserta es otra.¹³ Este alejamiento de la taxonomía linneana se corresponde con la misma precaución que Deleuze y Guattari tienen en “Recuerdos de un naturalista” al momento de desarrollar el devenir-animal.¹⁴ En efecto, antes de explicar en qué consiste dicho devenir, dan una serie de precauciones en torno a la “historia natural” –tradición clasificatoria que para ellos continúa por diferentes vías en Jung y en Lévi-Strauss–, ya que presupone la identidad del animal en sus trabajos. En otras palabras, tanto desde la perspectiva de Medrano como desde la de Deleuze y Guattari, hay una potencia ontológica de la animalidad cuya exploración requiere un cambio de perspectiva que abandone los presupuestos conceptuales del naturalismo al momento de preguntarnos sobre lo animal.

Para dar con la potencia ontológica de la animalidad entre los *qom*, Medrano acuña desde su Tesis Doctoral el concepto de “zoo-sociocosmología”.¹⁵ La creación de este concepto apunta, por un lado, a suministrar aquella etnozología acorde a la cosmología *qom*. Pero por el otro, también busca comprender cómo este pueblo se piensa a sí mismo a partir de sus relaciones con los animales, dado que éstos participan en los diferentes momentos de sus ciclos vitales. Tal como indica, “[m]etamorfosearse parece entonces ser la regla en este escenario en el que humanos y animales pueden intercambiar propiedades

físicas y metafísica para devenir-en-transformación”.¹⁶ Más aún, esta suerte de metempsychosis de diferentes grados intensivos se da gracias a “una ontología que presupone la potencialidad de la multiplicidad o de la mutación corporal”¹⁷. Este aspecto de la ontología *qom* nos remite a “Recuerdos de un bergsonian”, donde se nos propone que el devenir escapa a la alternativa entre imitar o ser, siendo él mismo lo real produciéndose: no hay elementos estáticos, sino que en el devenir se movilizan tanto “quien” deviene como “lo que” se deviene.¹⁸

Esta vinculación que proponemos se refuerza al tener en cuenta que Medrano retoma de Tola la concepción *qom* del cuerpo humano abierto y en permanente transformación para analizar primeramente la importancia del “contagio” con los cuerpos animales. Este contagio humano-animal y su mutuo intercambio de potencias está vinculado tanto con la vida y los remedios, como con la muerte y la enfermedad. En otras palabras, la animalidad regula la corporalidad humana. De igual modo, en *Mil mesetas* el devenir-animal implica una alianza comunicativa o contagiosa. Rompiendo con toda noción familiar de herencia, el devenir se gesta en “el contagio, la epidemia, [que] pone en juego términos completamente heterogéneos”.¹⁹

Ahora bien, ¿cómo es posible esa interacción tan íntima, donde la animalidad es inseparable de la vida y la muerte de la humanidad? Ocuire que, dentro de la ontología *qom*, entre humanos y no-humanos hay una continuidad tanto de las interioridades como de las fisicalidades.²⁰ Por eso Medrano afirma que “[e]sta conexión fisio-lógica determina

¹³ Cf. Medrano, C., Maidana, M., y Gómez, C., *Zoología qom: conocimientos tobas sobre el mundo animal*, Santa Fe, Ediciones Biológica, 2011. Medrano aclara que “[s]i bien la idea original consistía en construir una zoología indígena respetando la organización de las obras clásicas para alcanzar así comparaciones entre estos dos universos culturales, fue necesario desarrollar ítems que respetaran las particularidades con las que los *qom* describen las especies animales (ejemplo de esto último son los tópicos «personalidad», «cuidados especiales» y «anuncio para los *qom*»)” (p. 18).

¹⁴ MP 286-290. Trad. cast.: 240-243.

¹⁵ Medrano, C., *Zoo-sociología qom: de cómo los tobas y los animales trazan sus relaciones en el Gran Chaco*. Tesis Doctoral inédita, Facultad de Filosofía y Letras (UBA), 2012.

¹⁶ Medrano, C., “Devenir-en-transformación. Debates etnozoológicos en torno a la metamorfosis animal entre los *qom*” en Tola, F., Medrano, C., y Cardin, L. (eds.), *Gran Chaco, op. cit.*, p. 78. No resulta para nada casual que este texto, con sus abundantes resonancias deleuzianas dada la cantidad de devenires que narra, sea uno de los lugares donde Medrano más reafirma los aportes antropológicos de Viveiros de Castro.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ MP 290-292. Trad. cast.: 243-245.

¹⁹ MP 295. Trad. cast.: 248.

²⁰ Siguiendo lo mencionado más arriba en la nota 4, este aspecto da cuenta de por qué los *qom* no se adecúan a la ontología animista de Descola, en tanto retoman aspectos de la “analogista” (que, según el antropólogo francés, se ubica en otras regiones del planeta).

que para existir, los colectivos se necesiten mutuamente. Así organizado el mundo, los devenires de humanos, no-humanos y animales los hacen confluir en una socio-lógica protagonizada por todos ellos por igual”.²¹ Tales devenires envían a lo que Deleuze y Guattari denominan la “simbiosis” interespecie, la cual “pone en juego seres de escalas y reinos completamente diferentes, sin ninguna filiación posible”.²² Sin filiación posible, pero marcando la interdependencia del devenir, esta simbiosis conlleva una multiplicidad de términos heterogéneos. Éstos son regulados en *Mil mesetas* por el brujo, figura análoga a la del chamán, que en la ontología *qom* es el encargado de extraer la vitalidad de este contacto tan mortuorio como necesario para existir. Es por ello que, tal como señala Medrano, para los *qom* “[d]evenir es una acción que humanos, no-humanos, animales y no-animales desarrollan en complicidad”.²³ En síntesis, la metamorfosis no es el pasaje de una identidad a otra, sino que desde el chamanismo implica un devenir en el que no hay puntos fijos últimos.

Hay porosidad entre las fronteras ontológicas. Ser *qom* no es una propiedad inmutable, definible desde una interioridad o exterioridad estática, sino un modo de devenir colectivo que incluye multiplicidades mucho más amplias que las que la conceptualidad antropocéntrica pretende delimitar. En ese sentido, no es de extrañar que Medrano misma retome en parte el devenir-animal de-leuziano para pensar esta cuestión.²⁴ Específicamente, le interesa cómo el devenir sólo se da en bloque, sin términos fijos o aislados. El bloque de devenir-animal implica una metamorfosis de todas las relaciones que priman por sobre los puntos que eventualmente se actualizan. Profundizando esta relación más allá de las referencias explícitas de Medrano, si sostenemos que el devenir-animal resulta un concepto vital para adentrarnos en la ontología propia de la

²¹ Medrano, C., *op. cit.*, p. 100.

²² MP 291. Trad. cast.: 245.

²³ Medrano, C., “Los no-animales y la categoría «animal». Definiendo la zoo-sociocosmología entre los *toba (qom)* del Chaco argentino” en *Mana*, Vol. 22, N° 2, 2016, p. 394.

²⁴ *Ibid.*, pp. 393-394.

zoo-sociocosmología *qom*, es porque prestamos especial atención a cómo termina de ser caracterizado por Deleuze y Guattari:

Una línea de devenir no se define ni por los puntos que une ni por los puntos que la componen: al contrario, pasa *entre* los puntos, sólo crece por el medio [...]. Un devenir no es ni uno ni dos, ni relación de los dos, sino entre-dos, frontera o línea de fuga, de caída, perpendicular a las dos. Si el devenir es un bloque (bloque-línea) es porque constituye una zona de vecindad y de indiscernibilidad, un *no man's land*, una relación no localizable que arrastra a los dos puntos distantes o contiguos, que lleva uno a la vecindad del otro, —y la vecindad-frontera es indiferente tanto a la contigüidad como a la distancia.²⁵

Todo esto nos lleva a un espacio de potencial indistinción humano-animal, designado en *Mil mesetas* como “plano de inmanencia”. Sin embargo, los *qom* no viven constantemente en ese registro. Hay un momento necesario de discontinuidad, pues no se puede vivir en la pura diferencia. Ese momento se da en el choque de los cuerpos, momento en el que se manifiesta la cosmopolítica de este pueblo.

Los regímenes corporales y la diplomacia interespecie en la cosmopolítica *qom*

Antes de desarrollar la cosmopolítica *qom*, podemos decir que el elemento de discontinuidad que interviene en el devenir-animal fue mencionado al comentar la taxonomía que ordena la zoo-sociocosmología. Allí explicamos que su funcionamiento decisivo no es clasificatorio, sino explicar las relaciones. Es decir, “[l]a tarea de construir taxonomías tiene, ante todo, una función social: organiza a existentes que, en devenir, sostienen la trama de la socialidad”.²⁶ Ante esto, una aclaración fundamental que Medrano menciona en varios de sus escritos es que para los *qom* no existe una categoría de “animal” análoga a la que hay en las lenguas occidentales —esto es, que agrupe todos los

²⁵ MP 359. Trad. cast.: 293 (traducción levemente modificada).

²⁶ Medrano, C., *op. cit.*, p. 393.

animales no-humanos en un mismo término. Dado que la anatomía de los humanos y de los animales es compartida en diversos grados, la diferencia no está en el cuerpo en sí, sino en los regímenes corporales que expresan las diferencias intensivas que hacen a la “especie”.²⁷ Se construye así una “etología” tal como es presentada en *Mil mese-tas*: como el estudio de los *afectos*. Lejos de corresponder a un sentimiento personal o a un carácter exterior reconocible, el afecto “es la efectuación de una potencia de manada, que desencadena y hace vacilar el yo”.²⁸ Ni interior ni exterior, esta etología colectiva es una concepción que aparece en la investigación de Medrano; por ejemplo, cuando comenta:

Tanto humanos como animales y otros seres no-humanos definen sus regímenes corporales eligiendo de un fondo común de aptitudes y comportamientos aquellos que los identificarán como un colectivo diferenciado –al menos por momentos– y les permitirán relacionarse con otros. Ahora bien, estas aptitudes y comportamientos no podrían ser definidos ni como típicamente humanos ni como típicamente animales, en la medida en que estos pueden coincidir en la posesión de atributos y comportamientos.²⁹

De esta forma, si la existencia se despliega sobre un plano relacional o de inmanencia, también es desde allí donde se construyen los afectos que determinan los lugares provisorios que se ocupan dentro de la zoo-sociocosmología. Es a partir de la relación que mi cuerpo tiene con otros que se establece a qué colectivo estoy perteneciendo. En esa dirección, la cuestión más decisiva surge en la alimentación: qué como y qué me come determina quién o qué soy. Ahora bien, esto ocurre de tal modo que entre predador y presa hay un *continuum*. La red trófica es un espacio de separación de los cuerpos, pero también

²⁷ Para un mayor desarrollo del funcionamiento de la taxonomía *qom*, cf. Medrano, C., “Taxonomías relacionales o de qué se valen los *qom* y los animales para clasificarse” en *Tabula Rasa*, N° 31, 2019, 161-183. Además, en este artículo Medrano muestra cómo la relación humano-animal está a la base de la figura de la mujer (pp. 164-168); elemento que sintoniza con el vínculo deleuziano entre el devenir-animal y el devenir-mujer.

²⁸ MP 294. Trad. cast.: 246.

²⁹ Medrano, C., “Zoo-sociocosmología *qom*” en *op. cit.*, p. 248.

allí se continúan intercambiando las potencias ontológicas de la animalidad. Por ello Medrano afirma junto a Viveiros de Castro que “[e]l comer deja así de ser un proceso biológico mediante el cual se incorporan sustancias, para ser un proceso social a través del cual se deviene persona-cuerpo en interrelación con otros”.³⁰

Entonces, desde la perspectiva de esta red trófica, existir es comer, y comer es al mismo tiempo devenir-comida. Qué y cómo se come es una empresa metafísica delicada, tan necesaria como arriesgada, pues esa potencia de vida que se incorpora es inseparable de una potencia de muerte que descorporaliza. Al relacionarme con otro animal entro en un espacio de contagio de propiedades, y por eso es tan importante para los *qom* evitar comer animales que transmitan fuerzas incompatibles con su corporalidad. De esta forma, la alimentación es la causa de una gran cantidad de enfermedades para los *qom*, así como también de un gran número de curas; ambigüedad intensiva de la animalidad que debe ser regulada por el brujo o el chamán.

Esta importancia de la alimentación recíproca se complejiza todavía más al tener en cuenta que los animales no sólo tienen capacidades comunicacionales, sino formaciones sociales e institucionales análogas a las humanas. Así, lejos de un pacifismo, lo que se gesta en torno al comer son disputas políticas interespecies. Esto deriva en una delimitación territorial que, como es de esperar por lo que venimos desarrollando, no es absoluta; pero la participación de una de las partes en el territorio de la otra requiere de una serie de preceptos ético-políticos a respetar para evitar la guerra. Al respecto, Medrano explica lo siguiente:

Si bien hombres y animales comparten rasgos de interioridad definiendo una ontología donde la frontera entre ambos parecería difusa, los ámbitos donde estos desarrollan su vida difieren claramente. Tanto la incursión de los animales en los espacios típicamente humanos como la incursión de los hombres en los espacios típicamente animales significan relaciones –a veces peligrosas–,

³⁰ *Ibid.*, p. 240.

mediadas por el intercambio de información y por el respeto de normas sociales y preceptos éticos que vulneran la normal dicotomía establecida entre lo naturalmente dado y lo culturalmente construido [...].³¹

Las fronteras territoriales deben ser respetadas, pues al incursionar en los espacios construidos por otras especies puedo infringir normas de comportamiento que desconozco. Esto no significa que el traspaso a otras territorialidades esté siempre prohibido –de hecho, venimos exponiendo varios sentidos en los que es necesario–, pero debe realizarse con la debida precaución. Situándonos en la cacería, se debe tener la información adecuada de la especie tomada por presa, sabiendo las implicancias de su consumo. Por ejemplo, si el accionar humano deja crías animales en condiciones de vulnerabilidad, se debe tomar la responsabilidad de su protección, más allá de los contagios que implique al interior del pueblo. Esta diplomacia interespecie conlleva evitar la caza indiscriminada, así como practicar ritos fúnebres con los animales asesinados. Debido a ello, suele haber en los territorios *qom* interlocutores privilegiados que entablan la diplomacia cosmopolítica. Se trata de un diálogo interespecie que no sólo evita conflictos, sino que también construye alianzas. Todo ello gracias a la habilidad del chamán, que a partir de su devenir-animal desarrolla la capacidad de leer información secreta del régimen corporal de las otras especies. Esto se condice con las connotaciones políticas que tiene el brujo en *Mil mesetas*: el devenir-animal será minoritario o no habrá devenir en absoluto.³²

El chamanismo es una comunicación *habitual* en la que se negocia, por lo pronto, la alimentación cosmopolítica. Hay que saber escuchar lo que las otras especies comunican, y para adquirir este tacto interespecie la práctica más común entre los *qom* es la convivencia con estos

³¹ *Ibid.*, p. 246.

³² Cf. MP 297-304. Trad. cast.: 249-253. Incluso, el chamán no se comunica con todos los animales de las otras especies, sino con algún individuo que habita los bordes de su manada. De igual modo, el brujo de *Mil mesetas* se vincula con el “anomal” que existe en toda multiplicidad animal.

animales. En esta línea aparece el perro, que a pesar del disgusto deleuziano, entre los *qom* es la especie arquetípica para pensar la ambigüedad animal en la zoo-sociocología.³³ El agenciamiento con perros configura una asistencia fundamental al momento de cazar. Sin embargo, este devenir-doméstico de diversos animales (incluso de algunos peligrosos, como el yacaré), no es un “mascotismo” a la occidental donde se pretende antropomorfizar al animal no-humano. En cambio, se trata de la resignificación del vínculo con una alteridad que, aunque cargado de puntos de contacto, resta inapropiable. Asimismo, los animales domésticos adquieren comportamientos diferentes a los de su vida por fuera de los territorios humanos, en tanto su familia adoptiva altera sus regímenes corporales. No se trata, entonces, de subsumir la alteridad a la mismidad, sino de aprender sus diferencias para coexistir en la conflictividad de las fronteras.

En síntesis, el devenir como alteración de la relación humano-animal nos ayuda a comprender de qué manera la identidad de los *qom* no es un proceso que atañe exclusivamente al hombre. Por eso junto con la zoo-sociocología de Medrano recuperamos la propuesta del devenir-animal, como un bloque que incluye multiplicidades heterogéneas conectadas. Esta metamorfosis nos transforma en la misma medida que lo hacen nuestras relaciones con lo animal. Cabe entonces preguntarse por el lugar de este pueblo que, como tantos otros, ha sido y es discriminado de modo sistemático de la identidad nacional. Nominalmente los *qom* son parte de la Argentina, pero la conformación de nuestra identidad cultural implicó una separación de la naturaleza, quedando los pueblos indígenas excluidos por sus excesos de animalidad. Al explorar su “devenir-en-transformación”, podemos entonces empezar a cuestionar

³³ Cf. Medrano, C., “Hacer a un perro: relaciones entre los *qom* del Gran Chaco argentino y sus compañeros animales de caza” en *Anthropos*, Vol. 111, N° 3, 2016, pp. 113-125. En efecto, al momento de cazar el devenir-animal entre los *qom* implica un agenciamiento con los perros que escapa a la caracterización deleuziana de los mismos (por ejemplo, la que manifiesta en *El abecedario de Gilles Deleuze*). Sin embargo, debemos recordar que en *Mil mesetas* se nos dice que “incluso el perro” puede producir la multiplicidad del devenir-animal que escapa a lo familiar y a la estatalidad (cf. MP 294. Trad. cast.: p. 247).

por qué nuestra ontología excluye a lo que no es suficientemente humano. Desde los *qom*, la separación entre humanos y animales se torna precaria, dado que en el devenir se requieren mutuamente. Por lo tanto, si la vida sólo es posible deviniendo con otros, se trata entonces de descubrir nuevos modos de coexistencia en los que asumamos el carácter interespecie de la identidad.

Bibliografía

- Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, trad. M. S. Delpy y H. Beccacece, Buenos Aires, Amorrortu, 2002.
- Deleuze, G. y Guattari, F., *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, trad. J. Vásquez Pérez, Valencia, Pre-textos, 1988.
- Descola, P., *Más allá de naturaleza y cultura*, trad. H. Pons, Buenos Aires, Amorrortu, 2012.
- Francia, T., y Tola, F., *Filosofía qom. Teoría toba sobre la alteridad*, CABA, Las cuarenta, 2018.
- dos Santos, A. y Tola, F., "¿Ontologías como modelo, método o política? Debates contemporáneos en antropología" en *Avá. Revista de Antropología*, N° 29, 2016, pp. 71-98.
- Medrano, C., "De tigres, zorros y posiciones taxonómico-relacionales en la zoología de los indígenas *qom* del Gran Chaco" en *Mediações. Revista de Ciências Sociais*, Vol. 24, N° 3, 2019, pp. 12-27.
- , "Hacer a un perro: relaciones entre los *qom* del Gran Chaco argentino y sus compañeros animales de caza" en *Anthropos*, Vol. 111, N° 3, 2016, pp. 113-125.
- , "Los no-animales y la categoría «animal». Definiendo la zoo-socio-cosmología entre los toba (*qom*) del Chaco argentino" en *Mana*,

Vol. 22, N° 2, 2016, pp. 369-402.

---, "Taxonomías relacionales o de qué se valen los *qom* y los animales para clasificarse" en *Tabula Rasa*, N° 31, 2019, pp. 161-183.

---, "Zoo-sociocosmología *qom*: seres humanos, animales y sus relaciones en el Gran Chaco" en *Journal de la Société des Américanistes*, Vol. 100, N° 1, 2014, pp. 225-257.

---, *Zoo-sociología qom: de cómo los tobas y los animales trazan sus relaciones en el Gran Chaco*. Tesis Doctoral inédita, Facultad de Filosofía y Letras (UBA), 2012.

Medrano, C., Maidana, M., y Gómez, C., *Zoología qom: conocimientos tobas sobre el mundo animal*, Santa Fe, Ediciones Biológica, 2011.

Medrano, C., y Montenegro Martínez, L., "Devenires-perro. Abordajes etnográficos multiespecie en torno a animales de compañía" en *Tabula Rasa*, N° 40, 2021, pp. 11-24.

Medrano, C., y Tola, F., "Cuando humanos y no-humanos componen el pasado. *Ontohistoria* en el Chaco" en *Avá. Revista de Antropología*, N° 29, diciembre 2016, pp. 99-129.

Medrano, C., y Vander Velden, F. (eds.), *¿Qué es un animal?*, CABA, Rumbo Sur, 2018.

Tola, F., *Yo no estoy solo en mi cuerpo. Cuerpos-personas múltiples entre los tobas del Chaco argentino*, Buenos Aires, Biblos, 2012.

Tola, F. (ed.), *Una antropología alterada por la alteridad: entrevistas a Philippe Descola*, CABA, Rumbo Sur, 2018.

Tola, F., Medrano, C., y Cardin, L. (eds.), *Gran Chaco. Ontologías, poder, afectividad*, Buenos Aires, Rumbo Sur, 2013.

Tola, F. y Suarez, V. (eds.), *El teatro chaqueño de las crueldades: memorias qom de la violencia y el poder*, CABA, Rumbo Sur, 2016.

Viveiros de Castro, E., *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*, trad. S. Mastrangelo, Buenos Aires, 2010.

Democracia y revolución

Guerra, guerrilla y revolución en el Che Guevara y Deleuze y Guattari

Juan Rocchi (UBA)

Introducción

Este trabajo tiene como objetivo confrontar la caracterización de la guerra de guerrillas del Che Guevara con el concepto de máquina de guerra elaborado por Deleuze y Guattari en *Mil mesetas*, en relación con el cual desarrollan su concepción de la guerrilla. Como siempre que trabajamos con dos autores en conjunto (o tres, en este caso), la intención no es hacer encajar a uno en el otro, o explicar cada teoría con nociones externas, sino iluminar mutuamente las caracterizaciones. En este caso, la conceptualización programática o estratégica de la guerrilla por parte del Che –es decir, su impronta eminentemente práctica– permitirá repensar o poner de relieve algunas de las perspectivas filosófico-políticas de Deleuze y Guattari, y viceversa. Ahora bien, ¿cómo y por qué resultaría interesante vincular al revolucionario latinoamericano con los filósofos franceses?

Deleuze y Guattari introducen en *Mil mesetas* uno de sus principales conceptos políticos: la máquina de guerra. En la meseta “1227 – Tratado de nomadología: la máquina de guerra” le dedican un extenso desarrollo, que funciona en correlación con el de la siguiente, “7000 a. J. C. – Aparato de captura”, en la que se trabaja el concepto de Estado. En la concepción deleuzo-guattariana, ambos conceptos remiten constantemente el uno al otro como dos polos de una maquinaria total cuya interacción se continúa en el tiempo. Del lado de la máquina de

guerra, como veremos a lo largo del trabajo, aparecen los elementos vinculados a las transformaciones, los cambios, y en última instancia la revolución. Del lado del aparato de Estado aparecerán elementos vinculados a la permanencia, la conservación y la representación.

El Che desarrolla su teoría de la guerra de guerrillas en sus textos programáticos más influyentes.¹ Es quizás el punto central de influencia que legó a los demás revolucionarios del continente, condicionando las estrategias de lucha por la liberación en todo el territorio. Esta concepción, que desarrollaremos más adelante, deriva de un análisis político de escala global realizado en los años 60, y que comparte elementos con aquel de Deleuze y Guattari.

Por otra parte, no se trata solo de la coincidencia de objetos en ambas obras (la tríada que reúne guerra, guerrilla y revolución), sino también lo que podríamos interpretar como menciones a la corriente de pensamiento del Che Guevara por parte de los franceses. Deleuze y Guattari tematizan tanto el “Estado burocrático” (es decir, el modelo de Estado socialista en oposición al Estado propiamente capitalista)² como “la guerrilla, la guerra de minoría, la guerra popular y revolucionaria”.³ En el primer caso, la mención parece equiparar un tipo de Estado al otro, lo que parecería una crítica de la burocratización del proyecto socialista;⁴ en el segundo, llegan a decir que la guerrilla es la *esencia* de la máquina de guerra, puesto que no puede hacer la guerra sin crear algo a la vez, lo que parecería una valoración totalmente positiva. Lo cual abre una serie de interrogantes: ¿Es esto lícito? ¿Son dos momentos distinguibles, o revolución y burocratización son parte

de un mismo fenómeno? Otro objetivo de este trabajo será, entonces, esclarecer la naturaleza de estas menciones, y si funcionan como críticas, valoraciones, o ambas.

El problema

Recorramos entonces el problema principal de esta relación, que concierne a la definición de guerrilla en cuanto a su carácter creativo. En primer lugar, como mencionamos, Deleuze y Guattari vinculan a la guerrilla con la máquina de guerra, la consideran su esencia, en la medida en que “solo puede hacer la guerra si crea otra cosa al mismo tiempo”.⁵ Esto hace referencia al carácter eminentemente creativo de la máquina de guerra, que aparece señalado de diversas maneras a lo largo del texto. Entre ellas se destacan las que muestran la implicación de una “distribución de heterogeneidad en un espacio libre”, una creatividad respecto de la forma de ocupar el espacio.⁶ En la medida en que la máquina de guerra es una forma de variación que escapa al binarismo del pensamiento de Estado, crea formas de distribución al moverse y desarrollarse. Los objetos primarios de la máquina de guerra son el “espacio y [la] composición del nomos”.⁷ En este sentido, la característica principal de la guerrilla es la de crear formas nuevas de movimiento, de ocupación del territorio, ajenas al ordenamiento jerárquico estatal. Y esta creación en contra de la forma-Estado no es una mera característica, sino su propio fin.

Por otra parte, la caracterización de la guerrilla por parte del Che no estará centrada en la creación (si bien esta aparece como un momento necesario): en su concepción, el objetivo fundamental de la guerrilla es la liberación real de los pueblos, que solo puede darse a través de la lucha armada dado que implica la destrucción del imperialismo.⁸

¹ Nos referiremos en este trabajo principalmente a los ensayos “Crear dos, tres... muchos Vietnam es la consigna” y “Guerra de guerrillas: un método” por tratarse de los textos propiamente de estrategia general.

² MP 587. Trad. cast.: 475.

³ MP 527. Trad. cast.: 422.

⁴ Esta crítica puede emparentarse con una discusión ya tradicional dentro de los partidos revolucionarios de izquierda, que apunta a la creación de un aparato burocrático previo a la revolución por parte de los guerrilleros cubanos, esencialmente desligado de la clase obrera. Una reposición del desarrollo de esta discusión en el tiempo hasta la actualidad se encuentra en Albamonte, E. y Maiello, M., *Estrategia socialista y arte militar*, Buenos Aires, Ediciones IPS, 2017, pp. 410-416.

⁵ MP 527. Trad. cast.: 422.

⁶ MP 486. Trad. cast.: 394.

⁷ MP 524. Trad. cast.: 420.

⁸ Guevara, E., *Obras completas 3*, Buenos Aires, Legasa, 1995, p. 22.

Destruir el imperialismo es el principal objetivo estratégico –del que se encargaría la guerrilla–, y que a su vez permitiría lograr la creación de estados socialistas en una segunda etapa. Bajo esta concepción, la guerrilla no sería una máquina de guerra ni tendría por fin la creación en general. En palabras del Che, “no hay más cambios que hacer; o revolución socialista o caricatura de revolución”.⁹ En este sentido, la guerrilla es para el Che la cabeza de un gran movimiento con todas las características de un gobierno pequeño; es allí donde se comienza a estructurar “el futuro aparato estatal encargado de dirigir eficientemente la dictadura de clase durante todo el período de transición”.¹⁰ La guerrilla es solo un método táctico para la concreción del objetivo estratégico.

A nuestro entender surgen entonces dos problemas principales al contrastar una concepción y otra. Por una parte, está la cuestión de si hay dos momentos separados entre guerrilla y formación del Estado, y si esta separación es abstracta o real. Es decir, si el fenómeno de la guerrilla es en verdad incondicionado respecto de su resultado en la creación del Estado –como afirman Deleuze y Guattari– o toda transformación que no resulte en un Estado socialista es una “caricatura de revolución” –como lo hace el Che. En segundo lugar, y de forma derivada, está la cuestión de cómo cada concepción de la guerrilla se relaciona con el Estado. Si la guerrilla se opone a la forma-Estado, la creación de un Estado socialista no sería más que la alternancia con un modelo ordenado burocráticamente en lugar de en pos únicamente del capital;¹¹ si la guerrilla está condicionada desde su origen por la instauración de un orden justo, tendría su único valor en la realización en un Estado socialista. Veamos entonces estos problemas adentrándonos en las obras de cada uno de los autores.

⁹ *Ibid.*, p. 15.

¹⁰ *Ibid.*, p. 44.

¹¹ MP 587. Trad. cast.: 475.

Máquina de guerra deleuzo-guattariana: primer momento

El concepto de máquina de guerra tiene más de un ámbito de aplicación, y en ese sentido podemos referirlo a distintos campos: el tipo de producción que genera una máquina de guerra en cada uno de ellos es específicamente una forma de movimiento; un régimen en el cual crean una nueva forma de espacio en la medida en que se mueven. Y este régimen de movimiento se opone a un régimen estatal, que “constituye la forma de interioridad que habitualmente tomamos como modelo, o según la cual pensamos habitualmente”.¹² De esta forma, hay máquinas de guerra científicas, metalúrgicas, artísticas, y sociales, entre otros tipos que conforman una lista necesariamente abierta. La cuestión para nosotros, en este momento, es encontrar el elemento específico de algo así como una redundante “máquina de guerra bélica”. Lo cual podría parecer polémico si tenemos en cuenta la afirmación deleuzo-guattariana según la cual “sobre todo la máquina de guerra no tiene necesariamente por objeto la guerra, aunque la guerra y la batalla puedan derivar de ella necesariamente (bajo ciertas condiciones)”.¹³ Entender por qué hay una máquina de guerra específica del ámbito bélico, si esta no tiene de por sí como objeto la guerra, implicará adentrarnos en el primer momento del concepto en cuestión.

Si hablamos de “momentos” de la máquina de guerra, esto se debe a que su desenvolvimiento primario, incondicionado, se transforma a medida que se encuentra con otros elementos que le son ajenos (en el plano conceptual). Principalmente, en el texto de Deleuze y Guattari, el elemento que dialoga con las máquinas de guerra y complejiza su existencia es el aparato de Estado. Llamaremos entonces “primer momento” no a la máquina de guerra “en sí misma”, o abstraída de su diálogo con el Estado, sino al carácter más inmediato que tiene el encuentro entre ambos elementos.

¹² MP 438. Trad. cast.: 362.

¹³ MP 518. Trad. cast.: 416.

Decíamos al comienzo que la máquina de guerra tiene como objeto el espacio, la creación del *nomos*:

[H]emos visto que la máquina de guerra era la invención nómada, puesto que en su esencia era el elemento constituyente del espacio liso, de la ocupación de ese espacio, del desplazamiento en ese espacio, y de la composición correspondiente de los hombres: ese es su único y verdadero objeto positivo (*nomos*). Hacer crecer el desierto, la estepa, no despoblarla, sino todo lo contrario.¹⁴

Para no perdernos en las definiciones técnicas del espacio liso,¹⁵ entendamos que la máquina de guerra tiene como objeto la creación un espacio no-representativo, heterogéneo, constituido por afectos antes que por objetos. Ahora bien, el aparato de captura (o Estado) tiene como objetivos la conservación de órganos de poder, el ordenamiento en el plano social y el reconocimiento en el plano cognitivo. Y en la medida en que esta conservación, orden e identidad en el concepto son el resultado de un proceso, el movimiento que opera el aparato de captura es considerado una operación de “estriamiento” del espacio. Es en ese sentido que máquina de guerra y aparato de Estado se oponen: son dos formas contrarias de ordenar el espacio. Y es en este enfrentamiento que ambos conceptos se vuelven intrínsecamente políticos: tienen un germen controversial necesario en tanto están el uno relacionado con el otro. En palabras de Deleuze y Guattari:

Si la guerra deriva necesariamente de la máquina de guerra es porque ésta se enfrenta a los Estados y a las ciudades, como fuerzas (de estriaje) que se oponen al objeto positivo: como consecuencia, la máquina de guerra tiene como enemigo al Estado, a la ciudad, al fenómeno estatal y urbano, y su objetivo es aniquilarlos. Ahí es donde deviene guerra: aniquilar las fuerzas del Estado, destruir la forma-Estado.¹⁶

¹⁴ MP 519. Trad. cast.: 417.

¹⁵ Un desarrollo claro al respecto, que confronta además los conceptos de “espacio liso” y “espacio estriado” con otros conceptos importantes de la obra deleuziana, se encuentra en Mc Namara, R., *Deleuze y la ontología del espacio* [Tesis de doctorado en filosofía inédita], Universidad de Buenos Aires, 2021, pp. 269-270.

¹⁶ MP 519. Trad. cast.: 417.

Con estos elementos podemos entender que, si existe algo así como una máquina de guerra bélica, es justamente una máquina de guerra social, nómada; un grupo que deviene guerrero en una disputa por el espacio contra una formación estatal. Es una forma específica de toma del espacio en el combate. Y como veremos ahora, la forma de este grupo devenido guerrero es el de la guerrilla.

La guerrilla como formación específica de la máquina de guerra

La guerrilla es el tipo de guerra por el que Deleuze y Guattari más se interesan. A nuestro entender, hay dos razones principales: en primer lugar, la guerrilla tiene un tratamiento original del movimiento, que es precisamente el que le otorga su eficacia y potencia en una primera instancia. Desde las primeras facciones guerrilleras conocidas dentro de la guerra moderna, dirigidas por “el Empecinado” Juan Martín Díez contra Napoleón, la clave de su éxito estuvo siempre en su imperceptibilidad, en su capacidad de generar movimientos imposibles para un ejército regular.¹⁷ Escondites, territorios inhóspitos, operaciones nocturnas de extremo sigilo: la guerrilla se concentró siempre mucho más en moverse fuera de combate que en el propio enfrentamiento. Esto es tematizado por Deleuze y Guattari, ya que propone una nueva perspectiva novedosa a la concepción moderna de la guerra: esta deja de tener por objeto a la batalla; la guerrilla introduce la no-batalla como un elemento central de la guerra. La posibilidad de sabotear los insuños del enemigo, así como la de generar ataques sorpresa generan una transformación en la guerra misma.

El ejemplo paradigmático elegido por los autores franceses para tratar la cuestión es el de T. E. Lawrence, también conocido como

¹⁷ Es este caso el que motiva la reflexión de Carl Schmitt respecto de los partisanos, y partir del cual se pensó la historia de la guerrilla desde T. E. Lawrence hasta las distintas guerrillas revolucionarias del siglo XX. Cf. Schmitt, C., *Teoría del partisano*, trad. A. Schmitt de Otero, Buenos Aires, Struhart & Cía, 2005.

Lawrence de Arabia.¹⁸ Esta elección es sugerente a la hora de pensar qué es lo que les interesa de la guerrilla, ya que justamente es un caso de guerrilla triunfante, pero que no instaura un Estado. En resumidas cuentas, el caso es el siguiente: Lawrence es un oficial inglés de rango medio que se ofrece para organizar y conducir a las tribus del Golfo Pérsico, cuyo territorio había sido conquistado por el Imperio Otomano durante la primera guerra mundial. Las distintas tribus, enemistadas entre sí y sin perspectiva de derrotar al ejército turco, mucho mejor preparado y armado que el de ellos, resistían como podían la opresión. El ejército inglés, dada la conveniencia estratégica de hacer que el Imperio Otomano se retire de la zona y sin mucho que perder, le permitieron partir. Lawrence fue prácticamente solo, y sus resultados sin presupuesto ni armamento fueron difícilmente creíbles: tomó ciudades como el puerto de Áqaba prácticamente sin combatir, conquistó Damasco e hizo imposible la permanencia del ejército turco en la región por medio de sabotajes en las líneas de comunicación y abastecimiento.

Más allá de los resultados –condicionados por el contexto de guerra mundial y los conflictos diplomáticos–, lo que Lawrence logró fue la liberación de un pueblo (o varios) contra el sometimiento de un ejército regular y financiado, contando únicamente con civiles. El principio de la no-batalla y la valoración de cada una de las vidas de los combatientes tenía su correlato en la necesidad del nomadismo, el cruce sufrido por los desiertos y la dispersión constante. Y aquí entra la que consideramos la segunda razón por la que la guerrilla es un elemento importante para Deleuze y Guattari: su impronta intrínsecamente emancipatoria y/o revolucionaria. La guerrilla pone de manifiesto cómo la fuerza de la novedad, de lo inesperado, puede enfrentarse exitosamente al poder establecido, organizado, financiado.

Sin embargo, y volvemos aquí a la especificidad del caso de Lawrence, Deleuze y Guattari se concentran en el ejemplo paradigmático de las llamadas “revoluciones nacionales”. El fenómeno de Lawrence se

asemeja mucho más a la revolución argelina que a la cubana, en la medida en que plantea como objetivo la desocupación del territorio, y no necesariamente la toma efectiva del poder. Después de liberar Damasco, la siguiente tarea de Lawrence fue volver a su casa. Lo cual nos presenta con una primera particularidad del caso del Che Guevara, cuya teoría de la guerra de guerrillas difiere en este punto con la de Lawrence. Veamos entonces el segundo momento de la máquina de guerra, aquel en el cual el Che tendría el peligro de caer.

Segundo momento: la captura estatal

El hecho de que una máquina de guerra sea creativa y tenga como objeto la no-batalla es totalmente contraintuitivo, lo que nos lleva a pensar qué pasa, según Deleuze y Guattari, con lo que siempre conocimos como “guerra”. La guerra clásica, dirigida por un Estado nacional de acuerdo con fines políticos propios –que Deleuze y Guattari consideran determinados por su condición de realización de la axiomática capitalista– es el segundo momento de la guerra; es un resultado. Si en un primer momento las máquinas de guerra y los Estados eran cosas distintas, formas distintas de formar el espacio que disputaban entre sí, en el segundo momento de este proceso el Estado va a capturar, se va a apropiarse de la máquina de guerra. Lo cual quiere decir que la va a interiorizar y le va a poner sus propios fines. La dominación estatal, en el primer momento, corresponde a las cárceles y a la policía; no tiene máquina de guerra de por sí.¹⁹ Dicen Deleuze y Guattari:

[...] 2) cuando el Estado se apropia de la máquina de guerra, esta cambia evidentemente de naturaleza y de función, puesto que entonces está dirigida contra los nómadas y todos los destructores del Estado, o bien expresa relaciones entre Estados, en la medida en que un Estado solo pretende destruir otro o imponerle sus fines; 3) ahora bien, cuando el Estado se apropia así de la máquina de guerra, ésta tiende a tener la guerra como objeto directo y primero, como objeto “analítico”. [...] En resumen, al mismo tiempo

¹⁸ Cf. MP 518. Trad. cast.: 430.

¹⁹ MP 519. Trad. cast.: 417.

que el aparato de Estado se apropia de una máquina de guerra, la máquina de guerra toma la guerra como objeto, y la guerra queda subordinada a los fines del Estado.²⁰

Teniendo en cuenta esto, y ateniéndonos a los fines de este trabajo, podemos ver que la guerrilla no puede, por definición, formar parte de este momento. En cuanto la máquina de guerra es capturada por el Estado, no solo se le imponen sus fines, sino también sus jerarquías y formas de ordenamiento. Aun cuando el Che Guevara considere que la guerrilla tiene las características de un gobierno pequeño, la misma funciona partiendo de una dispersión incompatible con la del aparato de Estado: la guerrilla no puede tener una sede central de gobierno (porque la expondría al poderío enemigo si descubren su posición) o una estructura vertical rígida (porque quitaría la autonomía necesaria a cada célula para operar); ni siquiera puede celebrar actos públicos (más allá de atribuirse acciones, no *actos* en el sentido oficial).

En este momento, la guerra queda absolutamente subordinada a la decisión estatal. Perdiendo su aspecto de formadora del espacio liso, la máquina de guerra se convierte en un instrumento –destrutivo– que cumple los objetivos del Estado. En este sentido, el segundo momento de la máquina de guerra sería equivalente a la concepción clausewitziana clásica, donde la guerra (ya no máquina, porque no produce nada), es la continuación de la política por otros medios, y no se trata de un acto político, sino de un instrumento político.²¹ Pasa a ser un medio más de agencia del Estado.

Sin embargo, este segundo momento no totaliza la cuestión, no captura a la máquina de guerra cabalmente. Más bien, le impone nuevas condiciones bajo las cuales sigue subsistiendo, ubicándola no en el lugar de la disputa abierta con el Estado por la conformación del espacio, sino en el de la resistencia.

²⁰ MP 520. Trad. cast.: 418.

²¹ Clausewitz, C., *De la guerra*, trad. D. A. Barbero y D. J. Seguí, Buenos Aires, Círculo Militar, 1968, p. 51.

Tercer momento: guerra y revolución

Así como el aparato de Estado tiene una potencia de apropiación, la máquina de guerra tiene una “potencia de metamorfosis”, una capacidad propia de mutar y evitar la apropiación estatal. En palabras de Deleuze y Guattari:

[L]as máquinas de guerra tienen una *potencia de metamorfosis*, gracias a la cual, evidentemente, son capturadas por los Estados, pero gracias a la cual también resisten a esta captura y renacen bajo otras formas, con otros “objetos” que la guerra (¿la revolución?)²²

La importancia de este párrafo radica no solo en el señalamiento de la resistencia de la máquina de guerra por parte de la captura, sino en que esta resistencia podría hacerla tomar por objeto específicamente la revolución. Lo cual puede parecer obvio, pero no lo es en absoluto. Hay una distinción importante entre los usos del término “revolución” y “revolucionario/a” a lo largo del texto deleuzo-guattariano: de a momentos, el término revolucionario se usa para describir aquello que “pone en tela de juicio a la axiomática [capitalista] mundial”;²³ en otros, se refieren a la revolución en un sentido marxista-leninista, como apropiación de los medios de producción e instauración de la dictadura del proletariado. En la primera situación, entendemos que hay un uso más laxo o débil del término, ya que el hecho revolucionario se reduce al propio cuestionamiento, o divergencia respecto de la axiomática capitalista: la mera distinción respecto a las formas estatales sería en este sentido “revolucionaria”. En el segundo sentido (el utilizado en el párrafo citado), la máquina de guerra se pone como objeto la revolución; su forma de oponerse a la axiomática capitalista es proponiéndose destruirla.

Sin embargo, como veíamos al comienzo del trabajo, esta forma clásica de entender la revolución tiene también su crítica por parte de

²² MP 545. Trad. cast.: 444.

²³ MP 587. Trad. cast.: 475.

los autores franceses: su resultado, en la medida en que se identifica a la clase obrera con una serie de características reconocibles, llevaría simplemente a un tipo alternativo de realización de la axiomática capitalista. El plan que realiza el capital en los Estados capitalistas es llevado a cabo por la burocracia en los países socialistas:

[E]n la medida en que la clase obrera se define por un estatus adquirido, o incluso por un Estado teóricamente conquistado, solo aparece como “capital”, una parte del capital (capital variable), y no escapa al *plan del capital*. Como mucho el plan deviene burocrático.²⁴

De esta forma, la caracterización deleuzo-guattariana de la revolución socialista ve a la revolución con los mismos ojos con que el Che Guevara ve a los planes reformistas y democráticos: como una caricatura de la revolución.²⁵ Podemos ver entonces una acusación cruzada: los “cambios” caricaturescos y burgueses que condena el Che, se corresponden con el primer sentido que usan Deleuze y Guattari para el término “revolucionario” (aquello que pone en tela de juicio a la axiomática capitalista por diferir de su forma de funcionamiento, por su mera existencia); la revolución socialista en los términos en que la propone el Che Guevara es, según Deleuze y Guattari, una realización de la axiomática capitalista por otros medios.

Se abre entonces una pregunta en torno a la relación entre revolución y Estado, pues, paradójicamente, si la revolución triunfa (instaura un Estado socialista, objetivo principal de la guerrilla guevarista), fracasa. Y si fracasa (se queda en la mera agitación, es engullida por la lógica del capital) también, obviamente, fracasa. Y de hecho, el problema tampoco se concentra en la cuestión del proletario como una identidad fija: no alcanza con reemplazar a la figura del proletario con la de la minoría, pues funcionan de

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Guevara, E., *op. cit.*, p.15.

formas diferentes.²⁶ Más bien, el problema pareciera estar directamente enfocado en el Estado, ya que:

Es difícil imaginarse cómo sería un Estado-amazona, un Estado de las mujeres, o bien un Estado de los trabajadores eventuales, un Estado del “rechazo”. Si las minorías no constituyen Estados viables, cultural, política, económicamente, es porque ni la forma-Estado, ni la axiomática del capital, ni la cultura correspondiente les convienen.²⁷

La cuestión pareciera girar en torno, finalmente, a la lógica de la organización. La destrucción del capitalismo, en la concepción de Deleuze y Guattari, no puede reducirse a la toma del Estado, sino que implica la creación de “nuevas relaciones sociales no orgánicas”,²⁸ es decir, no derivadas directamente de la axiomática capitalista, ni por lo tanto de la lógica estatal. La ambigüedad aparece en tanto estas nuevas relaciones sociales son creadas por “la guerrilla, la guerra de minoría, la guerra popular y revolucionaria”, que “corresponden a la esencia” de la máquina de guerra.²⁹ Lo que desembocaría en plantear la pregunta de qué guerrilla, qué revolucionarix responde a esa consigna, ya que evidentemente el Che Guevara –y todas las corrientes revolucionarias que fueron influidas por él– no lo harían.

¿Conclusión?: qué guerrilla

Entendemos que la exploración de estas posturas divergentes en cuanto a la guerrilla y la revolución nos conduce al planteo de nuevos problemas antes que a soluciones directas, lo cual es bienvenido en un trabajo de estas características (es decir, de primer acercamiento

²⁶ Debido al alcance de este trabajo, debemos prescindir de una profundización en la noción deleuzo-guattariana de “minoría” y su relación con la teoría marxista, la cual fue, por otra parte, trabajada en diferentes publicaciones. Cf. Thoburn, N., *Deleuze, Marx y la política*, trad. J. Salzano, Buenos Aires, Editorial Marat, 2019.

²⁷ MP 587. Trad. cast.: 475.

²⁸ MP 527. Trad. cast.: 422.

²⁹ *Ibidem*.

de dos autores no trabajados previamente en conjunto). Problemas cuyo desarrollo y profundización no necesariamente dependan solo de la exégesis de dichos autores, sino también en la situación política actual y local. El interés por pensar una noción de revolución que vaya más allá de la máquina de guerra como diferenciación de la axiomática capitalista, como “puesta en tela de juicio” del sistema, o incluso como resistencia tiene obvias razones dadas por el contexto actual (tanto en el plano social como en el del pensamiento político).

Por otra parte, un texto de esta extensión deja forzosamente afuera consideraciones más sutiles de los propios autores trabajados, las cuales merecerían atención en futuras producciones y/o discusiones. Nos permitimos señalar dos en este mismo trabajo, de forma tal de concluirlo con una apertura a futuras indagaciones dentro de los estudios deleuzianos. En primer lugar, la indistinción entre Estados burocrático-socialistas y propiamente capitalistas que indican Deleuze y Guattari está basada en la condición global del mercado capitalista. Ambos tipos de Estado responden al mismo plan, porque pertenecen a un mercado mundial que impone su funcionamiento. De la misma manera, la necesidad de la revolución y la toma del Estado por las armas defendida por el Che Guevara depende de su caracterización del imperialismo, también esencialmente global. De aquí surge un primer problema importante: en qué medida la globalidad del mercado capitalista –tan discutida y comentada en el siglo XXI– es la que vuelve no-revolucionaria a la lógica estatal.

En segundo lugar, surge un problema en torno a la condición subjetiva de las minorías, y la revolución como su objeto. Según afirman Deleuze y Guattari, “el problema de las minorías es más bien acabar con el capitalismo, redefinir el socialismo, constituir una máquina de guerra capaz de responder a la máquina de guerra mundial con otros medios”.³⁰ Aquí encontramos un punto común, un objetivo estratégico compartido entre el Che Guevara y Deleuze y Guattari: las minorías también tienen el problema de acabar con el capitalismo. Sin embargo,

esta apropiación del problema no pareciera ser necesariamente consciente, o estar fácticamente dada en las minorías en la actualidad. De hecho, tampoco hay una respuesta clara de por qué es un problema estrictamente de las minorías. En qué sentido redefinir el socialismo (lo que debería hacer un guevarista, según Deleuze y Guattari, para no caricaturizarse al triunfar la revolución) es un problema de las minorías es otra cuestión que, consideramos, vale la pena discutir a la hora de leer a Deleuze y Guattari hoy.

³⁰ MP 587. Trad. cast.: 475.

Bibliografía

- Albamonte, E. y Maiello, M., *Estrategia socialista y arte militar*, Buenos Aires, Ediciones IPS, 2017.
- Clausewitz, C., *De la guerra*, trad. D. A. Barbero y D. J. Seguí, Buenos Aires, Círculo Militar, 1968.
- Deleuze, G. y Guattari, F., *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, trad. J. Vásquez Pérez, Valencia, Pre-textos, 1988.
- Debray, R., *La guerrilla del che*, trad. A. Garzón del Camino, México D.F., Siglo XXI, 2009.
- Guevara, E., *Obras completas 3*, Buenos Aires, Legasa, 1995.
- Lawrence, T. E., *Los siete pilares de la sabiduría*, trad. R.A., Buenos Aires, Sur, 1955.
- Lidell Hart, B., *El espectro de Napoleón*, trad. J. Irazusta, Buenos Aires, Eudeba, 1969.
- Mc Namara, R., *Deleuze y la ontología del espacio* [Tesis de doctorado en filosofía inédita], Universidad de Buenos Aires, 2021.
- Schmitt, C., *Teoría del partisano*, trad. A. Schmitt de Otero, Buenos Aires, Struhart & Cía, 2005.
- Thoburn, N., *Deleuze, Marx y la política*, trad. J. Salzano, Buenos Aires, Editorial Marat, 2019.

La destinación peregrina de las ideas:

la tarea de la filosofía según Alberdi, Fichte y Spinoza

María Jimena Solé (CONICET-UBA)

En una de las notas incluidas como apéndice al *Fragmento preliminar al estudio del Derecho*, publicado en 1837, Juan Bautista Alberdi examina las tendencias de la filosofía europea de la época, y escribe:

Por fortuna de Cousin, al idealismo sistemático de Kant y Fichte había sucedido el realismo ecléctico de Schelling y Hegel, parto también de la sociedad democrática. Hegel había profesado la identidad idealista de la razón abstracta que constituye a Dios, el mundo, y la historia. Había concluido de ella que por todas partes está la razón, como la necesidad divina para Spinoza [...].¹

Así, en un único párrafo y –hasta dónde yo sé por primera vez en un libro impreso en el Río de la Plata–, el joven Alberdi menciona los nombres de dos de los filósofos cuyos caminos nos proponemos cruzar: Fichte y Spinoza. Alberdi entrelaza sus trayectorias y los transporta a nuestro suelo, transformándose así en un antecedente de nuestros “Caminos Cruzados”. Al igual que nosotros, Alberdi parece

¹ Alberdi, J. B., “Fragmento preliminar al estudio del Derecho”, Apéndice de notas, nota 2, en *Obras completas*, 8 tomos, Buenos Aires, La Tribuna Nacional, 1886-1887, tomo I, p. 243. La cita concluye así: “había legitimado todos los hechos: había elevado la historia al sagrado carácter de una pura manifestación de lo absoluto, y establecido este axioma: «Todo lo que es racional es real, y todo lo que es real es racional»” (*ibidem*). El determinismo de Spinoza y de Hegel sería la base filosófica del eclecticismo de Cousin, que representa la moderación en política, la aceptación de lo que es. Las fuentes en las que Alberdi se basa son principalmente Jean Louis Eugène Lermínier y Pierre Leroux. Remite a las *Cartas filosóficas a un berlinés* del primero y a los artículos del segundo publicados en la *Revista de Ambos Mundos*, el 12 de diciembre de 1835.

buscar poros en sistemas filosóficos supuestamente cerrados, quiere descubrir sus conexiones con otras constelaciones de conceptos y problemas, para hacerlos intervenir en debates que les son aparentemente ajenos. En las líneas que acabo de citar, Alberdi *trae* a Spinoza y a todos los idealistas alemanes –léidos a través de los franceses Lermnier y Leroux– a la Argentina de comienzos del siglo XIX, y les atribuye un papel en su propia propuesta filosófica.

En efecto, Juan Bautista Alberdi, señala Dotti, ha sido uno de los principales *receptores* de la filosofía europea en nuestro suelo.² Esto significa que no se limitó a leer y repetir, a imitar, a importar ideas. Alberdi absorbió, transformó y utilizó las doctrinas y conceptos de los filósofos europeos para sus propios proyectos intelectuales. Pero además –y esto es lo que me interesa destacar– reflexionó lúcidamente sobre el complejo fenómeno de la recepción de ideas. En la misma nota del *Fragmento preliminar* en la que está el pasaje que cité recién, encontramos el siguiente párrafo:

Las ideas son unas vírgenes que, como las estrellas, están destinadas a viajar eternamente. Hacen sus pausas, y entonces, su pasión de movilidad las ocupa de la elegancia y esplendor de sus vestiduras. Siguen su movimiento, y entonces se abandonan y no piensan sino en ganar terreno; y no es entonces cuando menos brillan, porque una noble negligencia es en las ideas, como en las mujeres, un elemento más de gracia y de belleza. Se luce más cuando no se piensa en lucir; y mil veces es más bello el desaseo que la limpieza. Brilla más la tierra que obscurece la cólera de un héroe en los campos de batalla, que todo el oro que disfraza la corrupción de un cortesano.³

Además del interesante fluir de un género a otro que encontramos en esta presentación metafórica de las ideas –primero son comparadas con mujeres que ganan en atractivo cuando dejan de preocuparse

² Cf. Dotti, J. E., *La letra gótica. Recepción de Kant en Argentina desde el romanticismo hasta el treinta*, Buenos Aires, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 1991.

³ Alberdi, J. B., *Fragmento preliminar*, op. cit., p. 247.

por su elegancia; luego, con guerreros enfurecidos cubiertos de polvo–, este pasaje provee algunas notas sugerentes para pensar la recepción de ideas. Alberdi presenta aquí su concepción de lo que podríamos llamar la *destinación peregrina* de las ideas. Nacidas para viajar, deseosas de ganar terreno, las ideas emprenden viajes que las hacen perder algo del esplendor original de sus vestiduras. El viaje hace que sus ropas se ensucien. Pero eso no les quita ni belleza ni fuerza. Al contrario, dice Alberdi: el desaseo es más bello que la limpieza, el polvo que cubre a un guerrero brilla más que el oro del cortesano. No es el aspecto exterior lo que importa. Lo que importa es lo que Alberdi llama el *fondo*.

En efecto, afirma en estas páginas, la humanidad ha dejado atrás la infancia preocupada por los colores y las formas. Ahora se preocupa por la *sustancia* de las cosas.⁴ ¿Cuál es ese fondo de las ideas, su sustancia, que Alberdi señala como lo único importante y que nos exhorta a reconocer y valorar por sobre su apariencia? Lo dice inmediatamente, continuando con la metáfora:

Pues bien: detener un libro que combate por las libertades de la humanidad, para enseñarle los vicios de sus frases, es detener a un guerrero en medio de su furia para advertirle que sus galones no van limpios.⁵

Las ideas son vírgenes viajeras y, al mismo tiempo, guerreros enfurecidos. En la medida en que luchan por la libertad, en la medida en que ese es su fondo o su sustancia, no tiene importancia cómo luzcan, no importa su apariencia ni su pulcritud. Puede ser que las ideas, o los libros que les sirven de vehículo, se hayan cubierto del polvo. Su apariencia desalineada, los rastros que deja un viaje, no son obstáculo

⁴ “El fondo, no la forma, es la ley primera del arte venidero. La humanidad vive de su libertad, de su inteligencia, de su moralidad, de su fuerza y no de ropas, de frases, de colores. Marchar por su lado a la conquista de estos altos bienes, es la misión del arte; y el porvenir no es sino del que más plenamente llena esta misión. / La infancia es la edad de las formas, de los colores, de los símbolos; pero el género humano ya no es niño, y busca la sustancia de las cosas” (*ibid.*, p. 247).

⁵ *Ibidem.*

para el cumplimiento de su tarea, esto es, la tarea de *emancipar a la humanidad*.⁶

Por eso, Alberdi alienta a los jóvenes latinoamericanos a abandonar la “manía del extranjerismo”.⁷ No se trata de abandonar el estudio de la filosofía extranjera, sino de deponer su estudio *exclusivo* sin atender al estudio de la condición nacional. Y a continuación, provee a sus lectores de una serie de indicaciones precisas acerca de cómo comportarse frente a la filosofía foránea:

Precisamente es la ventaja de los pueblos que nacen en el día, de encontrar ya trazada por otros la ruta que tienen que seguir; porque el desarrollo de los pueblos, como el de los individuos, descansa sobre la ley de imitación que caracteriza nuestra naturaleza. Pero como las condiciones de los pueblos no son idénticas, es menester estudiar las diversidades para cultivar lo que nos sea adecuado, y renunciar de lo que no podamos apropiarnos.⁸

Conocer las diversidades, conocer nuestras particularidades. Cultivar –jamás imitar– lo que sea adecuado para nosotros. Dejar a un lado todo aquello que no podemos transformar en propio. Esta es la fórmula alberdiana para guiar nuestro comportamiento frente a las ideas extranjeras. Esta es su indicación a los intelectuales latinoamericanos que, según él, se enfrentan a la tarea de conquistar la verdadera independencia, una emancipación completa que la espada de la generación anterior no pudo asegurar.

En efecto, Alberdi atribuye a la filosofía la tarea de consumir un proceso revolucionario que se encuentra, según su análisis, todavía incompleto. La Revolución de Mayo de 1810 no había logrado su propósito. Esta interpretación crítica de la Revolución de Mayo es uno de los puntos centrales del discurso pronunciado por Alberdi el mismo

⁶ Escribe Alberdi: “¡Por Dios! La llave del porvenir, en arte, en filosofía, en política, está en la acción poderosa, infatigable de nuestros esfuerzos en favor de la emancipación de la humanidad, por el desarrollo de la libertad, de la igualdad, de la razón, de la fuerza humanas” (*ibid.*, p. 246).

⁷ *Ibid.*, p. 248.

⁸ *Ibidem.*

año de la publicación del *Fragmento preliminar*, en ocasión de la inauguración del Salón Literario. El discurso, titulado “Doble armonía entre el objeto de esta institución con una exigencia de nuestro desarrollo social, y de esta exigencia con otra general del espíritu humano”, condensa el programa político y cultural de la joven generación romántica argentina. Alberdi despliega allí los rudimentos de una filosofía de la historia, según la cual cada nación participa a su manera en el progreso de la humanidad. Cada una cumple su rol específico en el perfeccionamiento del género humano, cada una vale tanto como las otras. Esa manera específica en que cada pueblo progresa, constituye su *civilización*. Alberdi confía en que el pueblo argentino, todavía inculto y carente de educación, se transformará con el tiempo en un sujeto capaz de desplegar los bienes y valores de la civilización. Pero para lograrlo, lo primero es abandonar la condición colonial, dejar atrás la cultura heredada de España y transformarse en una auténtica nación. Esta tarea, que los revolucionarios de Mayo de 1810 descuidaron, es la misión que Alberdi y la Generación del 37 hicieron propia.

Si el desarrollo del pueblo argentino comenzó con la Revolución de Mayo –hija de la Revolución Francesa–, hay que reconocer, sostiene Alberdi en su discurso inaugural, que se trató de un comienzo fallido pues se actuó sin conciencia de lo que se hacía. Mientras que Francia había empezado por el pensamiento para concluir por los hechos, los revolucionarios locales comenzaron por el fin, realizando el camino inverso. “Ya es tiempo de interrogar a la filosofía la senda que la nación argentina tiene designada para caminar al fin común de la humanidad”,⁹ concluye. En esta misma clave, afirma en el *Fragmento preliminar*:

Nuestros padres nos dieron independencia material: a nosotros nos toca la conquista de una forma de civilización propia, la conquista del genio americano. Dos cadenas nos ataban a Europa: una material que tronó; otra inteligente que vive aún. Nuestros padres rompieron la una por la espada: nosotros romperemos la

⁹ Alberdi, J. B., “Doble armonía entre el objeto de esta institución con una exigencia de nuestro desarrollo social, y de esta exigencia con otra general del espíritu humano” en *Obras completas, op. cit.*, tomo I, p. 265.

otra por el pensamiento. Esta nueva conquista deberá consumir nuestra emancipación [...]. Pasó el reinado de la acción, entramos en el del pensamiento. Tendremos héroes, pero saldrán del seno de la filosofía.¹⁰

La Revolución de Mayo logró la independencia material, conquistada gracias a la fuerza de la espada y la acción sin reflexión. Resta todavía por conquistar la auténtica libertad, que debe ser engendrada por la idea, por el pensamiento.¹¹

Así, si la tarea de la filosofía es guiar al pueblo hacia su auténtica libertad, si las ideas son el vehículo de la emancipación, entonces es fundamental que los filósofos argentinos sepan cómo comportarse frente a las ideas extranjeras. Si de lo que se trata es de liberarse de las cadenas del colonialismo cultural, entonces la filosofía debe ser ella misma una actividad emancipada. La situación de la Argentina a comienzos del siglo XIX, y de todas las naciones latinoamericanas que acaban de nacer, es ciertamente peculiar: el camino, señala Alberdi, ya ha sido trazado. Las ideas han surgido en otros lugares del mundo y su destino viajero, su ansia de ganar terreno, las trae a nuestro suelo. Sin embargo, los jóvenes intelectuales argentinos deben abstenerse de imitarlas. Lo que Alberdi propone tomar de las ideas que llegan de otras latitudes, lo que nos invita a hacer propio, es su fuerza interior, su fondo, su sustancia, y sólo en la medida en que fortalece la dirección hacia la cual han de encauzarse todos nuestros esfuerzos, esto es, sólo en la medida en que conducen a la libertad.

Esta propuesta alberdiana acerca del modo en que hemos de receptar las ideas extranjeras pone en evidencia que una recepción de la filosofía extranjera que sea una auténtica apropiación es lo único que puede garantizar que la filosofía latinoamericana, llamada a la

tarea emancipatoria, sea ella misma una práctica emancipada. Ahora bien, lo que quiero señalar aquí es que esta misma concepción de la filosofía como la encargada de guiar a la humanidad por el camino que conduce a la libertad y que, a su vez, consiste en el ejercicio de la propia libertad, la encontramos en los dos filósofos que Alberdi menciona en el párrafo que cité al comienzo y cuyos caminos queremos volver a cruzar nosotros: Spinoza y Fichte. Dedicaré las páginas que siguen a justificar esta afirmación.

1. Spinoza

También Spinoza dedica grandes esfuerzos para conseguir la emancipación de la filosofía. Al igual que Alberdi, su batalla es a favor del pensamiento autónomo que se ve amenazado por los poderes políticos y religiosos. Precisamente a librar esta batalla dedica su *Tratado teológico-político*, dirigido contra los poderes religiosos y políticos que ejercían una vigilancia permanente sobre las investigaciones filosóficas y denunciaban como impía o como peligrosa para el orden a cualquier teoría que fuese en contra de lo que ellos consideraban verdadero. Una de las tesis centrales de este libro, a partir de la cual Spinoza construye su defensa de la libertad de filosofar, consiste en la clara separación entre la filosofía, por un lado, y la teología y la política, por el otro. Según Spinoza “el fin de la filosofía no es otro que la *verdad*”.¹² La teología y la política, en cambio, tienden a la *obediencia*, la cual “consiste en que alguien cumpla las órdenes por la sola autoridad de quien manda”.¹³

La búsqueda de la verdad mediante el ejercicio de la propia razón requiere libertad de pensamiento y de expresión. Ciertamente, la censura, la persecución o la prohibición de libros y doctrinas, implican un límite a la actividad de filosofar. Y en la medida en que ni la política ni la religión persiguen la verdad, en la medida en que no tienen nada en

¹⁰ Alberdi, J. B., *Fragmento preliminar*, op. cit., p. 113.

¹¹ Resulta llamativo encontrar en el joven Alberdi una formulación tan clara del problema de la descolonización política pero no cultural, que constituye un tópico de la filosofía latinoamericana desde pensadores como José Martí, la filosofía de la liberación, y el giro decolonial del siglo XXI.

¹² TTP 179. Trad cast: 317.

¹³ *Ibidem*.

común con la filosofía, no tienen tampoco ningún derecho a ponerle límites. Los reinos quedan así completamente divididos. “Entre la fe o teología y la filosofía”, escribe Spinoza, “no existe comunicación ni afinidad alguna”.¹⁴ No solo sus fines sino también sus fundamentos difieren por completo. Mientras que la filosofía se basa en las nociones comunes que extrae de la naturaleza, la teología se fundamenta en las historias y la lengua que extrae de las Escrituras. La total heterogeneidad entre ellas hace que ninguna pueda ser esclava de la otra. La teología sólo debe ocuparse de inspirar obediencia a las leyes divinas. No enseña verdades ni puede poner límites a la investigación racional. También entre la política y la filosofía se abre un abismo. Al examinar los fundamentos del Estado, Spinoza demuestra que “nadie puede transferir a otro su derecho natural o su facultad de razonar libremente y de opinar sobre cualquier cosa, ni ser forzado a hacerlo”.¹⁵ De modo que ninguna potestad política tiene derecho de imponer determinadas ideas y creencias, ni de controlar lo que dicen y publican los ciudadanos.

La libertad de pensamiento y de expresión es la condición de posibilidad de la filosofía, porque la búsqueda de la verdad no consiste según Spinoza más que en ser capaces de concebir ideas adecuadas, esto es, ideas que son producidas por la sola potencia de pensar de la mente y no requieren de ninguna otra causa para existir. Spinoza desarrolla este punto en su *Ética demostrada según el orden geométrico*. En la medida en que los seres humanos somos modos finitos que existimos en la sustancia absolutamente infinita, somos una mente –modo finito del pensamiento– y un cuerpo –modo finito de la extensión. Nuestra mente está constituida por dos clases de ideas: las adecuadas y las inadecuadas. Los mecanismos mentales que explican cómo se forman en la mente estas dos clases de ideas son completamente distintos. La mente posee un conocimiento confuso y mutilado “cuantas veces percibe las cosas según el orden común de

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ TTP 239. Trad. cast.: 408.

la naturaleza, esto es, siempre que es determinada de un modo externo, a saber, según la fortuita presentación de las cosas, a considerar esto o aquello”.¹⁶ Así se nos presentan las ideas de las afecciones del cuerpo. En cambio, “cuantas veces es determinada de un modo interno –a saber, en virtud de la consideración de muchas cosas a la vez– a entender sus concordancias, diferencias y oposiciones, pues siempre que está internamente dispuesta, de ese modo o de otro, entonces considera las cosas clara y distintamente”.¹⁷ Conocer adecuadamente, concebir ideas claras y distintas, es el resultado de que la mente se determina a entender las relaciones entre las cosas según su propia espontaneidad y sin coacción del exterior.

La total heterogeneidad entre ambas clases de ideas hace que no haya manera de confundirlas. “Quien tiene una idea verdadera, sabe al mismo tiempo que tiene una idea verdadera, y no puede dudar de la verdad de eso que conoce”,¹⁸ escribe Spinoza. Tener una idea verdadera implica una certeza suma, “pues tener una idea verdadera no significa sino que se conoce una cosa perfectamente, o sea, del mejor modo posible, y nadie puede dudar de ello, a no ser que piense que una idea es algo mudo como una pintura sobre un lienzo, y no un modo del pensar, a saber, el hecho mismo de entender”.¹⁹

Esta concepción de las ideas como el acto mismo de pensar permite a Spinoza vincular su teoría de las ideas con los conceptos de obrar y padecer, que define al comienzo de *Ética* III:

Digo que *obramos*, cuando ocurre algo, en nosotros o fuera de nosotros, de lo cual somos causa adecuada; es decir (por la definición anterior),²⁰ cuando de nuestra naturaleza se sigue algo, en nosotros o fuera de nosotros, que puede entenderse clara y

¹⁶ E II, 29, esc. Trad. cast.: 137.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ E II, 43. Trad. cast.: 148.

¹⁹ E II, 43, esc. Trad. cast.: 149.

²⁰ La definición anterior dice: “[l]lamo *causa adecuada* aquella cuyo efecto puede ser percibido clara y distintamente en virtud de ella misma. Por el contrario, llamo *inadecuada* o *parcial* aquella cuyo efecto no puede entenderse por ella sola” (E III, def. 1. Trad. cast.: 168).

distintamente en virtud de ella sola. Y, por el contrario, digo que *padece*mos, cuando en nosotros ocurre algo o de nuestra naturaleza se sigue algo, de lo que no somos sino causa parcial.²¹

Es claro a partir de esto que las ideas adecuadas son acciones de la mente, mientras que las inadecuadas implican que ésta padece. En efecto, la primera proposición de la tercera parte de la *Ética* establece que nuestra alma obra ciertas cosas en cuanto que tiene ideas adecuadas, y padece ciertas cosas en cuanto que tiene ideas inadecuadas. Formar una idea adecuada es actuar, mientras que percibir una idea inadecuada es padecer. Hacer filosofía es pensar adecuadamente, es ejercer la propia potencia de manera autónoma, es actuar y no padecer.

En este sentido, ejercer la propia potencia de pensar o de actuar sin coacción exterior es, según Spinoza, *ser libre*. La filosofía no solo requiere libertad –ausencia de trabas y obstáculos para la investigación de la verdad– sino que consiste ella misma en el ejercicio de nuestra libertad. Pensar ideas adecuadas es obrar y obrar es ejercer la propia potencia de manera autónoma, según las leyes de la propia naturaleza.

Hacer filosofía es ejercer la propia libertad, es obrar según las reglas de la propia naturaleza sin coacción ni limitaciones exteriores. Filosofar consiste en ser libre. El orden geométrico que Spinoza utiliza en la *Ética* pone esto en evidencia, en mi opinión, de una manera contundente: al enfrentarnos a una demostración, *hacemos* la demostración. No aceptamos la conclusión ciegamente, de modo pasivo, sino que es nuestro propio pensamiento el que se pone en marcha y produce un resultado. La *Ética* se revela, de este modo, como un texto vivo que moviliza el pensamiento. La misma obra nos exhorta a que realicemos una recepción activa de ella, en el sentido en que Alberdi la proponía. Las doctrinas plasmadas en sus páginas no son de Spinoza, no son ideas ajenas frente a las cuales nos comportamos como un espectador que, tomando distancia, decide si las adopta. El sistema

²¹ E III, def. 2. Trad. cast.: 169.

de ideas que producimos como resultado de la puesta en práctica del método geométrico son *nuestras*. Las hemos engendrado y si las aceptamos como verdaderas es porque reconocemos su verdad por nuestros propios medios.

2. Fichte

También Fichte adhiere a esta concepción de la filosofía como actividad libre. En una de sus obras más tempranas, *Sobre el concepto de la Doctrina de la Ciencia*, afirma que la filosofía “no es algo que exista independientemente de nosotros y de nuestra intervención, sino que debe ser producido mediante la libertad de nuestro espíritu”.²² La filosofía no es algo que esté ahí, ya realizada, algo que deba ser descubierto o que pueda ser transmitido como un cúmulo de saber. Es el resultado del ejercicio de la propia libertad y, en ese sentido, cada uno la piensa de un modo diferente, un modo peculiar y debe necesariamente hacerlo para pensarla por sí mismo. Por eso, según Fichte, la Doctrina de la Ciencia –así llama Fichte a su propia filosofía– no es un libro impreso sino un pensamiento vivo que debe ser producido, fresco y nuevo, cada vez y que se expresa de una forma diferente según el momento, según el tiempo, según el contexto.²³

Pero además de ser ella misma el producto de la libertad humana, la filosofía es para Fichte un instrumento de liberación, de emancipación de los individuos y de los pueblos. En una carta famosa de 1795, escribe:

Mi sistema es el primer sistema de la libertad. Así como aquella nación [Francia], ha roto las cadenas políticas del hombre, también el mío, en la teoría, arranca al hombre de las cadenas de la cosa en sí y de su influjo, que le ataban más o menos en todos los sistemas anteriores, y le otorga fuerza para liberarse también en la praxis por el ánimo sublime que él transmite.²⁴

²² GA I/2 119. Trad. cast: 19.

²³ Cf. Fichte, J. G., *Wissenschaftslehre 1805*. GA II/9 181.

²⁴ GA III/2 300. Carta a Jens Baggesen de 1795 (La traducción es propia).

La Doctrina de la Ciencia logrará en el plano de las ideas lo mismo que la Revolución Francesa logró en el plano de las instituciones políticas. Así como el ser humano se liberó del despotismo monárquico, la filosofía fichteana viene a liberar a la humanidad del dogmatismo, que al depositar el fundamento de lo real en una cosa en sí, en un Dios trascendente o una sustancia, hace del hombre un efecto, un accidente y lo hunde en el determinismo y el materialismo sofocando su libertad. Según su propia visión, la libertad es el fundamento de su filosofía idealista y toda su obra puede ser leída como una exhortación a reconocernos como seres libres, a abandonar el fatalismo propio de la visión dogmática del mundo y a ejercer nuestra libertad en todos los ámbitos de nuestra vida. Además, vemos que al igual que Alberdi, Fichte piensa la filosofía en analogía con la revolución. Según Fichte, la Revolución Francesa logró liberar a los seres humanos de las instituciones opresivas del despotismo monárquico. Sin embargo, el proceso emancipatorio todavía no está concluido. Es necesario llevar a cabo una revolución en el plano de la teoría, una revolución filosófica que libere a los hombres del dogmatismo, que es la verdadera raíz de la opresión política y fuente de la esclavitud espiritual en la que, según Fichte, se encuentra la mayoría de sus contemporáneos.²⁵ No es suficiente cortar las cadenas políticas de la esclavitud. Es necesario deshacerse de las cadenas invisibles del pensamiento dogmático en todas sus variaciones. Esta es la tarea de la filosofía idealista.

Ahora bien, para que la filosofía sea efectivamente un camino de emancipación, no solo es necesario luchar por la libertad de pensamiento y expresión, sino también rechazar la actitud mimética, la imitación de las modas extranjeras. Al igual que Spinoza, Fichte dedica una de sus obras más tempranas a denunciar las trabas que los poderes políticos y religiosos le imponen a la libertad. En 1793 publicó

²⁵ Acerca del vínculo que Fichte establece entre dogmatismo y despotismo, véase el primer capítulo de Gaudio, M., "La fundamentación del Estado en *Grundlage des Naturrechts* de Fichte", Tesis Doctoral presentada en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, defendida en marzo de 2016.

su *Reivindicación de la libertad de pensamiento a los príncipes de Europa que hasta ahora la oprimieron*, donde despliega argumentos aún más radicales que los de Spinoza y demuestra que el derecho a expresar las propias ideas –sean éstas falsas o verdaderas– es inalienable en virtud del derecho que todo ser humano posee a tomar de la comunicación de ideas todo aquello que sea útil a su formación y perfeccionamiento.²⁶ Pero la ausencia de trabas externas no es suficiente si los filósofos adoptan una actitud servil, si permanecen en la esclavitud mental. En sus *Discursos a la nación alemana*, pronunciados en Berlín durante la ocupación de las tropas napoleónicas, Fichte exhorta al pueblo alemán a apartarse del extranjerismo, definido como la creencia en un ser fijo, muerto, permanente como fundamento del propio ser y del ser de toda la especie humana. Este extranjerismo, que implica negar la libertad y considerarse un mero eslabón de una cadena causal, avanza, según Fichte, sobre todos los ámbitos de la vida y de la cultura del pueblo alemán y se manifiesta "como entrega tranquila a la irremediable necesidad de su ser, como renuncia a toda posible mejora en nosotros mismos o en otros por libertad".²⁷ Así como Alberdi vio la necesidad de producir un pensamiento nacional, una filosofía propia que dirija el progreso del pueblo hacia su perfeccionamiento, Fichte impulsa el desarrollo de una filosofía nacional, auténticamente alemana, en vistas a erigir un orden político autónomo. La nación alemana, sostiene Fichte, posee la *originariedad* y en ella se manifiesta la fuerza creadora de lo nuevo. La filosofía alemana, reconoce como primer eslabón, no un fundamento muerto, sino un espíritu firme y seguro, un resorte con vida propia que impulsa la vida en sociedad. Esta filosofía nacional –que es en realidad la Doctrina de la Ciencia– se fundamenta en algo absolutamente primero y originario en el hombre, en la libertad, y afirma una infinita perfectibilidad que se traduce en un desarrollo eterno de la

²⁶ Cf. GA I/1 177. Trad. cast.: 343. Acerca de este texto, cf. Oncina Coves, F., "Estudio preliminar" en Fichte, J. G., *Reivindicación de la libertad de pensamiento a los príncipes de Europa que hasta ahora la oprimieron*, Madrid, Tecnos, 1986.

²⁷ GA I/10 189. Trad. cast.: 129.

especie humana. “[T]odo aquel que cree en la espiritualidad y en la libertad de esta espiritualidad, no importa dónde haya nacido ni en qué idioma hable, es de nuestra raza”,²⁸ escribe Fichte.

Breve conclusión

Con esto pretendo haber mostrado ciertas afinidades, ciertos puntos de encuentro entre Juan Bautista Alberdi, Johann Gottlieb Fichte y Baruch de Spinoza, los tres pensadores cuyos caminos propuse cruzar en estas páginas. Todos ellos consideran que la filosofía tiene una tarea emancipadora y, a la vez, debe ser una actividad emancipada. Todos ellos concuerdan en que la filosofía produce libertad pero también requiere de libertad. La filosofía es para ellos revolucionaria en un sentido muy claro: impulsa la lucha por la libertad. Y esa lucha se manifiesta ya sea en la reivindicación de la libertad de pensamiento y expresión, ya sea en la denuncia de los peligros de la colonización espiritual. Estas ideas, cuyo fondo y sustancia es la lucha por la libertad, se muestran firmes y vivaces en los tres pensadores, a pesar de que en cada uno se presentan con distintas vestiduras. Y no han perdido su brillo, a pesar de que los viajes en el tiempo y en el espacio puedan haberlas cubierto de polvo.

Bibliografía

- Alberdi, J. B., “*Fragmento preliminar al estudio del Derecho*” en *Obras completas*, 8 tomos, Buenos Aires, La Tribuna Nacional, 1886-1887, tomo I.
- Alberdi, J. B., “Doble armonía entre el objeto de esta institución con una exigencia de nuestro desarrollo social, y de esta exigencia con otra general del espíritu humano” en *Obras completas*, 8 tomos, Buenos Aires, La Tribuna Nacional, 1886-1887, tomo I.
- Dotti, J. E., *La letra gótica. Recepción de Kant en Argentina desde el romanticismo hasta el treinta*, Buenos Aires, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 1991.
- Fichte, J. G., *Discursos a la nación alemana*, trad. M. J. Varel y L. A. Acosta, Madrid, Técno, 1988.
- , *Reivindicación de la libertad de pensamiento a los príncipes de Europa que hasta ahora la oprimieron. Discurso*, trad. M. J. Solé, en *¿Qué es ilustración? El debate en Alemania a finales del siglo XVIII*, Bernal, Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes, 2018.
- , *Sobre el concepto de la Doctrina de la Ciencia*, trad. B. Navarro, México, Centro de Estudios Filosóficos de la Universidad Autónoma de México, 1963.

²⁸ *Ibidem*.

Gaudio, M., “La fundamentación del Estado en *Grundlage des Naturrechts* de Fichte”, Tesis Doctoral presentada en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, defendida en marzo de 2016.

Oncina Coves, F., “Estudio preliminar” en Fichte, J. G., *Reivindicación de la libertad de pensamiento a los príncipes de Europa que hasta ahora la oprimieron*, trad. F. Oncina Coves, Madrid, Tecnos, 1986.

Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. V. Peña, Barcelona, Orbis, 1980.

Democracia como igualdad de clases.

Fichte y Echeverría en torno a la pobreza y su abolición

Lucas Damián Scarfia (USP - FAPESP)

*(La gente pobre como nosotros...
Vea [...]: dinero, itodo es cuestión de dinero!
Si no se tiene dinero...
¿cómo se las arregla uno para poner en el mundo
una criatura de la manera moral?)*

Georg Büchner, *Woyzeck* (1836)

Introducción

El 22 de julio de 1848 Esteban Echeverría envía al editor del diario montevideano *El Conservador* –nombre curioso si se toma en cuenta que el presente trabajo gira alrededor de los conceptos de democracia y de revolución–, un texto titulado *Revolución de febrero en Francia*. En este escrito reflexiona acerca del movimiento revolucionario que aconteció entre el 22 y el 25 de febrero de aquel año, y que instauró la Segunda República Francesa, la cual –si bien Echeverría le vaticinó la eternidad por delante–, se prolongó de manera oficial hasta 1852.¹

¹ En diciembre de este año se funda el Segundo Imperio con Louis-Napoleón Bonaparte a la cabeza –autoproclamado Emperador Napoleón III. Por otro lado, si se sigue la línea de análisis marxista, cabe aclarar que la Segunda República se disolvió en su carácter revolucionario en junio del '48, a partir de las disputas entre la clase obrera y los políticos burgueses en el gobierno. Por último, vale decir que el fallecimiento de Echeverría en enero de 1851 no le permitió subsecuentes reflexiones acerca de los avatares políticos franceses de la época.

Ahora bien, no es esta la ocasión para estudiar en profundidad aquel acontecimiento –si bien ejemplifica uno de los ítems que sí se presentan en el trabajo, a saber, la existencia de diferentes clases en pugna al interior de la sociedad. De lo que se trata es de exponer algunas ideas de Echeverría, así como de Fichte, en torno a la democracia y también respecto del concepto de nación, en un sentido moral, político y económico.

Echeverría remite a Fichte en el texto que se mencionó, en cuanto uno de los principales pensadores que desarrolló el concepto de “perfectibilidad”,² que asocia a una doctrina sobre el desarrollo racional, revolucionario y democrático de la humanidad.³ Perfectibilidad implica,

² Es interesante mencionar que el otro filósofo al que remite en este punto es a Kant, en particular si se tiene en cuenta el desarrollo de la noción de moralidad que Echeverría lleva a cabo en el ensayo. Cf. Echeverría, E., *Obras completas de Esteban Echeverría (Tomo IV)*, Buenos Aires, Carlos Casavalle editor, 1874, p. 442. En cuanto al concepto de “perfectibilidad”, se pueden remitir los siguientes pasajes a modo ejemplificador, respecto de cómo lo conciben. En *Reden an die Deutsche Nation (1807-1808)*, escribe: “[e]l verdadero motivo diferenciador radica en que se crea en un algo absolutamente primero y originario en el hombre, en una libertad, en una infinita perfectibilidad, en un desarrollo eterno de nuestra especie” (GA I/10 195. Trad. cast.: 152). Y: “[l]a actividad espiritual [...] está en permanente desarrollo” (GA I/10 123. Trad. cast.: 71). Por su parte, Echeverría sostiene: “[l]a filosofía del siglo XIX [...] ha abierto a la humanidad las puertas del paraíso de la perfectibilidad [...]. La sociedad que hasta ahora ha sido una aglomeración de seres humanos dividida en [...] amos y siervos [...] se convertirá en una verdadera asociación de iguales en derechos y obligaciones [...]. [T]odos [...] vivirán y trabajarán por el bien y la perfección recíproca y común”. Echeverría, E., *op. cit.*, pp. 453-454). También en las siguientes referencias se pronuncia acerca de la realización de lo ideal, y de eslabones y sucesión en pos del perfeccionamiento humano (cf. *ibid.*, pp. 433-434; 436 y 438).

³ A partir de la hilvanación de estas nociones se puede sostener que, para Echeverría, la revolución, la democracia y la abolición de la pobreza, son cuestiones de razón sin más. Es decir, allende cualquier clase de desarrollo político, Echeverría sostiene, al menos en este texto, que aquellas cuestiones son propias de la humanidad en su capacidad racional misma. A esto cabe agregar que semejante racionalidad va de la mano con la moralidad como carácter propio de lo humano. Escribe en *Revolución de febrero...*: “no puede concebirse ni realizarse revolución alguna social, sin que la razón humana prepare de antemano los elementos de ella, y sin una idea [...] que regule y moralice el empuje y desarrollo de esa revolución” (*ibid.*, pp. 439-440). Por otra parte, es importante destacar que la elección de poner en diálogo a Echeverría y Fichte no es aleatoria. El primero tuvo acceso al pensamiento del segundo, si bien no de primera mano –en tanto no manejaba la lengua alemana–, sí a través de la diseminación del pensamiento idealista y romántico alemán en Francia. Echeverría permaneció en París entre los años 1826 y 1830, y se hizo eco de los temas filosófico-literarios en boga que se presentaron mediante el texto *De l'Allemagne* (1813-1814), de Madame de Staël –quien realizó una estancia en ese país entre 1804 y 1805. (Echeverría remite a esto en *Clasicismo y romanticismo* (1837/1838, publicado de manera póstuma en 1873) (cf. Echeverría, E., *op. cit.*, p. 98, y *Cartas a Angelis*

para él, vida y trabajo común. Así pues, la cuestión problemática a desenvolver remite a pensar qué conlleva el trabajo en común en la vida social que piensan Echeverría y Fichte. De modo más directo, se puede plantear como interrogante si la nación, la democracia y la revolución que proyectan, conlleva la idea de una sociedad sin clases. Y de la mano con esta cuestión, surge la siguiente pregunta: ¿cómo se relaciona esto respecto de la pobreza en cuanto situación material de existencia de algunos hombres?

En las *Reden an die deutsche Nation (RDN)*,⁴ Fichte cavila sobre la pobreza en paralelo con la idea de la necesidad de una educación nacional para la constitución de una sociedad, precisamente, sin pobres.⁵ Sin embargo, aquí se encuentran comentarios que pueden implicar cierta legitimación de la clase terrateniente, que dificultan la posibilidad de abolición de la pobreza. Mediante un pensamiento no muy complejo –aunque no por eso menos válido–, es fácil concluir que para que algunos tengan muchas tierras –y en tanto la extensión de la misma es limitada–, otros no tienen que tener, lo cual los convierte en pobres.

(1847), *ibid.*, p. 251). A su vez, forman parte de sus ideas filosóficas generales –y en concreto en sus textos que se analizan en el presente escrito–, los siguientes temas que se enumeran: (I) cierta imbricación entre los conceptos de nacionalismo y cosmopolitismo, mediante los términos de nación y género humano; (II) La educación nacional como misión del Estado-Nación; (III) El necesario reconocimiento mutuo entre yo-tú en el desarrollo de las relaciones intersubjetivas; (IV) El elogio de la Revolución francesa –en el caso de Fichte, de la Revolución de 1789, en el caso de Echeverría, de la Revolución de 1848–; (V) La inmanencia del fin –telos– del concepto de fraternidad. Es decir, su sentido no trascendente, no transmudano; (VI) La presencia del cristianismo como doctrina que favorece el desenvolvimiento de las relaciones entre los hombres. En el caso de Fichte, cabría pensar en particular en el protestantismo. Por su parte, Echeverría remite a la noción de “nuevo cristianismo”; (VII) La exhortación que ambos realizan a la vida activa, en cuanto la especulación no basta como medio del perfeccionamiento humano.

⁴ La elección de esta obra para desarrollar la posición de Fichte se basa en que fue el texto que se estudió a lo largo de las reuniones del *Grupo de idealismo* (UBA) durante el año 2021, las cuales desembocaron en la co-organización y co-presentación de las *Jornadas Caminos Cruzados III* que, a su vez, dieron lugar al volumen de contribuciones que se presentan en este libro. Por otro lado, cabe remitir a quien se interese por la temática, a otras obras fichteanas como *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre* (1796-1797), *Der geschlossene Handelstaat* (1800), y *Das System der Rechtslehre* (1812-1813), en que trata de manera particular la cuestión de la organización social.

⁵ La cuestión de la educación –en particular moral y política–, también es un tema fundamental en el texto echeverriano a analizar (cf. Echeverría, E., *op. cit.*, p. 437).

Esto cobra mayor relevancia aún si se toma en consideración la situación socioeconómica alemana de comienzos de siglo XIX, en la cual no hay un gran desarrollo industrial y la economía se basa en el trabajo agrario. Menos aún, en caso de que Fichte justificara la existencia de aquella clase social, se podría concluir que pensara el orden gubernamental, en particular la democracia, como una sociedad sin clases.

Asimismo, es importante resaltar que el problema a presentar no conlleva la cavilación acerca de la existencia de diversos estamentos, o en otras palabras, a la división social del trabajo –a la que Fichte alude como de obvia necesidad.⁶ Tal como en el caso de Echeverría, lo que se impone pensar es qué implica el trabajo –cualquiera sea–, al interior de la sociedad, y si acaso no es sólo a partir de la abolición de la desigualdad de clases –incluyendo, por supuesto, a los terratenientes–, que es posible la verdadera existencia de semejante trabajo –y vida– común.

Por último, a nivel de la introducción, en ambos autores se presenta una tensión constante respecto del rol de la moralidad y de la política, o con mayor precisión, del orden moral y del orden político, con relación al modo en que se desenvuelve –y se debe desenvolver–, la existencia individual y social. En el caso de Fichte se encuentran referencias –sobre todo en los primeros discursos–, a la necesidad de una “formación moral” del hombre, de un “orden moral de la vida y del mundo”, de una “voluntad infaliblemente buena”, al Bien como factor de cohesión social, a la “mentalidad ética”, a la “pura ética”, entre otras.⁷ Pero a su vez presenta al Estado como institución política determinante en la organización de la educación nacional y, con ello, de la sociedad misma. Por su parte, Echeverría remite a la ley moral o ley del deber como el principio que tiene que regir la vida en sociedad.⁸ Sin embargo, en paralelo da cuenta del Estado –al que homologa con

la patria, término de relevancia determinante en la obra de Fichte–, como manifestación necesaria de la comunión del hombre con su semejante,⁹ y más aún, como “cabeza visible de la sociedad [que] ejerce las funciones de verdadera providencia social [y] proporciona educación a todos con un fin de mejora y de perfección y marcha al frente del progreso social”.¹⁰

Entonces, imbricando el aspecto moral, político y económico del pensamiento de estos autores, es posible presentar la siguiente hipótesis: si bien Fichte pretende la construcción de un orden social sin pobres, el decurso de sus discursos –y en particular del número once, sobre el que se va a hacer hincapié en el presente escrito–, no explica el modo en que se puede concretar una sociedad sin pobreza, y más aún, se le presentan ciertas problemáticas que acabarían por socavar la idea misma de semejante sociedad. Este es el primer punto (1.) del trabajo. Por el contrario, en Echeverría –en un sentido más radical–, se encuentran indicios para sostener la necesidad de una democracia sin clases y, así, sin pobres. Esto se presenta como un principio ligado a la moralidad como carácter humano que iguala a todos los integrantes de la sociedad. De allí su fórmula: “democracia o igualdad de clases”.¹¹ Este es el segundo punto (2.) del trabajo. Por último, se presenta una breve Conclusión, que recupera los desarrollos previos en pos de pensar cuáles son los alcances de las posiciones filosóficas de los autores, y las consecuencias que se desprenden de ellas a la hora de pensar la vida comunitaria democrática –en particular en torno a la noción de pobreza.

1. Fichte

El primer ítem para considerar en cuanto al pensamiento de Fichte en torno a la pobreza en *RDN* es que en este contexto se presenta ante

⁶ Cf. GA I/10 114. Trad. cast.: 60. Por su parte, Echeverría reconoce la dificultad que esta cuestión presenta (cf. Echeverría, E., *op. cit.*, pp. 450-451).

⁷ Cf. GA I/10 119, 126-127 y 131. Trad. cast.: 67-68, 73-75 y 81-82.

⁸ Cf. Echeverría, E., *op. cit.*, p. 455.

⁹ Cf. *ibid.*, p. 448.

¹⁰ *Ibid.*, p. 458.

¹¹ Cf. *ibid.*, p. 439.

cierto *establishment* social y no frente al pueblo. También es importante aclarar que no pronuncia el término “democracia” ni una sola vez. En esta obra, los conceptos que conecta al pensamiento sobre la vida societaria son los de nación, patria y pueblo. La ausencia del término en cuestión resulta o bien curiosa, o bien un indicio de un cambio en el pensamiento fichteano, si se toma en consideración que, según sus propias palabras, a través de la acusación de ateísmo que sufrió una década atrás, se lo denunció en verdad de jacobino y demócrata –en el marco de su defensa de la Revolución francesa.¹²

Ahora bien, con base en el espíritu democrático de su idealismo, la cuestión a problematizar es cómo pensar una sociedad sin pobres con base en una educación de carácter estatal y con el mantenimiento de una clase privilegiada respecto de otra. Con vistas a este fin, a continuación se alude al discurso onceavo, en que Fichte expone quién se tiene que encargar de llevar adelante su plan educativo.

En efecto, aquí Fichte señala de manera puntual al Estado, como institución nuclear con respecto a la organización social. Ahora bien, ¿cuál es la relación entre educación estatal y ausencia de pobreza? Fichte plantea: “en cuanto a los pobres, no existen en absoluto en un pueblo educado de este modo”.¹³ De la mano con esto, cabe remarcar el afán fichteano por una educación que no remita a una instancia hipostasiada respecto de la vida subjetiva y, más importante en este marco, intersubjetiva. En sus palabras: “la educación para la vida en la tierra es imprescindible”.¹⁴ Se trata entonces de una educación que, impartida por el Estado, alcance a la sociedad entera y con vistas al desarrollo de su vida aquí y ahora, y no en pos de una salvación

transmundana –tal como Fichte critica la educación que imparte la Iglesia en su época.¹⁵ En el lenguaje filosófico-técnico que Fichte utiliza en otras obras –tanto en sus múltiples versiones de la *Wissenschaftslehre* como en *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre* (1797) y *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre* (1797-1798)–, se trata de un desarrollo inmanente y no trascendente. Además, se encarga de remarcar que la educación común dejó de lado a la clase social que “constituye la auténtica base del género humano”, a saber: el pueblo.¹⁶

Sin duda estas alusiones explicitan su afán por la constitución de una nación igualitaria en lo que remite a sus integrantes. Empero, cuando deja entrever una explicación del modo y el alcance de semejante igualdad social, se encuentra el siguiente pasaje ambiguo: “[m]ediante nuestra educación, el Estado recibe una población trabajadora acostumbrada desde su juventud a reflexionar sobre sus asuntos, y que tiene capacidad e inclinación a valerse por sí misma; y si además el Estado sabe ayudarles de forma conveniente, [...], aceptarán agradecidos su enseñanza”.¹⁷

En este punto, si bien Fichte señala que esta población se puede valer por sí misma, también expone cierta relación de asistencia paternal por parte del Estado respecto de la sociedad –en particular, trabajadora–, que ha de agradecer tal asistencialismo. Esto es aún más obvio si se considera que este pasaje aparece a continuación de uno en que Fichte refiere a la “indocilidad y torpeza de las clases bajas”,¹⁸ que en ocasiones coartan la acción estatal. A partir de esto último se podría deducir que Fichte convoca a la sumisión por parte de estas clases a los designios que marque el Estado.

El desenvolvimiento de su pensamiento se hace más ambiguo cuando sostiene que, si en efecto la clase trabajadora se somete a la directriz estatal, se alcanzará “en corto espacio de tiempo y

¹² Cf. GA I/6 72-73. Trad. cast.: 233. El título original del texto al que se remite en esta nota es *Der Herausgeber des Philosophischen Journals gerichtliche Verantwortungsschriften gegen die Auflage des Atheismus* (1799), cuya versión al español es “Apelación al público” en Rivera de Rosales, J. y Cubo, O. (eds.), *La polémica sobre el ateísmo. Fichte y su época*, trad. M. Jiménez Redondo, Madrid, Dykinson, 2009, pp. 165-193.

¹³ GA I/10 243. Trad. cast.: 208. Para un desarrollo mayor del modo concreto al que Fichte se refiere, se puede remitir al lector a los Discursos noveno y décimo. En el cuadro del presente trabajo, baste con un análisis en términos generales respecto de la cuestión.

¹⁴ GA I/10 242. Trad. cast.: 207.

¹⁵ Cf. GA I/10 240-242. Trad. cast.: 205-207.

¹⁶ GA I/10 241. Trad. cast.: 206.

¹⁷ GA I/10 242. Trad. cast.: 208.

¹⁸ *Ibidem*.

sin gran esfuerzo una prosperidad como jamás se ha visto antes”.¹⁹ Pero sin que Fichte ofrezca una posterior explicación de este proceso, se puede vislumbrar que se trata de una prosperidad que, aunque en apariencia automática, se basa en la actividad y el esfuerzo de este sector de la población, mientras que se sostiene la existencia de otra clase social.²⁰

Antes de profundizar más en esta cuestión y señalar la problemática mayor que se presenta al interior del texto fichteano respecto de una posible idea de democracia como igualdad de clases, también se puede marcar, como inconveniente en su lógica educativa en pos de la conformación de una sociedad sin pobres, la justificación de cierta coacción estatal por la cual tendría que atravesar una primera generación de la sociedad. Fichte pronuncia: “la coacción se necesitaría solamente en la primera generación y desaparecería en las siguientes que ya han pasado por esta educación”.²¹ En este punto se puede dejar planteado como interrogante –en cuanto en el texto Fichte no exhibe un desarrollo ulterior al respecto–, ¿cuál es la garantía con relación a la actitud a adoptar por las siguientes generaciones? Es decir, confiar sólo en la transmisión espontánea y automática de la educación entre generaciones, no implica una deducción filosófica suficiente, o más aún, no comporta deducción alguna –en particular si se tiene en cuenta el celo fichteano por argumentaciones de esta clase, tal como se desenvuelven sus múltiples versiones de la *Wissenschaftslehre*, así como otros de sus textos de alcance más amplio.

Por último, como nudo más cuestionable, aparece la remisión de Fichte a “personas particulares bienintencionadas”, a saber:

¹⁹ GA I/10 242-243. Trad. cast.: 208.

²⁰ Los conceptos de actividad (*Tathandlung*) y esfuerzo (*Streben*) –así como también, cabe agregar en este punto, el concepto de impulso (*Trieb*)–, tienen un sentido fundamental al interior del aparato sistemático fichteano. Aquí se puede remitir, como texto clave, a la tercera parte de la primera versión de la *Wissenschaftslehre* fichteana, cuyo título es *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794-1795). También la *Wissenschaftslehre nova methodo* (1798-1799) y *Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre* (1798) son textos ejemplares en este sentido. De cualquier manera, los conceptos que se mencionaron atraviesan el conjunto de su obra.

²¹ GA I/10 246. Trad. cast.: 211.

“grandes terratenientes”, que pueden jugar un rol positivo en la formación privada de sus “súbditos”, hasta que el Estado consiga realizar su objetivo.²² Ahora bien, la pregunta que surge es la siguiente: ¿acaso esta mediación que encarna en esta clase social no implica un movimiento de reproducción? Es decir, si el Estado no corta de raíz el lugar privilegiado de esta clase, ¿cómo se puede proyectar una sociedad en verdad igualitaria? Este tema se vuelve más evidente cuando Fichte remite a la “caridad”, como carácter típico de estos alemanes –en cuanto pueblo sobre el que el filósofo centra su análisis.²³ No es difícil seguir el argumento según el cual, si hay caridad, es porque hay riqueza de algunos y pobreza de otros.

Es cierto que se pueden encontrar remisiones de Fichte a la idea de una sociedad en la cual ningún individuo pretenda para sí mayor propiedad que otro, o más aún, propiedad alguna. Por ejemplo, se lee en el texto: “[q]ue cada uno trabaje con todas sus fuerzas para conseguir esta independencia y autarquía del todo, sin [...] pretender para sí ninguna propiedad”.²⁴ Tampoco se puede elidir la urgencia con la que Fichte denota que se tiene que sacar al pobre de su situación.²⁵ Así como también cabe destacar la crítica fichteana al individuo que se considera superior en materia de pensamiento, por pertenecer a cierta clase.²⁶ Ahora bien, allende estos pasajes dispersos en sus pronunciamientos, lo que se puede concluir de manera tentativa, es que las intenciones fundamentales de Fichte –en el sentido de un fundamento filosófico–, no se condicen con los resultados del desenvolvimiento de sus ideas.

²² Cf. GA I/10 248. Trad. cast.: 214.

²³ La cuestión de la relación entre nacionalismo y universalismo es un tema que recorre todas las *RDN*. En la presente contribución no hay espacio para el desarrollo de semejante cuestión, aunque sí se puede encontrar en otros de los textos que se editan en el presente libro colectivo. Por otro lado, este tópico también se presenta en el texto de Echeverría (cf. *op. cit.*, p. 438).

²⁴ GA I/ 10 238. Trad. cast.: 200.

²⁵ Cf. GA I/10 251. Trad. cast.: 216.

²⁶ Cf. GA I/10 293. Trad. cast.: 264.

La igualdad y la sociedad sin pobres que presenta parecen encubrir la continuación del esfuerzo laboral de un sector de la sociedad que de generación en generación quedará relegado respecto de otra clase –a la cual el Estado legitima en su posición de privilegio–, sin alcanzar una igualdad última en el contexto de una vida democrática.

2. Echeverría

Por su parte, Echeverría presenta un proyecto de sociedad democrática igualitaria que llega, al menos según una primera consideración, más lejos. El motivo de esta mayor radicalidad se basa en el principio sobre el cual se tiene que fundamentar la organización social, a saber, un principio moral. A su vez, vale resaltar que semejante igualación no remite nada más que a la condición civil del hombre, sino, de mayor importancia a los fines de la hipótesis del presente trabajo, respecto de su condición material, económica. Escribe en *Revolución de febrero en Francia*: “un principio supremo de [...] moralidad que sirva de regulador en la distribución y retribución del trabajo, o en la participación recíproca de los goces de la propiedad [...]”.²⁷

Este autor reflexiona de manera puntual en torno al concepto de propiedad en aquel texto, y la determina como un derecho. Empero, remarca que a lo largo del tiempo: “una porción de hombres se han creído privilegiados y [...] destinados a sobreponerse a los demás [...] usurpando su [...] derecho [...]. El despotismo de la propiedad-casta, domina [...]. De ahí la explotación del hombre por el hombre; o del pobre por el rico [...]”.²⁸ Ahora bien, lo que se tiene que subrayar en este punto, es que Echeverría sostiene que esta situación es imposible de modificar,²⁹ a menos que se produzca un cambio radical en sentido moral.

²⁷ Echeverría, E., *op. cit.*, p. 452. Cabe resaltar una vez más que para Echeverría no sólo la democracia, sino también la revolución, es siempre de carácter moral.

²⁸ *Ibid.*, p. 450.

²⁹ Dice Echeverría: “el proletario no puede [...] ser nunca propietario, ni salir de su miserable condición” (*ibid.*, p. 451).

Así pues, a diferencia de lo que aparece en las *RDN*, no es tanto la educación estatal, la apelación a la buena intención de ciertas clases sociales o la caridad, lo que favorece el desarrollo inmanente de la sociedad –y en términos universales, de la humanidad–, sino la igualdad entre los individuos que, con base en la moralidad, abarca en particular su condición económica. En este sentido, de acuerdo con Echeverría, la existencia de una división entre ricos y pobres comporta un atentado contra la ley de unidad entre los hombres como forma según la cual se debe vivir.³⁰ A partir de estas directrices, se desprende que el autor coarta por principio toda posible división de clases en el seno de una sociedad –y de una nación–, en verdad democrática.

Entonces no sólo se trata, en el pensamiento echeverriano, de la ausencia de pobreza en la sociedad en cuanto que a nadie le falte el pan y la educación espiritual –tal como también pregonó Fichte–,³¹ sino que aquello conlleva la ausencia total de distinción en lo que remite al acceso a la propiedad y al deber del trabajo conjunto, en pos del desarrollo de la propia vida y de la del resto de los integrantes societales.

Al mismo tiempo, a partir de la imbricación inextricable entre condición moral y condición económica de la vida humana, Echeverría –a diferencia de lo que se expuso con relación al pensamiento de Fichte– rechaza de raíz el rol de la caridad al interior de la democracia.³² Él afirma que la caridad segrega al hombre de la verdadera comunión respecto de su semejante.³³ En este punto se exhibe una vez más cierta relación conceptual intrincada entre los filósofos, ya que en torno de una misma cuestión, existen coincidencias y disidencias que encuentran apoyo en las ideas que presentan en los textos que aquí se estudian.

³⁰ *Cf. ibid.*, p. 452

³¹ *Cf. GA I/10 251*. Trad. cast.: 216.

³² Vale resaltar que el modelo de caridad que Echeverría tiene en mente aquí es la caridad tal como aparece como concepto básico de la religión cristiana.

³³ *Cf. Echeverría, E., op. cit.*, p. 456.

En pos de profundizar algo más sobre este punto, vale resaltar que la afirmación echeverriana en torno a la esterilidad de la caridad a la hora de pensar las relaciones sociales encuentra su justificación no sólo en la ligazón entre el sentido moral y el sentido material de la vida humana, sino en cuanto concibe que semejante relación caritativa implica una hipostación de la propia existencia así como de la del semejante, en un punto externo a la propia subjetividad, o con mayor rigor, respecto de la propia humanidad. Escribe en el ensayo en cuestión:

La caridad del cristianismo no era organizable, porque suicidaba al Yo o a la libertad del hombre, y lo segregaba a la comunión necesaria con su semejante haciéndolo renegar de sí y de todo lo terrestre para absorberlo en dios; porque con relación al prójimo se reducía a un sentimiento de piedad estéril [...], y [así] la caridad no reconoce entre ellos vínculo alguno necesario en esta vida terrestre.³⁴

De esta manera se puede trazar un nuevo paralelo entre Echeverría y Fichte en torno al sentido inmanente de sus filosofías. Aunque, de modo problemático, semejante inmanencia resulta difícil de señalar en las *RDN*, aun cuando Fichte pretenda resaltar que allí piensa la organización social en aquel sentido.³⁵ Por otra parte, en el caso echeverriano, semejante posición filosófica se puede puntualizar con mayor claridad.

También resulta interesante subrayar, con respecto a la terminología filosófica de Echeverría, que él sostiene que la conducta moral conlleva como resultado la “fraternidad”³⁶ como modo de vida democrática –según el rol determinante de este término a partir ya de la primera Revolución francesa, por su parte, enaltecida por Fichte como movimiento paralelo al desarrollo de su *Wissenschaftslehre*.³⁷ La vida

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ Aquí se puede remitir una vez más al pasaje fichteano con el que se realizó un confronto en la nota dieciséis del presente trabajo.

³⁶ *Cf. ibíd.*, pp. 456-457 y 460.

³⁷ Como pasaje paradigmático de la consideración positiva de Fichte respecto de aquella revolución, se pueden citar las siguientes palabras en carta a Bagessen de 1795:

democrática, fraternal y económicamente igualitaria es la única “aspiración de progreso y perfectibilidad” que es en verdad posible y deseable para la existencia humana.³⁸ Sólo el progreso moral conlleva el progreso económico de la sociedad –que, según lo visto, es lo mismo que decir la consecución de la igualdad de clases–, tal como sólo a partir de semejante igualdad económica, es posible la existencia mundana de un ser moral.

En este punto cobra valor el epígrafe que encabeza el trabajo. Así como Büchner –algunos años antes de la Revolución francesa que analiza Echeverría y, en definitiva, de los procesos revolucionarios europeos del año 1848 que también abarcaron la Alemania de aquel escritor–,³⁹ se pregunta cómo se las arregla uno sin dinero –es decir, en cuanto hombre pobre–, para poner en el mundo un ser moral, cabe preguntarse cómo se las arregla uno para, sin fundarse en la moral, poner en el mundo seres que puedan acceder al dinero –o más precisamente según la terminología del trabajo, a la propiedad–, de manera por completo igualitaria. La respuesta a este interrogante, al menos a partir del texto de Echeverría sobre la revolución, es que, sin fundarse en la moral como carácter distintivo de la sociedad en sentido humano, uno, o con mayor precisión, ninguno se las puede arreglar para vivir y, más importante aún, convivir, en una condición que no sea de pobreza. Así pues, moral, revolución –y cabe agregar, perfectibilidad, en este caso en consonancia con el pensamiento de Fichte– son términos que, según Echeverría, conllevan en su hilvanación, igualdad social –o, lo que es lo mismo, vida democrática como igualdad absoluta de clases.

Ahora bien, por otro lado, y para problematizar la coherencia del pensamiento echeverriano, no se puede omitir que en el mismo texto

“[m]i sistema es el primer sistema de la libertad; como aquella nación [Francia] rompió las cadenas políticas del hombre, así mi sistema lo libera, a nivel de la teoría, de las cadenas de la cosa en sí y de sus influjos que [...], en todos los sistemas hasta ahora, lo ataron [...]. Mientras escribía sobre su revolución, se me hicieron claros los primeros principios del sistema” (GA III/2 300. La traducción es mía).

³⁸ *Cf. Echeverría, E., op. cit.*, p. 460.

³⁹ A modo historiográfico, cabe aclarar que Büchner no llegó a ver semejante movimiento revolucionario, por causa de su fallecimiento en el año 1837.

en que elabora la doctrina moral que se mencionó, también pretende deducir la necesidad de la existencia del Estado como institución fundamental de la vida social de carácter igualitario.⁴⁰ Si se toma en consideración la problemática que esto reporta en el pensamiento fichteano en torno a la pobreza, cabe preguntar si acaso no acarrea también una dificultad respecto del sentido filosófico del pensamiento de Echeverría. Ahora bien, este autor realiza una asociación terminológica entre los términos de Estado y de patria.⁴¹ Más aún, cabe decir que desde la aparición de aquella deducción –por otro lado, vale aclarar, no muy elaborada–, el término que utiliza en la mayoría de las ocasiones es el segundo de los anteriores, y con él remite al mismo contexto de relación humana de tinte moral que presenta a lo largo del escrito. De manera más concreta, afirma:

[L]a patria [y] la propiedad [son] manifestaciones necesarias [...] del hombre con relación a sus semejantes [y] deben organizarse de modo que el hombre pueda [...] perfeccionarse libremente en su seno [...]. Si hay comunión necesaria entre todos los hombres, los hombres son entre sí solidarios, es decir, hay entre ellos un principio supremo [...] de responsabilidad mutua. Este principio no es otro que la ley moral o la ley del deber.⁴²

Así pues, a diferencia de lo que se encuentra en el pensamiento de Fichte –al menos según las *RDN*–, Echeverría resalta –al menos en *Revolución de febrero en Francia*–, la originariedad y preeminencia de la organización moral de la sociedad respecto de un ordenamiento que gire en torno de una institución cuyo principio no sea aquella ley del deber. O, en todo caso, si el Estado tiene un rol significativo para la vida humana, es a partir de su sentido no tanto institucional sino como otra forma de remitir a la patria o la sociedad, como interrelación humana cuyo fundamento es el deber que le es propio a cada hombre en cuanto ser moral.⁴³

⁴⁰ Cf. *ibid.*, p. 448.

⁴¹ Cf. *ibidem*. También asocia los términos de Estado y sociedad (cf. *ibid.*, p. 458).

⁴² *Ibid.*, p. 455.

⁴³ Por otro lado, es interesante señalar, si se piensa en la puesta en común con la filosofía

Conclusión

De manera evidente, tanto Fichte –en *RDN*– como Echeverría –en *Revolución de febrero en Francia*– comprometen el desarrollo de sus ideas con la búsqueda de una sociedad sin pobreza. Sin embargo, el primero parece quedarse un paso atrás en el camino argumentativo a recorrer para el alcance más acabado de semejante situación social. A partir de la impronta política y estatalista que Fichte pone en juego en su decurso argumental, asoma cierta legitimación de la desigualdad de clases, lo cual pone en jaque la posibilidad misma de la constitución de una nación democrática e igualitaria.

En cuanto a Echeverría, la impronta moral de sus ideas conlleva la radicalización de las relaciones humanas en pos de una igualdad de clases tal que termina por abolir por principio la posibilidad de la pobreza. Ahora bien, es cierto que, si no se quiere caer en una posición filosófica de corte ingenuo, hay que resaltar que no basta con sólo plantear el problema tal como se hizo a lo largo de las páginas precedentes. Es decir, no se trata de una cuestión de tenor abstracto-formal.⁴⁴ En efecto, la problemática remite a la realidad, es decir a las personas de carne y hueso. Por un lado, a los propietarios –ya sea dueños de tierras, de medios de producción, de inmuebles o de objetos resultantes del trabajo material de otros hombres–, que tienen y cada vez quieren más, y que en este querer que implique la pérdida del derecho de un otro, se niegan a sí mismos en tanto sujetos racionales-morales. Por otro lado, a las personas en condición de pobreza. Condición en la que caen a partir de la falsedad, contradicción e hipocresía del modo en que los primeros desarrollan su existencia.

Pero en definitiva es el problema que, en general, se presenta a la filosofía idealista de Fichte y, en este caso, también asoma en el pensamiento de Echeverría –allende el sentido técnico del lenguaje

de Fichte, que también Echeverría asigna al Estado la responsabilidad de encabezar la educación de los hombres (cf. *ibid.*, p. 458). De esta manera se erige otro punto saliente para pensar de manera conjunta a los autores, ya sea en pos de remarcar coincidencias o disidencias entre sus ideas.

⁴⁴ Cf. *ibid.*, p. 440.

del primero—, a saber: ¿qué hacer con el dogmático? Es decir, ¿qué puede y debe hacer el sujeto que asume su racionalidad-moralidad como fundamento de la propia existencia, respecto de quien no lo hace? De hecho, Echeverría califica aquella intención de los “propietarios”, de los “dueños de los instrumentos de producción”,⁴⁵ como un carácter despótico —lo cual conlleva recordar la asociación fichteana entre dogmatismo y despotismo.

De acuerdo con el análisis que se realizó, la alternativa fichteana implica un movimiento educacional con base en el Estado como órgano nuclear.⁴⁶ Por su parte, la alternativa echeverriana lo es un movimiento revolucionario cuyo decurso implica un movimiento más inmediato y profundo respecto de la organización social, nacional y humanitaria. Sin presentar una dicotomía entre educación y revolución, lo que sí resulta patente es que incluso en pos de la coherencia respecto de los fundamentos metafísicos del sistema filosófico de Fichte, sin la radicalidad propia de todo movimiento revolucionario espiritual y material, en su negación de cualquier privilegio respecto de una clase sobre otra, la implantación de una democracia en la que en verdad la pobreza sea abolida y en la que todos los hombres sean iguales, resulta imposible de vislumbrar —ya sea en la Alemania fichteana de comienzos del siglo XIX, en la Argentina echeverriana de mitad de siglo XIX, o en una y otra, aunque en particular en la segunda, de cuarto de siglo XXI.

⁴⁵ Cf. *ibíd.*, p. 450.

⁴⁶ Cabe mencionar que, en otras obras, Fichte se inclina por una resolución de carácter revolucionario y no tanto educativo, tal como lo hace Echeverría en su ensayo sobre la revolución francesa —según se menciona a continuación en el cuerpo del texto. En este sentido se puede remitir, de modo principal, al libro *Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution* (1793). Asimismo, es interesante citar el siguiente pasaje del texto *Apellation an das Publikum* (1799), en el cual Fichte resalta que el pasaje a la existencia de corte moral requiere un salto transformador, que de difícil modo se puede conciliar con la idea de una paulatina educación en pos de la mejoría de la sociedad, en consonancia con el mantenimiento de cierta desigualdad entre los sujetos. Escribe Fichte: “a la eticidad no hay ningún tránsito gradual y continuo [...]. [E]l cambio tiene que producirse mediante un salto, y no ser una simple mejora, sino una total transformación, tiene que ser un renacer” (GA I/5 445-446. Trad. cast.: 188).

Bibliografía

- Büchner, G., *Woyzeck*, trad. M. Schönfeld, Buenos Aires, Centro editor de América Latina, 1980.
- Echeverría, E., *Obras completas de Esteban Echeverría. Tomo IV*, Buenos Aires, Carlos Casavalle Editor, 1873.
- , *Obras completas de Esteban Echeverría. Tomo V*, Buenos Aires, Carlos Casavalle Editor, 1874.
- Fichte, J. G., “Apelación al público” en Rivera de Rosales, J. y Cubo, O. (eds.), *La polémica sobre el ateísmo. Fichte y su época*, trad. M. Jiménez Redondo, Madrid, Dykinson, 2009, pp. 165-193.
- , *Discursos a la nación alemana*, trad. L. A. Acosta y M. J. Varela, Buenos Aires, Ediciones Orbis S.A., 1984.

Diagramas de lo múltiple.

Una epistemología democrática con Esther Díaz

Anabella Schoenle (UBA)

La mejor forma de tratar la verdad es no pretender que una tiene una relación incontestable e imparcial con los hechos, sino revelar los propios deseos e intereses, porque la verdad no reside exclusivamente en los acontecimientos, sino también en las esperanzas y necesidades.

Solnit, R., Una guía sobre el arte de perderse

En los libros de Esther Díaz se puede leer un trabajo permanente vinculado a lo que conocemos como perspectiva epistemológica. En cada uno de sus libros hay reflexiones en las que la epistemología está presente, a la vez, como punto de partida y como perspectiva a problematizar. Ella confiesa, en una de sus entrevistas que el interés por esta área de la filosofía comenzó por el surgimiento de un trabajo. Una de sus primeras actividades laborales asalariadas como filósofa fue dar clases en el CBC de la Universidad de Buenos Aires. Allí enseñó "Introducción al Pensamiento Científico".¹ Menciono esta información no sólo porque es uno de los temas que encontramos en su filosofía, sino porque habla de la biografía laboral de una filósofa que se inserta en el estudio académico a edad avanzada y convierte ese estudio en su carrera profesional y salarial. Todo esto en un territorio específico, aquel, en el que se desarrolla la Argentina. Eso

quiere decir que sucede en el marco de la gratuidad de la Universidad pública. Y, también, eso dice algo sobre la posibilidad identitaria de los profesionales de la filosofía en estas latitudes. Me resulta muy natural, teniendo como punto de partida estos elementos, zambullir este texto en una de las preocupaciones que aparece de manera continuada en las reflexiones epistemológicas que aborda Díaz. Me refiero a aquella que menciona a los *estados de cosas*.

Quienes se dedican a la filosofía de la ciencia y afines ubican los *estados de cosas* como ese otro con el que dialogar. El *estado de cosas*, su objetividad, su neutralidad, su claridad, etc., constituyen el objeto del saber, de examinación filosófica. Es decir, es ese elemento hacia el cual arrojan sus reflexiones, esa cosa que *fuera a pensar* – podríamos decir con Deleuze – a quienes se dedican a la filosofía de la ciencia y afines. Pero, ¿qué es un *estado de cosas*? ¿Existen los *estados de cosas*? ¿Hay, por ahí, dando vueltas, *estados de cosas*? ¿Hay una relación relevante entre los *estados de cosas* y los demás espacios de reflexión: la filosofía política, la ética, la gnoseología? Sí, a todo.

Tomando a Deleuze, Esther Díaz dice:

Una vida –como una sonrisa– necesita condiciones de existencia que la sostengan y se da en un campo trascendental, aunque no trascendente. Acaece en la materialidad aquí y ahora. [...] Se trata de un trascendental sin trascendencia, histórico. [...] Los conceptos que articulan una vida son los medios por los que un ser extrae información de su entorno y lo estructura.²

Vayamos a ubicar un *estado de cosas* de la actualidad, pongamos por caso la infodemia. Este sería aquel estado en el que nos encontramos rodeados de información, que se pretende actual, y nos inserta en un estado de exceso de información. El desafío en este *estado de cosas* es la acción permanente de articulación de información para que resulte lo que debiera ser: informativa.

¹ Cf. "Problemas filosóficos", entrevista a Esther Díaz de 2008 en *Canal Encuentro*. Disponible en su canal de YouTube, *Esther Díaz Filósofa* (URL: <https://youtu.be/gxHT2juovM>).

² Díaz, E. "Entre Epicuro y Deleuze" en *Gilles Deleuze y la ciencia. Modulaciones epistemológicas II*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2014, pp. 267-269.

¿Qué quiere decir esto? Que, si la infodemia es un *estado de cosas*, su problemática no es que lo sea, sino que genera un modo de relación. En algún momento social hubo poca información, y eso se configuró como problema. Hoy hay demasiada información, y sigue implicando la necesidad de recursos que permitan acceder a ella. Los recursos que se necesitan son diferentes porque no se dirigen a la búsqueda (ya está todo a la mano), sino al encuentro (cómo hacer para que configure algo, dado que es excesivo) para obtener sentido de ella, para asir la información como tal. Las palabras que circulan, las oraciones que son comprensibles gramaticalmente, las imágenes cuyos elementos se pueden vislumbrar fácilmente, la disponibilidad de documentación en internet luego de una búsqueda por palabra, nos llevan a la afirmación de un *estado de cosas*. Pero para asir el problema filosófico que allí se encuentra nos tenemos que orientar hacia lo que aquí planteamos como *estado de relaciones*. El problema, podríamos decir, es antiguo, pero se expresa de modos diferentes. La carencia de información y el exceso de ella nos hacen pensar en lo que llamamos democratización del conocimiento.

En la actualidad hay palabras clave que nos hacen ingresar en climas de época. Por ejemplo, la palabra deseo surge mucho como una especie de palabra clave para pensar sobre situaciones conflictivas, para escapar de la tristeza, para usarla como orientación que permite pasar hacia otra cosa. ¿Qué hago si estoy mal? Presto atención a mi deseo. ¿Qué pasa cuando no sé qué hacer? Es que me olvidé de mi deseo. ¿Por qué tengo un problema con mi actividad laboral? Por falta de deseo. Es decir, el deseo está ocupando un lugar muy importante entre nuestros imperativos culturales actuales. Ser deseante es, a la vez, una forma de ser libre y una obligación. Somos ciudadanos deseantes, jóvenes deseantes, viejos deseantes, estudiantes deseantes, trabajadores deseantes. No importa qué deseamos. Lo que importa es que estemos en estado de deseo. Ser deseantes nos pone en igualdad de condiciones frente a otros. Todos deseamos, somos iguales. El deseo aparece como valor vital. Y, como dice Esther Díaz, por momentos,

aquello que se construye como vital sufre un desplazamiento hacia lo ético.³ Es decir, no sólo deseamos, sino que debemos desear porque desear es estar bien, es bueno en sí. Y, cuando no lo hacemos, sentimos que algo no anda bien. Vamos de la democratización del deseo (todos somos iguales porque deseamos) al deseo como dogma casi sin advertirlo (si no estamos deseantes es porque hay un problema). Esther Díaz dice, tomando a Nietzsche, que ya no somos modernos ni posmodernos sino póstumos.⁴ Esta época está atravesada por el paradigma de la empresa: “el modelo empresarial atravesó los muros del mercado y se instaló en la sociedad. Enseñanza, deporte, Fuerzas armadas, salud, cárceles, espectáculos y política responden al diagrama corporativo”.⁵ La palabra diagrama que aparece allí es clave. Remite al pensamiento de Foucault y al modo específico en que Deleuze lee a Foucault: *un diagrama es la exposición de las relaciones de fuerzas que constituyen el poder, actúa como causa inmanente*.⁶ Veremos más adelante qué podemos pensar a partir de esto.

Multiplicidad, rizoma y arborescencia

En la filosofía deleuziana aparecen significantes como nomadismo, multiplicidad, flujo, punto de fuga, para pensar algunos aspectos de los modos de organización en los que estamos insertos o hacia los que podemos dirigirnos en el marco de reflexiones sobre la filosofía política. Son conceptos que tienen un aspecto ontológico muy fuerte, pero su forma de ser ontológicos refiere a una ontología política.

³ Díaz, E., *Las grietas del control. Vida, vigilancia y caos*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2010. “El inicio de las realizaciones concretas del biopoder se sostiene en reglamentaciones y leyes emitidas por la justicia positiva. Pero la circulación social de esa legalidad va cargando peso moral en los procedimientos. Lo que comienza siendo una medida «saludable» [...] adquiere categoría ética. [...] [S]e produce un desplazamiento desde los valores vitales hacia los éticos” (pp. 106 y 107).

⁴ Al respecto se pueden encontrar diversos artículos de cientista sociales como Luciano Lutereau, Jorge Alemán, Alexandra Kohan, Esteban Dipaola, Brigitte Vasallo, Virginia Cano, entre otros.

⁵ Díaz, E., *Problemas filosóficos*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2017, p. 171.

⁶ Cf. F 44. Trad. cast.: 63.

Uno de los desarrollos del concepto de multiplicidad se encuentra en “Rizoma”. Allí es mencionado en relación con el principio de multiplicidad. Este principio explica parte de lo rizomático, según Deleuze y Guattari, porque se puede sostener “sólo cuando lo múltiple es tratado efectivamente como sustantivo” (es decir, no como adjetivo) porque de ese modo la multiplicidad “deja de tener relación con lo Uno”.⁷ Esther Díaz toma ese principio y propone:

Lo múltiple es dejar de subsumir lo heterogéneo bajo el abrigo de lo uno. Los agenciamientos aumentan sus dimensiones en multiplicidades que cambian de naturaleza a medida que aumentan sus conexiones. Esto es molecularizar, liberar. Es lo contrario de molarizar, de territorializar. [...] Sólo existe unidad cuando la multiplicidad es capturada por el poder del significante. O en un proceso de subjetivación en el que la unidad es sobrecodificada.⁸

A partir de la lectura de Esther Díaz vemos el concepto ingresado a la acción: lo múltiple se vincula directamente con el poder. Y se puede relacionar con dos movimientos: la molecularización, que es la aparición de lo múltiple y tiene como formas la fragmentación, separación, diferenciación; y la molarización, que contiene la multiplicidad porque unifica, indiferencia, homogeneiza. La multiplicidad puede funcionar en el marco de agenciamientos permitiendo un modo de hacer que aquello que está fijo, compactado, indistinguido, comience a separarse o a asumirse como separado y reencuentre múltiples conexiones. La separación, en términos de molecularización, libera. ¿Pero cómo se hace? ¿Este movimiento de molecularizar tiene relación con eso que en la actualidad se llama deseo?

⁷ MP 14. Trad. cast.: 13.

⁸ Díaz, E., *Entre la tecnociencia y el deseo. La construcción de una epistemología ampliada*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2007, pp. 101-102.

Acontecimientos posibles

Podemos retomar aquí la idea de *diagrama* que mencionamos más arriba. Esther Díaz la toma de Foucault para pensar de qué modo estamos molarizados:

El diagrama es el mapa simbólico que subyace en ciertas prácticas sociales. [...] El diagrama es abstracto pero produce efectos, opera sobre los modos de ser y sobre las relaciones. Cada comunidad se regula desde cartografías que se efectivizan en acciones, gestos, discursos. Es una máquina muda y ciega; no obstante, hace ver y hablar. Sostiene los modos de existencia y los discursos de quienes comparten un espacio común. El diagrama opera como soporte inmanente de los acontecimientos.⁹

La idea de este texto es relacionar el concepto de *diagrama* con el de *estado de cosas* y, desde allí, pensar otro estado, el de las relaciones. En *Las grietas del control*, Díaz propone un análisis según el cual los countries y las villas comparten diagrama. Ese diagrama se puede identificar con el modo de trazo de los elementos que hacen a cada territorio y las relaciones que se configuran en ambos espacios. En ambos hay una identidad del encierro, hay códigos vecinales propios, se distingue el adentro-afuera y lo externo aparece como peligroso, los vocabularios que se utilizan determinan pertenencia, el territorio específico en el que cada quien vive es parte de su constitución identitaria, se construyen códigos de ocultamiento respecto de lo que se vive dentro del barrio o country, etc. Claro que en unos la situación se generó por abundancia, en otros por carencia –este caso es similar al que mencionamos al comienzo sobre la dificultad del acceso al conocimiento ya sea por exceso o por defecto de información disponible. Sin embargo, las relaciones humanas que se establecen en espacios que comparten diagrama, comparten también un cierto estado de relaciones. Los diagramas se pueden compartir, aunque operen en espacios concretos muy diferentes. Porque los

⁹ Díaz, E., *Las grietas del control*, op. cit., p. 22.

diagramas están allí donde se articulan los acontecimientos. Los diagramas expresan modos de articulación de lo acontecimental:

Los acontecimientos se forman y se desforman, surgen y desaparecen, se producen y se aniquilan. Aquello que aparentemente es un estado de cosas único, durante el trabajo de parto de un acontecimiento puede producir multiplicidad de sentidos. [...] No existe un sentido profundo que descubrir. El sentido es produciéndose.¹⁰

Es una lectura muy actual aquella que nota que los movimientos que abogan por multiplicidades o diferencias, tarde o temprano, son capturados por el régimen que fuera (capitalismo, consumismo, esteotipos). Si tenemos en cuenta las observaciones que venimos haciendo sobre estados de cosas, de relaciones, diagramas y multiplicidades, podemos proponer que quizás suceda algo de confusión entre aspectos, niveles, problemas. Quizás sucede que cada cosa que se lucha como múltiple no se lucha como múltiple en el nivel de la ontología, sino en el nivel de la expresión. Es decir, las multiplicidades son insertadas en las lógicas de relación social ya instituidas. Eso significa que muchas de las luchas actuales pelean por lo instituyente en el modo de lo ya instituido.¹¹ Entonces la lógica queda intocada. Lo múltiple queda subsumido a lo Uno. El diagrama queda intocado, porque no es lo mismo pensar en diagrama que pensar en espacio. Recordemos que el diagrama expresa estados de relaciones que pueden ser expresadas de modo variable. Esa distinción tan radical que es visible a primera vista entre un barrio y una villa es, en verdad, una lectura del *estado de cosas*, pero no una del *estado de relaciones* que deja ver lo común de esas vidas.

El rizoma aparece como promesa allí donde el estado de relaciones encierra lo múltiple. Esther Díaz, refiriéndose a otro de los principios del rizoma, el cuarto, que remite a la ruptura del significante, explicita

¹⁰ Díaz, E., *Entre la tecnociencia y el deseo*, op. cit., p. 64.

¹¹ Cf. Alemán, J., "Revolución o emancipación", conferencia del 19 de marzo de 2018 en el *Círculo de Bellas Artes*. Disponible en el canal de YouTube de la institución (URL: <https://youtu.be/gxHT2jluovM>).

que los seres humanos «[e]ncerramos» los estados de cosas en la red de los significantes y luego pretendemos que las palabras son la realidad.¹² De ese modo creamos trascendencia. Y, con ella, regímenes de verdad y de unidad. La multiplicidad, otra vez, resulta ocultada. Parece diferente pero no, ¡es confuso!

Los regímenes de verdad y unidad se pueden graficar en la figura antagonista del rizoma, que es la del árbol. Lo arborescente oculta, al indiferenciar, lo caótico creador. Permite la confusión, pero no el caos.¹³ Y lo confuso reproduce la lógica ya instituida. Cito a Esther:

El rizoma no evita el caos sin dejar por ello de establecer aquí y allá distintos órdenes casi siempre imprevisibles, nunca reversibles. Es múltiple. Y lo múltiple hay que hacerlo. Y se hace quitando siempre uno, no agregando (n-1). El rizoma le sustrae la unidad a la realidad.¹⁴

Pero, entonces, ¿hay que hacer lo múltiple? ¿Hay que hacer rizoma? ¿Cómo se hace? Una especie de mezcla aparece aquí. Por un lado, decimos que lo que hay es lo múltiple y los seres humanos tendemos a hacerlo uno para ordenar el mundo. El esfuerzo, para modificar ese modo finalista de vida que fija cada elemento de la vida en un aspecto limitado, sería dejar de ordenar para que lo múltiple se exprese. Pero no. Porque sucede que como ordenamos demasiado y por mucho tiempo, lo múltiple dejó de ser lo que hay. Ya no hay multiplicidad. Hay que construirla. ¿Cómo se construye? Por la vía de la fuga. Pero la fuga dura un ratito. Además, se acomoda muy rápido en relación de negación con lo uno. Por ejemplo: fugar es desear; sin embargo, deseamos en un contexto en el que la forma de expresión es la del deber ser. La fuga entonces lleva de nuevo al orden porque se desea como se debe. La lógica de lo arborescente funciona de nuevo entre los elementos de lo rizomático. Otra vez la confusión entre lógicas de funcionamiento y expresiones despliega su juego.

¹² Díaz, E., *Entre la tecnociencia y el deseo*, op. cit., p. 102.

¹³ Cf. DR 276. Trad. cast.: 322.

¹⁴ Díaz, E., *Entre la tecnociencia y el deseo*, op. cit., p. 98.

Estar(es)

Esther Díaz pregunta:

¿Dónde está fallando el sistema? ¿Es una cuestión ideológica? ¿O forma parte de una tendencia al caos? [...] Por un lado, el dispositivo social se sostiene desde los sujetos, pero produce un plus no subjetivo: valores, costumbres, historia.¹⁵

Política y ontología. ¿Es el caos de la ontología que no deja de mostrar como insuficiente la organización política? Y ahí, devuelta, la mezcla, ¿la organización política siempre va a ser arborescente porque es política, no ontología?

Parece que se trata, entonces, de agudizar la percepción de las paradojas que nos rodean para que el sentido quede liberado otra vez. Resistir a la tentación de unidad. Intentar el ejercicio de caída de las funciones que crea la ciencia para contener el caos de la naturaleza y de los mandatos que crea el poder para normalizar a las poblaciones. “La paradoja inmunitaria se da en que se cuida con las mismas armas con que se lastima”.¹⁶ No importa qué viene después, porque no hay después y no importa a dónde caen, porque no hay un lugar concreto.¹⁷ Es sólo una especie de gesto. Cuando se está frente a una paradoja, negarla o resolverla no parece crear una nueva lógica. Por el contrario, perpetúa ese modo de visibilizar-ocultar, que en concreto diversifica, pero en efecto, aquietta. Esther Díaz propone:

Las artes, las ciencias, las luchas sociales, se actualizan microfísicamente; para modificar algún aspecto de ellas –en sentido liberador– hay que operar micropolíticamente, desde formaciones espontáneas, no determinadas, es decir, no codificadas por el poder.¹⁸

¹⁵ Díaz, E., *Problemas filosóficos*, op. cit., p. 148.

¹⁶ Díaz, E., *Las grietas del control*, op. cit., p. 118.

¹⁷ “Así como la ciencia crea funciones para contener el caos de la naturaleza, el poder crea mandatos para normalizar a las poblaciones” (Díaz, E., “Entre Epicuro y Deleuze”, op. cit., p. 266).

¹⁸ Díaz, E., *Entre la tecnociencia y el deseo*, op. cit., p. 101.

Cuando se está frente a una paradoja quizás haya que habitarla un rato antes de intentar salir. Habitar ese diagrama que une countries y villas; habitar que la socialdemocracia ha dado la orden de disparar cuando la miseria sale de su territorio o gueto,¹⁹ habitar la vergüenza de ser un hombre.²⁰ Precisamente porque no hay algo que esté dado de antemano: desde la ontología pensamos aquí que lo múltiple no está dado, lo Uno tampoco está dado. No hay lo múltiple, ni lo Uno. Hay. Sin embargo, estamos en la historia, en la ciencia, en la política, en la cultura. Todos ellos, elementos que conforman los modos posibles de concreción de una vida y tienen como desafíos intrínsecos la construcción de fugas frente a la repetición. Puesto que la historia se repite primero bajo la comicidad, luego en forma de tragedia, y finalmente, como drama.²¹

Quizás podamos decir que hay *estados de cosas* o, como intentamos decir aquí *estados de relaciones*. Y que esos estados constituyen un cuerpo. Hay estados cosas-relaciones en cada cuerpo. Y un cuerpo es “el lugar de la agresión, se busca controlar sus misterios y placeres, [...] por lo tanto] debe ser el lugar de resistencia”.²² Decimos con Spinoza, una vez más, que nadie sabe lo que puede un cuerpo. Cito en extenso:

[E]l hecho es que nadie, hasta ahora, ha determinado lo que puede el cuerpo, es decir, a nadie ha enseñado la experiencia, hasta ahora, qué es lo que puede hacer el cuerpo en virtud de las solas leyes de su naturaleza, considerada como puramente corpórea y qué es lo que no puede hacer salvo que el alma lo determine. Pues nadie hasta ahora ha conocido la fábrica del cuerpo de un modo lo suficientemente preciso como para poder explicar todas sus funciones [...].²³

¹⁹ Cf. QQP 103. Trad. cast.: 109.

²⁰ “[L]a vergüenza de ser un hombre no sólo la experimentamos en las situaciones extremas descritas por Primo Levi, sino en condiciones insignificantes, ante la vileza y la vulgaridad de la existencia que acecha a las democracias, ante la propagación de estos modos de existencia y de pensamiento-para-el-mercado, ante los valores, los ideales y las opiniones de nuestra época” (*Ibidem*).

²¹ Cf. DR 123-125. Trad. cast.: 149-151. Se trata de la nota al pie de página sobre las tres repeticiones.

²² Díaz, E., *Las grietas del control*, op. cit., p. 102.

²³ E III, 2, esc. Trad. cast.: 197.

En el marco de la filosofía política intentamos pensar y articular modos de vivir entre nosotros. Y nosotros estamos en un cuerpo, somos un cuerpo, conformamos cuerpos. La experiencia histórica reciente parece mostrarnos coordenadas de funcionamiento. En el marco de las democracias podemos luchar por derechos, reclamar por injusticias, habitar nuestro modo de ser ciudadanos. La revolución a grandes rasgos se nos apareció en algún momento histórico como alternativa superadora. Frente a democracias frágiles, la revolución era la promesa de realización política de un modo de vida diferente, que nos enfrentaría a problemas más ligados a nuestra condición finita que a nuestra torpeza para evitar la crueldad. El hambre, la salud, la educación estarían resueltos. *Sólo* tendríamos que asumir el conflicto existencial de la vida y su finitud. Linda promesa,²⁴ que si se permite pensar en el marco de un cuerpo político resuena con aquello que *nadie sabe* y que, sin embargo, nos orienta.

²⁴ Digo aquí promesa, aunque podría decir esperanza, pero, justificadamente, Deleuze y Spinoza la rechazan. Resalto también, que no digo *deseo*, por las razones ya mencionadas en este texto. ¿Será que la promesa sugiere acuerdos y allí hay una clave para molecularizar, para *organizar el encuentro*?

Bibliografía

- Alemán, J., “Revolución o emancipación”, conferencia del 19 de marzo de 2018 en el *Círculo de Bellas Artes*. Disponible en el canal de YouTube de la institución (URL: <https://youtu.be/gxHT2jluovM>).
- Díaz, E., *Entre la tecnociencia y el deseo. La construcción de una epistemología ampliada*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2007.
- , “Entre Epicuro y Deleuze” en *Gilles Deleuze y la ciencia. Modulaciones epistemológicas II*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2014, pp. 261-269.
- , *Las grietas del control. Vida, vigilancia y caos*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2010.
- , *Problemas filosóficos*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2017.
- , “Problemas filosóficos”, entrevista de 2008 en *Canal Encuentro*. Disponible en su canal de YouTube, *Esther Díaz Filósofa* (URL: <https://youtu.be/gxHT2jluovM>).
- Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, trad. M. S. Delpy y H. Beccacece, Buenos Aires, Amorrortu, 2002.
- , *Foucault*, trad. J. Vázquez Pérez, Buenos Aires, Paidós, 2015.
- Deleuze, G., y Guattari, F., *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, trad. J. Vázquez Pérez, Valencia, Pre-textos, 1988.

---, *¿Qué es la filosofía?*, trad. T. Kauf, Anagrama, Barcelona, 2005.

Solnit, R., *Una guía sobre el arte de perderse*, trad. C. Ministrál, Editorial Fiordo, 2021.

Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. V. Peña, Madrid, Alianza, 2009.

Fichte y la transformación semántica de la democracia

Marco Rampazzo Bazzan (UFES)

“El móvil está claro, es notorio; sólo que nadie quiere llamar la cosa por su nombre [...]. «Para ellos soy un demócrata, un jacobino»; de eso se trata, ni más ni menos”.¹ Con estas palabras dictadas por la intención de llamar “la cosa por su nombre”,² en su *Escrito de justificación* del año 1799 dirigido a llamar la atención de Justus Christian Loder, Pro-Rector de la Academia de Jena, Fichte pretende desvelar al público alemán la verdadera razón de la acusación de ateísmo recibida como autor y codirector (con Niethammer) del *Philosophisches Journal*. Según Fichte, la razón de su acusación no debería buscarse en las tesis sobre la relación entre filosofía y religión defendidas en los artículos publicados por Forberg y por él en la revista mencionada.³ Esta no sería más que la razón formal y pretenciosa. Su verdadera, aunque oculta culpa, estaría relacionada con sus supuestas convicciones políticas. Lo que Fichte deja entender por lo tanto es que la acusación de ateísmo no sería otra cosa que un pretexto para censurar sus supuestas simpatías para el movimiento jacobino. Por otro lado, si se toman en serio las palabras

¹ GA I/6 72. Trad. cast.: 233.

² GA I/6 72. Trad. cast.: *ibídem*.

³ La disputa nace después de la publicación de “Entwicklung des Begriffs der Religion” de Friedrich Karl Forberg y “Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung” de Fichte.

de un ministro del electorado de Sajonia, incluso el ateísmo no sería finalmente otra cosa que “una actitud recientemente ideada por estos demócratas”.⁴

En esta ocasión nuestro objetivo no es averiguar si esta comprensión de Fichte es correcta y fundamentada.⁵ Lo que llama nuestra atención es la argumentación que el filósofo articula para defenderse de la acusación que, en su opinión, estaría detrás de la acusación formal, es decir la acusación de ser un demócrata y, particularmente, la equivalencia que él denota entre “jacobino” y “demócrata”.

El *Escrito de justificación jurídica* merece un estudio cuidadoso porque es finalmente más complejo de lo que aparece en una primera lectura. Fichte desarrolla su argumentación básicamente articulando planos heterogéneos que, si bien eran en buena medida autoevidentes para los lectores de la época, hoy necesitan un esclarecimiento. Antes de todo podemos destacar un plano histórico-político que renvía a las diferentes olas de la Revolución y al impacto específico de cada una de ellas en los territorios de habla alemana; luego, un plano biográfico que tiene que ver con las controversias en las que Fichte se había involucrado desde su llegada a Jena; y, por ende, un plano histórico-filosófico que remite a las relaciones entre filosofía, religión y política, objeto de los debates de la Ilustración alemana tardía en relación con la evolución política en general europea y prusiana en particular.

Cabe detenerse primeramente en la manera en que Fichte construye su argumentación en el *Escrito de justificación*. Después de desvelar lo que, en su opinión, sería el motivo real de la acusación en su contra, invita a los lectores, es decir la comunidad académica alemana, a reflexionar sobre lo que realmente significaría ser un demócrata

⁴ GA I/6 72-73. Trad. cast.: *ibidem*. Para una reconstrucción de la asociación de Fichte con los jacobinos entre sus contemporáneos cf. Espagne, M., “Die Wirkung der Fichte-Rezeption auf das Revolutionsverständnis” en Buhr, M. et al. (eds.), *Republik der Menschheit. Französische Revolution und deutsche Philosophie*, Colonia, Pahl-Rugestein Verlag, 1989, pp. 76-103.

⁵ Sobre este aspecto, cf. Beyer, W., “«Ich bin ihnen ein Democrat, ein Jacobiner»: War der Streit um Fichte ein Atheismusstreit?” en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Vol. 36, 1988, pp. 457-462.

o un jacobino. Propone entonces entender como un demócrata “alguien que instaura el régimen constitucional democrático como el único legítimo y recomienda su institución”.⁶ A continuación, distingue dos maneras en que se podría entender la tesis mencionada: por un lado, como una tesis científica, por otro lado, como un proyecto de un partido político. La expresión de una tesis en forma de reflexión sobre la mejor constitución o el orden de gobierno posible en el debate entre estudiosos no debería, en definitiva, ser confundido con su formulación como objetivo de la acción política organizada. Es sólo en este último caso que la convicción democrática podría convertirse en objeto de una violación de la legislación vigente. Sobre esta base, Fichte reclama el derecho a formular un dictamen en general, es decir, elaborar y defender una tesis de carácter jurídico y político en una discusión científica sobre la mejor forma de gobierno –declarándose, al mismo tiempo, completamente ajeno a toda actividad política cuyo fin sea subvertir el orden establecido.

En su opinión, además, si se sometiesen a un análisis cuidadoso, ni siquiera sus tesis sobre el orden democrático podrían motivar la acusación que se le imputa de forma tácita o oculta. Si sus detractores se hubieran tomado el trabajo de leer las páginas que él dedicó a la democracia en el *Fundamento del Derecho natural según los principios de la Doctrina de la ciencia*, se habrían dado cuenta de la falacia y la animosidad de sus acusaciones. Aquí encontramos un punto central de su defensa. Fichte declara haber expuesto su visión madura sobre el derecho en 1796-1797 pronunciándose resueltamente “contra la forma democrática de gobierno”.⁷ Leyendo esta obra, quien estuviera interesado en verificar su supuesto jacobinismo se habría dado cuenta de que esta acusación no encuentra fundamentación.

En 1796-97, refiriéndose explícitamente a la comprensión del ordenamiento democrático (*forma regiminis*) como despotismo, que Kant formula en su ensayo *Para la paz perpetua*, Fichte argumenta de

⁶ GA I/6 73. Trad. cast.: 234.

⁷ GA I/6 73. Trad. cast.: *ibidem*.

hecho que la democracia es “inadmisible”. Tal como como Kant, Fichte entiende aquí la democracia como un gobierno de todos.

Una constitución tal, la «democrática» en el significado más verdadero y propio del término, sería la más insegura de todas las que podrían existir, porque no sólo habría que temer continuamente las violencias de todos, como si se estuviera fuera del Estado, sino, de cuando en cuando, también la cólera ciega de una masa exaltada, que procedería de modo injusto en nombre de la ley.⁸

Por otra parte, la insistencia en la “madurez” de la exposición de 1796-97 constituye el eje principal de la estrategia de su autodefensa. Lo que dijo sobre la democracia en esta obra rechazaría definitivamente las tesis que él había presentado, de forma anónima, en la *Contribución para rectificar el juicio del público sobre la Revolución Francesa*. Las tesis “exageradas” (*übertrieben*) de 1793 se justificarían con base en la exuberancia típica de la juventud y por lo tanto –aunque implícitamente–, con el entusiasmo que muchos otros estudiosos –por lo menos inmediatamente después de 1789– habían compartido con él frente a la Gran Revolución. Esta exuberancia habría sido orientada por su ambición de “restablecer el equilibrio”, es decir, oponerse a los “defensores” del gobierno arbitrario de los poderosos –es decir, del *status quo*. La referencia implícita aquí es la necesidad impelente que motiva a Fichte a escribir las *Contribuciones para rectificar la influencia que las Untersuschungen ueber die Französische Revolution nebst kritischen Nachrichten von den merkwürdigsten Schriften welche darüber in Frankreich erschienen sind*, publicadas en 1793 por August Wilhelm Rehberg, podían ejercer sobre el público alemán. Rehberg era muy influyente porque en la época había un gran conocimiento de las publicaciones revolucionarias, habiendo escrito muchas reseñas para la *Allgemeine Literatur Zeitung*, tanto que presenta su trabajo como una evaluación de este debate. Por último, habiendo sido disuadido para escribir la segunda parte de la *Contribución*, tampoco habría tenido la oportunidad de formular observaciones sobre la evolución

⁸ GA I/3 438. Trad. cast.: 230.

histórica de la Revolución Francesa. Él mismo había declarado que esta segunda parte habría analizado la adecuación de los medios empleados respecto de los fines perseguidos –incluso los diversos modelos constitucionales. Era esta la “sabiduría” (*Weisheit*) de la Revolución sobre la base de los principios establecidos en la primera parte. Así pues, ya que ni siquiera participó en ninguna organización política antes ni durante su estancia en Jena, entonces no habría ninguna justificación jurídica para sustentar la acusación de jacobinismo.

A los que hoy pueden sorprenderse por la combinación que Fichte hace en 1799 de “democrático” y “jacobino” –en la medida en que este último término se ha convertido en una categoría transhistórica y expresión de una actitud maximalista o extremista–,⁹ cabe recordarles que en la época de Goethe (*Goethe-Zeit*), en las áreas de habla alemana, estos términos se usaban comúnmente como sinónimos tanto por los que se definen por esas denominaciones, cuanto por sus oponentes.¹⁰ Sin embargo, esta equivalencia nos interesa particularmente porque constituye un indicador de la transformación semántica del término “democracia” a partir de la experiencia y de la evolución histórica del movimiento jacobino. En otras palabras, encarnando progresivamente la instancia de radicalización de la Revolución, las fases del jacobinismo histórico transforman semánticamente el término

⁹ François Furet escribe que: “[l]a elasticidad semántica del término en la política francesa de finales del siglo XX atestigua este trabajo del tiempo. El jacobinismo o jacobinismo puede designar, según los casos, predilecciones muy diversas: la indivisibilidad de la soberanía nacional, la vocación del Estado de transformar la sociedad, la centralización gubernamental y administrativa, la igualdad de los ciudadanos garantizada por la uniformidad de la legislación, la regeneración de los hombres a través de la escuela republicana, o simplemente el deseo ferviente de independencia nacional” (Furet, F., “Jacobinisme” en Furet, F., y Ozouf, M. (eds.), *Dictionnaire critique de la Révolution française*, Paris, Flammarion, 1988, p. 757.

¹⁰ En Hamburgo, por ejemplo, el periodista Heinrich Würzer, que sigue llamándose en 1796 “un verdadero demócrata”, escribe en el periódico *Der patriotische Volksredner* que: “[l]os apelativos de jacobino y demócrata se han convertido para nosotros en palabras y nombres equivalentes, nombres insultantes que se dan a todos los que derivan del pueblo el origen de toda soberanía y afirman la legitimidad y la necesidad de las reformas políticas”. Por su parte, Friedrich Rebmans confirma que “los demócratas también suelen llamarse jacobinos” (Grab, W., *Norddeutsche Jakobiner Demokratische Bestrebungen zur Zeit der französischen Revolution*, Frankfurt am Main, Europäische Verlagsanstalt, 1967, pp. 7 y ss.; Merker, N. *Alle origini dell'ideologia tedesca. Rivoluzione e utopia nel giacobinismo*, Roma-Bari, Laterza, 1977, pp. 17 y ss.

“democracia” dándole nuevos significados, politizando en gran parte los usos antiguos hasta que hacen que estos últimos se vuelvan, si no inmediatamente obsoletos, al menos progresivamente marginales. Lo que genera una serie de ambigüedades o ambivalencias en los textos, produciendo dificultades para los lectores que ignoren esta transformación.

Esta transformación semántica rápida –y no lineal– encuentra una ilustración clara en una observación que, poco antes de la caída de Robespierre, Friedrich Gentz formula en el Prefacio a la traducción en alemán de las *Considérations sur la nature de la révolution de France et sur les causes qui en prolongent la durée*, del contrarrevolucionario suizo Mallet de Pan:

El desconocimiento del verdadero curso de la revolución y la incoherencia a la hora de juzgar sus diversas metamorfosis ha dividido en Alemania, como en todas partes, a cada partido democrático en un gran número de subpartidos, cuya diferencia se basa en errores, pero que en sí misma es bastante correcta. Así, a día de hoy, hay demócratas hasta el 5 de octubre, demócratas hasta el asesinato de Luis XVI, demócratas hasta la expulsión de la facción Brissot en junio de este año.¹¹

Hasta 1789, la democracia –como de hecho la aristocracia– son expresiones que pertenecen exclusivamente al léxico erudito, es decir figuras de filosofía práctica o términos técnicos del derecho público. Su significación dominante se fundamenta en la clasificación aristotélica de las formas de gobierno, donde *demos* indica una parte constituida de la *polis*. Cabe recordar que, según Hans Maier, hasta el siglo XVIII, democracia y demócrata

no aparecen de forma significativa en los documentos políticos oficiales, ni en textos teóricos o militantes. Sin embargo, el investigador alemán destaca a partir de los siglos XVI y XVII, un uso interesante para describir experiencias políticas pasadas o presentes en el contexto de la discusión sobre las constituciones mixtas.¹² Es el caso del uso que de “democracia” se hace en varias entradas de la Enciclopedia de Diderot y D’Alambert para designar el gobierno de Esparta, Atenas o la República de Roma, así como la de la República de las Provincias Unidas (Holanda) o la de la Confederación Helvética (Lutero).¹³

Desde este punto de vista, cuando distingue en 1799 los diferentes usos de la “democracia” en el campo científico y en el campo práctico-político, Fichte parece registrar de forma objetiva las ambivalencias semánticas de la palabra en aquella coyuntura. Al mismo tiempo, Fichte escribía que hubiera sido “un grave error pensar” que a esta palabra sus acusadores atribuyesen “un sentido determinado” y mucho menos su “sentido científico exacto”. Con “significado verdadero”, Fichte expresa esencialmente el significado tradicional referente a las distinciones de la forma de gobierno de origen aristotélico. De hecho, bajo varios aspectos la crítica al orden democrático del *Fundamento del Derecho Natural* parece simplemente reproducir una tesis bastante difusa. Por otro lado, incluso Rousseau entiende con “democracia” el gobierno de “todo el pueblo o de la mayor parte de las personas”.¹⁴ También el pensador ginebrino considera la democracia pura –es decir directa–, inadecuada para las grandes entidades políticas como por ejemplo los Estados-nación europeos. Esta forma de gobierno puede ser adecuada para “Estados pequeños”. Sin embargo,

¹¹ Gentz, F., “Vorrede” en Mallet du Pan, J., *Über die Französische Revolution und die Ursachen ihrer Dauer*, Berlin, Vieweg, 1794, pp. XX-XI. El original reza de la siguiente manera: “Die Unbekanntheit mit dem wahren Gange der Revolution und die Inkonsequenz bei der Beurteilung ihrer verschiedenen Metamorphosen hat in Deutschland, wie allenthalben, jede demokratische Partei in eine große Anzahl von Unterparteien zerspalten, deren ganze Differenz auf Irrtümern gebaut, an und für sich aber ganz richtig ist. So gibt es noch auf den heutigen Tag Demokraten bis zum 5ten Oktober, Demokraten bis zur Ermordung Ludwig des XVI., Demokraten bis auf die Vertreibung der Brissotschen Faktion im Monat Juni dieses Jahres”.

¹² Cf. Maier, H., “Demokratie” en Brunner, O., Conze, W., Koselleck, R. (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart, Klett-Cotta, 8 Bd., 1972-1997, pp. 845-847.

¹³ Cf. Jaucourt, L. d., “Tribun” en *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, sous la direction scientifique de D. Diderot et al.*, Paris, 1751-1765, T. 16, p. 628.

¹⁴ Rousseau, J.-J., “Contrat Social” en *Œuvres complètes*, Gagnebin, B., y M. Raymond, M. (directores), Paris, Gallimard, 1959-1995, Vol. III, p. 404. La traducción es mía.

su función sigue siendo un ideal irrealizable para un pueblo de hombres, y sólo adecuado para una comunidad de dioses.

Al mismo tiempo cabe destacar que ni siquiera los jacobinos franceses habían imaginado la democracia para la Francia en estos términos. Por lo menos Robespierre rechaza categóricamente este significado:

La democracia no es un Estado en el que el pueblo, continuamente reunido, regule por sí mismo todos los asuntos políticos, y menos aún uno en el que cien mil fracciones del pueblo, mediante medidas aisladas precipitadas y contradictorias, decidan el destino de toda la sociedad: un gobierno así no ha existido nunca, y sólo podría existir para devolver al pueblo al despotismo.¹⁵

Por el contrario, en los discursos de Robespierre la democracia se convierte principalmente en sinónimo de “república”. Por otro lado, sí es cierto en esta coyuntura que la democracia está soldada con la soberanía popular. Como muestra el estudio de Rosanvallon, el lema “democracia representativa” surge justamente entre 1791 y 1793.¹⁶ Para Robespierre, democrático es el Estado “donde el pueblo, guiado por leyes que son su obra, hace por sí mismo todo lo que puede hacer bien, y por delegados todo lo que no puede hacer por sí mismo”.¹⁷ Este es un aspecto importante, porque en 1799 Fichte omite especificar que habló en el *Fundamento del Derecho Natural* también de otra forma de “democracia”, justamente en el marco de constituciones mixtas. Se trata de democracia “en el sentido estricto de la palabra”, o

sea “que tiene una representación” y que es, por tanto, una “constitución legítima”.¹⁸

Las críticas a las *Contribuciones* se habían concentrado contra la teoría del contrato social allí propuesta, porque, oponiéndose a la tradición y la disciplina del derecho público (*Staatsrecht*), se planteaba tratar ese contrato como un simple contrato privado, autorizando a cualquier contrayente a salir, decretando así de forma incondicionada su disolución unilateral. Además, precisamente en esta rescisión contractual él fundamenta el significado jurídico que atribuye al término “revolución”: “[e]s propio de toda revolución liberarse del viejo contrato y formar una nueva asociación con un nuevo contrato. Ambos son legítimos y, por lo tanto, así es toda revolución, en la que ambas cosas ocurren de una manera legítima, es decir, en virtud de la voluntad libre”.¹⁹

Por esta razón se acusa al filósofo de defender una visión que no es democrática –un término que ni siquiera aparece en su escrito–, pero sí *anarquista*, ya que era literalmente incompatible con la relación entre el comando y la obediencia codificados por las doctrinas del derecho público prusiano. Desde luego Fichte se muestra perfectamente consciente de este aspecto, y en 1799 escribe que finalmente está “lejos de predicar la anarquía”, y de haberse convertido en cambio en un firme defensor “de una sumisión a la ley” y “un control de esto sobre la actuación de los ciudadanos”.²⁰ Por lo tanto, es el tema de la obligación política y no su supuesto democratismo, aquello que debe ser investigado en el desarrollo de su pensamiento político-jurídico desde las *Contribuciones* hasta el *Fundamento del Derecho Natural*.

¹⁵ Robespierre, M., “Sur les principes de morale politique, 5 février 1794/ 17 Pluviôse an II” en Zizek, S. (ed.), *Robespierre: entre vertu et terreur*, Paris, Stock, 2008, p. 225. El original reza de la siguiente manera: “La démocratie n’est pas un État où le peuple, continuellement assemblé, règle par lui-même toutes les affaires politiques, encore moins celui où cent mille fractions du peuple, par des mesures isolées précipitées et contradictoires, décideraient du sort de la société entière : un tel gouvernement n’a jamais existé, et il ne pourrait exister que pour ramener le peuple au despotisme”. La traducción es mía.

¹⁶ Cf. Rosanvallon, P., *La démocratie inachevée. Histoire de la souveraineté du peuple en France*, Paris, Gallimard, 2000, p. 25.

¹⁷ Robespierre, M., *op. cit.*, p. 225.

¹⁸ Cf. GA I/3 441-442. Trad. cast.: 233.

¹⁹ GA I/1 291. La traducción es mía.

²⁰ GA I/6 74. Trad. cast.: 234-235.

Bibliografía

Beyer, W., "«Ich bin ihnen ein Democrat, ein Jacobiner»: War der Streit um Fichte ein Atheismusstreit?" en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Vol. 36, 1988, pp. 457-462.

Espagne, M., "Die Wirkung der Fichte-Rezeption auf das Revolutionsverständnis" en Buhr, M. et al. (eds.), *Republik der Menschheit. Französische Revolution und deutsche Philosophie*, Colonia, Pahl-Rugestein Verlag, 1989, pp. 76-103.

Fichte, J. G. "Escritos de justificación jurídica de los editores del 'Philosophisches Journal' frente a la acusación de ateísmo" en Rivera de Rosales, J. y Cubo, O. (eds.), *La polémica sobre el ateísmo. Fichte y su época*, trad. Faustino Oncino Coves, Madrid, Dykinson, 2009, pp. 195-247.

---, *Fundamento del Derecho natural según los principios de la doctrina de la ciencia*, trad. José Luís Villacañas Berlanga, Madrid, CEC, 1994.

Furet, F., "Jacobinisme" en Furet, F., y Ozouf, M. (eds.), *Dictionnaire critique de la Révolution française*, Paris, Flammarion, 1988, pp. 751-762.

Gentz, F., "Vorrede" en Mallet du Pan, J., *Über die Französische Revolution und die Ursachen ihrer Dauer*, Berlin, Vieweg, 1794, pp. III-XXXVIII.

Jaucourt, L. d., "Tribun" en *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, sous la direction scientifique de D. Diderot et. al.*, Paris, 1751-1765, T. 16, pp. 626-629.

Maier, H., "Demokratie" en Brunner, O., Conze, W., Koselleck, R. (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart, Klett-Cotta, 8 Bd., 1972-1997, pp. 839-847.

Robespierre, M., "Sur les principes de morale politique, 5 février 1794/ 17 Pluviôse an II" en Zizek, S. (ed.), *Robespierre: entre vertu et terreur*, Paris, Stock, 2008.

Rosanvallon, P., *La démocratie inachevée. Histoire de la souveraineté du peuple en France*, Paris, Gallimard, 2000.

Rousseau, J.-J., "Contrat Social" en *Œuvres complètes*, Gagnebin, B., y M. Raymond, M. (directores), Paris, Gallimard, 1959-1995.

Deleuze y Spinoza sobre el poder y el Estado

Gonzalo Ricci Cernadas (UBA - CONICET)

Introducción

Ya en vida, Baruch Spinoza suscitó polémica. En su adolescencia, mientras se formaba intelectualmente, estudió sistemática y exhaustivamente la Biblia (examinando la obra de famosos comentaristas, siendo Maimónides el principal) y, al mismo tiempo, debido al surgimiento de preguntas respecto de su propia fe, empezó a comparecer con una frecuencia cada vez menor a los actos formales que realizaba su Sinagoga. Esto provocó sin duda suspicacias y rumores varios como, por ejemplo, que Spinoza sentía simpatía por ideas incompatibles con las promovidas por el judaísmo. La tolerancia de las autoridades religiosas llegó a su fin cuando, el 27 de julio de 1656, es decir, apenas a los 23 años de edad, tuvo lugar el *herem* o expulsión de Spinoza de la comunidad judía, por la cual, según consta en el texto redactado en portugués, se les prohibía a los fieles el trato oral a nuestro autor, como así también hacerle favores, comerciar y estar cerca de él.

La publicación del *Tratado teológico-político*, escrito por Spinoza, aunque publicado anónimamente y con falso pie de imprenta, no hizo más que reforzar la percepción del filósofo holandés como un personaje eminentemente polémico. Pruebas de ello no faltan: condenado por el Sínodo de Dort, prohibido en diversos

territorios europeos y un repudio prácticamente unánime por parte de toda la intelectualidad del Viejo Continente.¹

Aun fallecido, Spinoza no dejó de ser un disparador de numerosas y vehementes discusiones: emergen discusiones sobre si es un escéptico, se invoca su nombre para acusar a una persona y desacreditar su argumento y a fines del siglo XVIII se desata en Alemania la Polémica del panteísmo.²

Desde ese momento, los estudios sobre Spinoza no han cesado de aparecer, pero podemos advertir que en 1968 se materializaron distintas producciones que marcaron un partaguas en la investigación sobre el pensamiento del holandés. Sin un ánimo tan provocador, sino más bien curioso, Gilles Deleuze,³ Martial Gueroult,⁴ Alexandre Matheron⁵ y Bernard Rousset⁶ publicaron decisivas obras en la manera de adentrarse en la filosofía de Spinoza y de extraer corolarios sobre distintas temáticas.⁷

¹ La recepción de esta obra spinoziana ha sido estudiada por Jonathan Israel en diversas producciones, principalmente en *La ilustración radical. La filosofía y la construcción de la modernidad 1650-1750*, trad. A. Tamarit, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2012 y en *Enlightenment contested: philosophy, Modernity and the emancipation of man 1670-1752*, Oxford, Oxford University Press, 2006.

² Sobre este debate, cf. Solé, M. J., *Spinoza en Alemania (1670-1789). Historia de la santificación de un filósofo maldito*, Córdoba, Editorial Brujas, 2011 y "Estudio preliminar. La polémica del spinozismo. Antecedentes, desarrollo y consecuencias" en Mendelssohn, Moses et al., *El ocaso de la Ilustración. La polémica del spinozismo*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2013.

³ Deleuze, G., *Spinoza y el problema de la expresión*, trad. H. Vogel, Barcelona, Muchnik Editores, 1999.

⁴ Gueroult, M., *Spinoza. Dieu (Éthique, 1)*, Paris, Aubier-Montagne, 1968.

⁵ Matheron, A., *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Les éditions de Minuit, 2011.

⁶ Rousset, B., *La perspective finale de l'Éthique et le problème de la cohérence du spinozisme. L'autonomie comme salut*, Paris, J. Vrin, 1968.

⁷ Antes de 1968 podemos mencionar también distintas publicaciones realizadas por Louis Althusser ("La única tradición materialista" en *Youkali. Revista crítica de las artes y el pensamiento*, N° 4, 2007, pp. 132-154; "El objeto de «El capital»" y "Prefacio: de «El capital» a la filosofía de Marx" en Althusser, L. & Balibar, É., *Para leer El capital*, trad. M. Harnecker, Ciudad de México, Siglo XXI, 2010 y "Sobre la dialéctica materialista (de la desigualdad de los orígenes)" en Althusser, L., *La revolución teórica de Marx*, trad. M. Harnecker, Ciudad de México, Siglo XXI, 2011), como así también el libro de Sylvain Zac, *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture*, Paris, Presses Universitaires de France, 1965.

De esta miríada de pensadores que acabamos de mencionar, interesa detenernos en uno particular, no sólo porque por sí mismo se consagró como uno de los grandes filósofos del siglo pasado, sino porque también sus comentarios sobre la obra spinoziana han sido capitales y han gozado de una difusión vastísima. Nos referimos a Deleuze. Ese teórico le dedicó a Spinoza dos obras importantes: una es la ya mentada *Spinoza y el problema de la expresión* y la otra es *Spinoza, filosofía práctica*. Sería incorrecto, sin embargo, ceñirnos a este par de producciones para dar cuenta de la figura del holandés en la de Deleuze: Spinoza ha representado una referencia ineludible para éste, ya que no sólo le ha dedicado numerosos cursos universitarios⁸ sino que el nombre de Spinoza aparece en otras publicaciones, tanto en solitario como en coautoría con Felix Guattari, de un número tal que sería un ejercicio inane dar cuenta de forma acabada de ellas.

A la vez, resulta menester destacar la elección de Deleuze como interlocutor de Spinoza ya que, entre los varios tópicos que aquél habría tratado en éste, hay uno que reviste especial importancia: el poder. Deleuze, en efecto, tematiza la cuestión del poder de una forma precisa y particular a partir de las reflexiones que Spinoza llevó a cabo en el siglo XVII.

Es por eso que el presente trabajo se estructurará en dos tiempos. El primero de ellos se abocará a reconstituir el tratamiento que Spinoza hace del poder. El segundo atenderá a la reposición que Deleuze hace de este tema a partir de la pluma del holandés y extraerá los corolarios políticos que la lectura de Deleuze lleva implícita. Finalmente, a modo de conclusión, explicitaremos lo que juzgamos son una serie de problemáticas que la recuperación de Deleuze de la temática del poder pesquisada por Spinoza comportaría. A modo de confesión de partes, y antes de proceder con el desarrollo, explicitamos nuestra hipótesis: la manera en que Deleuze lee a Spinoza, en particular la

⁸ Uno de ellos, dictado en la Universidad de Vincennes durante 1980 y 1981, ha sido editado en forma de libro (incluyendo también un anexo de una clase de 1978): Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, trad. Equipo Editorial Cactus, Buenos Aires, Cactus, 2019.

forma en que el francés trabaja la distinción spinoziana entre *potentia* y *potestas*, informa la propia concepción que Deleuze tiene sobre el poder y el Estado.

1. El poder para Spinoza

Para poder decir algo sobre la manera en que Spinoza entiende el poder, debemos, antes que nada, aclarar que dicho término se desdobra en dos en latín, que es la lengua que Spinoza utilizó para escribir todas sus obras: el poder se traduce en latín tanto en *potentia* como en *potestas*. El tratamiento más exhaustivo que Spinoza realizó sobre esta temática se encuentra en la *Ética*, principalmente en su primera parte. La primera vez que Spinoza alude al poder es en el escolio de la proposición 17 de esta misma parte de la obra:

Otros piensan que Dios es causa libre, porque puede, según ellos creen, hacer que las cosas, que hemos dicho que se derivan de su naturaleza, esto es, que están en su potestad (*potestate*), no se hagan o no sean producidas por él. Pero esto es lo mismo que si dijeran que Dios puede hacer que de la naturaleza del triángulo no se siga que sus tres ángulos son iguales a dos rectos, o que de una causa dada no se siga un efecto, lo cual es absurdo.⁹

Spinoza busca aquí impugnar las concepciones vulgares de Dios que entienden que actúa libremente. Retratar la *potestas* divina de esta manera implica una concepción del poder por la cual Dios podría, arbitrariamente, hacer que de una causa se siga algo distinto a su esencia, o hacer real algo posible. Este tipo de concepción le asignaría así un voluntarismo a Dios totalmente incompatible con el hecho de que éste es causa libre y, como tal, actúa solamente en virtud de su propia naturaleza, no coaccionado por nadie, siguiéndose siempre y necesariamente de su esencia infinitas cosas en infinitos modos.

Ahora bien, en la siguiente mención que Spinoza hace del poder en la proposición 34 y su demostración, deja de usar *potestas*

⁹ E I, 17, esc. Trad. cast.: 53.

para, en su lugar, utilizar *potentia*: “[l]a potencia (*potentia*) de Dios es su misma esencia. Demostración: En efecto, de la sola necesidad de la esencia de Dios se sigue que Dios es causa de sí y de todas las cosas. Luego la potencia de Dios, con la que él mismo y todas las cosas existen y actúan, es su misma esencia”.¹⁰ Desde ya, debemos entender que Spinoza, en proposiciones anteriores, ha rechazado teorías tales como la del entendimiento creador al mismo tiempo que ha afirmado postulados como el que la potencia divina se reduce a la esencia. Considerando estas cosas por igual es que se pueden entender todas las implicaciones que la proposición 34 encierra: que la potencia de Dios no es otra cosa que su esencia, esto es, que Dios se causa a sí mismo y, al mismo tiempo, a todas las cosas de una forma tan necesaria como infinita.

En este sentido, según los casos que relevamos, podemos ver que la distinción entre *potestas* y *potentia* se justificaría en Spinoza ya que el primer término alude a una concepción deformada e inexacta del poder divino, como si éste fuera trascendente, mientras que el segundo refiere a una noción correcta del poder de Dios, una necesaria, infinita e inmanente.

Por eso resulta tan extraño a muchos comentaristas, entre los que Gueroult también se cuenta,¹¹ que Spinoza, en la proposición 35 de la primera parte de la *Ética* vuelva a utilizar el término de *potestas*, cuando en la proposición inmediatamente anterior usó *potentia*. Veamos: “[t]odo lo que concebimos que está en la potestad (*potestate*) de Dios, existe necesariamente”.¹² Habiendo aclarado la acepción adecuada del poder como *potentia*, ¿por qué entonces vuelve Spinoza a reintroducir la *potestas*? ¿Se debe acaso esto a un error o a un descuido por parte de nuestro autor?

¹⁰ E I, 34, dem. Trad. cast.: 67.

¹¹ En este punto arguye Diogo Pires Aurélio: “quizás se deba a Gueroult el haber abierto por vez primera esta querrela entre la *potentia* y la *potestas*” (Pires Aurélio, D. “O conceito de potestas na filosofia de Espinosa” en Ribeiro Ferreira, M. L., Aurelio, D. P. & Feron, O. (comps.), *Spinoza. Ser e agir*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011).

¹² E I, 35. Trad. cast.: 67.

¿O fue más bien esto una decisión metódica y exhaustivamente sopesada, teniendo un significado perfectamente explicable?

Si bien todas las personas, y más allá de la admiración que le dispensemos a Spinoza, debemos reconocer que él también fue un ser humano y, por tanto, sujeto a equivocaciones y accidentes inevitables y propios de toda criatura que no es infalible, los comentaristas coinciden por decantarse por la alternativa que contiene la segunda pregunta, esto es, de considerar que la mención de la *potestas* por parte de Spinoza en la proposición 35 es algo perfectamente racional y coherente con lo que venía afirmando y que, además, nos incoa a desentrañar el significado de este extraño, pero no por ello absurdo, movimiento que Spinoza despliega. Al respecto, el mencionado Gueroult entiende que la reintroducción de la *potestas*, habiendo aparentemente ya sido descartada por Spinoza como errónea, se explica en tanto que funcionaría como un recurso exagerado que, en su falsedad explícita y ya señalada por el autor, muestra, por oposición, indirectamente, cómo debe ser concebido correctamente el poder: como *potentia*, como poder necesario e inmanente.¹³

2. La lectura de Deleuze del poder en Spinoza

Hasta la proposición 34 de la primera parte de la *Ética*, la reposición que hicimos de la cuestión del poder en Spinoza concuerda con la lectura del autor de *Diferencia y repetición*. Esta es, de hecho, la forma en que Deleuze entiende la distinción analítica entre *potestas* y *potentia*: “Uno de los puntos fundamentales de la *Ética* consiste en negar de Dios todo poder (*potestas*) análogo al de un tirano o incluso al de un príncipe ilustrado”.¹⁴ Eso explica precisamente la proposición 17: una concepción de poder errada, la cual es elucidada correctamente en la proposición 34.

¹³ Cf. Gueroult, M., *Spinoza. Dieu* (Éthique, 1) en *op. cit.*, pp. 375-387.

¹⁴ SPP 134. Trad. cast.: 119.

Con la proposición 35, ante el aparente viraje operado por Spinoza, Deleuze sigue una línea de razonamiento similar a la de Gueroult. Así, Deleuze añade que tanto el entendimiento divino como su voluntad son, ambos, modos que se derivan de su propia esencia y que comprenden todo aquello que dimana de su esencia. “Por eso no tiene poder (*potestas*), sino tan sólo una potencia (*potentia*) idéntica a su esencia [siendo que] toda potencia es acto, activa y en acto”.¹⁵ Ahora bien, centrémonos en lo siguiente: en el decir de Deleuze, a pesar de la distinción analítica trazada por Spinoza entre las dos acepciones del poder, en la proposición 35 de la primera parte de la *Ética*, en donde se reintroduce el término *potestas*, éste recobra un empleo legítimo. En este sentido, “a la *potentia* como esencia corresponde una *potestas* como poder de afección, poder que satisfacen las afecciones o modos que Dios produce necesariamente, no pudiendo Dios padecer, pero sí ser causa activa de estas afecciones”.¹⁶ De esta manera, Deleuze detecta un uso de la *potestas* como concepción errada del poder que, en la proposición 35 de la primera parte de la *Ética*, deviene legítima al ser equiparable a la *potentia*, esto es, una *potestas* como capacidad de afección que es concomitante a una *potentia* como esencia.

Esa es la lectura que Deleuze tiene de la forma en que la *potestas* y la *potentia* se relacionarían en la filosofía spinoziana. Pero, como decíamos al comienzo de este trabajo, pretendemos aquí sostener que la forma que Deleuze tiene de conceptualizar la *potentia* y la *potestas*, volviendo a la *potestas* un concepto en parte errado y en parte acertado y, por lo tanto, en parte alejado y en parte cercano a la *potentia*, permite dar con la clave para entender de qué manera Deleuze teoriza sobre la política y el Estado. Así, podríamos deducir, *prima facie*, dos cosas independientemente de si se concuerda en que Deleuze aplica la distinción *potentia-potestas* solamente a cuentas de Dios.¹⁷

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ Esto es lo que sostiene en un artículo Amanda Núñez García: “Debemos aclarar que Deleuze señala en sus obras sobre Spinoza que la diferencia entre *potentia* y *potestas* sólo se da en Dios” (“Potencia, poder y lugar. Una reflexión acerca de la libertad y el espacio político

Si podemos extender estas reflexiones ontológicas sobre la sustancia a la dimensión de los modos finitos, si este es un ejercicio legítimo, entonces la primera consecuencia que extraemos es que la lectura que hace Deleuze si bien, en un sentido, reduce la *potestas* a la *potentia*, esto es, que la *potestas* se equipararía sin más a la *potentia*, al mismo tiempo también deplora el concepto de *potestas*.

A la igualación entre *potestas* y *potentia* ya nos referimos. En cambio, con relación a la denostación de la *potestas* por parte de Deleuze podemos ver que, en la versión impresa de sus entrevistas audiovisuales que Claire Parnet le realizara entre 1988 y 1989, cuando Deleuze contesta sobre la alegría, que en francés corresponde a la letra J (*Joie*), afirma que: “[n]o hay potencia mala [...]. Quiero decir: ¿qué es la maldad? Es impedir que alguien haga lo que puede. La maldad es impedir que alguien haga, que efectúe su potencia, de tal suerte que no hay potencia mala: *hay poderes malos*”.¹⁸ Así, se ve que cuando Deleuze reduce la *potestas* a la *potentia* lo hace sólo a cuentas de describir negativamente a la primera: si la *potentia* es buena, la *potestas* es lo diametralmente opuesto, es mala, cercena y limita la acción de las personas.

Lo segundo que podemos obtener es un corolario a partir de cómo esa conceptualización sobre la *potestas* y la *potentia* spinozianas podría traducirse en una dimensión netamente política, es decir, ver de qué manera la concepción de Deleuze sobre la *potestas* y la *potentia* podría declinar en un sentido que atañe a la manera en que una comunidad se organiza estatalmente. Si queremos ahondar sobre la teorización que Deleuze tiene sobre lo político, en particular en relación al Estado, es imprescindible no obviar aquella obra que escribió junto a Felix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*.¹⁹ Allí, estos autores tematizan la

en G. Deleuze y Spinoza” en *Thémata. Revista de filosofía*, N° 53, 2016, p. 184).

¹⁸ Deleuze, G. & Parnet, C., *El abecedario de Gilles Deleuze*, trad. R. Sánchez Cedillo, Santiago de Chile, Escafandra Editores, 1988, p. 92 (Cursivas nuestras).

¹⁹ Siempre que podamos intentaremos precisar a ambos autores, Deleuze y Guattari, por igual. Aunque, no obstante, en lo que respecta al apartado final no podremos eludir cen-

cuestión estatal a cuentas del binomio Estado-máquina de guerra. Es cierto que estos dos pensadores afirman allí que siempre ha habido un Estado perfecto y completo, pero es preciso entender dicha afirmación de una manera en que no implique, como hace Clastres, una teoría evolucionista del desarrollo del Estado a partir de formaciones sociales “primitivas”.²⁰ De esta manera, la única forma de evitar una teoría sobre el origen del Estado que no sea evolucionista, tautológica y auto-legitimadora es plantear que el Estado siempre ya ha existido, al menos como abstracto, en la forma ideal de un *Urstaat*. Ahora bien, si el Estado es eterno en este particular y preciso sentido, lo mismo será propuesto para su contraparte, la máquina de guerra. Entre ambos, Estado y máquina de guerra, dicen Deleuze y Guattari, parecería haber una relación de exterioridad.²¹ O, mejor dicho: es la máquina de guerra la que es exterior al Estado, su propia lógica es totalmente irreductible y su organización se encuentra dirigida de lleno contra el Estado. El Estado, por su parte, se define por la captura estable y sostenida que hace de los órganos de poder: “[p]ero el Estado no se define por la existencia de jefes, se define por la perpetuación o la conservación de órganos de poder”.²²

trarnos en Deleuze, tratando a este filósofo de forma genérica. Este es un procedimiento que abrevia de lo ya explicitado por Julián Ferreyra: “Por este motivo, me resulta imposible distinguir a Deleuze «en solitario» de su trabajo con Guattari. Esto me fuerza a utilizar – salvo en casos puntuales– el nombre de Deleuze como genérico, incluso cuando trabajé junto a su amigo, cuya importancia y genialidad particular reconozco” (Ferreyra, J., “Estudio preliminar” en *Deleuze*, Buenos Aires, Galerna, 2021, p. 15).

²⁰ Julián Ferreyra enumera las definiciones de Deleuze y Guattari a cuentas del Estado de la siguiente manera: “1) como polo de referencia que define las tres formas de *socius* que el autor francés diferencia (territorial primitivo, despótico bárbaro y capitalista civilizado); 2) como rasgo característico de una de esas formas (*socius* despótico); 3) como interiorización de esta última (*Urstaat*)” (Ferreyra, J., “Deleuze y el Estado” en *Deus Mortalis*, N° 10, 2011-2012, p. 265). En el diccionario sobre Deleuze y Guattari, escrito por Eugene B. Young con Gary Genosko y Janell Watson, el concepto de Estado no tiene una entrada propia y es mencionado mayormente en la correspondiente a la de la máquina de guerra (*The Deleuze and Guattari dictionary*, London, New Delhi, New York & Sydney, Bloomsbury, 2013).

²¹ Aquí y en lo que sigue que atañe a la obra de Deleuze y Guattari, sigo la lectura de Patrick Crogan: “Theory of State. Deleuze, Guattari and Virilio on the State, technology and speed” en *Angelaki: journal of theoretical humanities*, Vol. 4, N° 2, 1999, pp. 137-148.

²² MP 441. Trad. cast.: 364.

Frente al Estado monolítico y límpido, la máquina de guerra aparecería como polimorfa y difusa. La máquina de guerra, en este sentido, aparece como una mente nómada que se opondría al sedentarismo y civilización estatal: “el nómada no tiene puntos, trayectos ni tierra, aunque evidentemente los tenga. Si el nómada puede ser denominado el Desterritorializado por excelencia es precisamente porque [...] la desterritorialización constituye su relación con la tierra, por eso se reterritorializa en la propia desterritorialización”.²³

Esto que indicamos recién, como dijimos, tiene una importancia capital en su declinación política, ya que mientras que la *potestas* es asociada con el poder instituido o constituido, a la *potentia* se la vincula con el poder instituyente o constituyente. A este respecto, se han entendido ambas acepciones del poder como “la diferencia entre la multiplicidad del poder societal (*potentia*) y la unidad del poder político institucionalizado (*potestas*)”.²⁴

Ahora bien, creemos que esto tiene grandes e importantes implicaciones en lo que respecta a cómo Deleuze y Guattari entienden al Estado: como una forma concernida a capturar un territorio, desterritorializándolo y territorializándolo al mismo tiempo como si su propiedad fuese: el Estado como máquina que delimita un campo de interioridad: el Estado como conservación o perpetuación de los órganos de poder. El Estado, así, como aparato de captura regido por una lógica vertical, esto es, controladora. Frente a semejante conceptualización del Estado aparecería, fuera de éste, la máquina de guerra: la máquina de guerra se yergue contra el Estado y escapa a su captura. La máquina de guerra inventa un espacio exterior y nómada que busca escapar a la interioridad estatal.

²³ MP 473. Trad. cast.: 386.

²⁴ Přebáň, J., “Constitutional imaginaries and legitimation: on potential, potestas, and auctoritas in societal constitutionalism” en *Journal of law and society*, Vol. 45, 2018, p. 31.

3. Algunas consideraciones sobre la interpretación (anti-)estatalista deleuziana

Según vimos, podemos extraer algunos puntos de interés que provienen de cómo Deleuze (y también Guattari, en otros textos escritos a cuatro manos por ambos) entiende el poder en la obra de Spinoza y cómo dicha concepción hace a la forma en que Deleuze contempla al Estado. Repasemos entonces raudamente esos momentos.

Vimos, en el primer acápite, Spinoza entiende que el poder puede ser aprehendido como *potestas* y como *potentia*. La primera sería una concepción deformada del poder, como si Dios actuara de manera voluntaria, arbitraria y trascendente, mientras que la segunda sería la manera de conceptualizar el poder que da en el blanco, esto es, una noción absolutamente necesaria e inmanente del poder.

Estas interpretaciones son respaldadas por distintos pensadores, entre ellos Deleuze. Pero el *quid* de la cuestión se presenta a partir de cómo Deleuze estructura la relación entre *potestas* y *potentia*: él rechaza una definición primera, tentativa e imprecisa del poder como *potestas* y sólo acepta la versión enmendada que aparece en la proposición 35 de la primera parte de la *Ética*, en donde la *potestas* sería subsumida a la *potentia*.²⁵ Esto, la forma que tiene Deleuze de interpretar las concepciones de poder en Spinoza, parece haberlo influenciado e informado su propia caracterización del Estado. Como vimos

²⁵ Eso recuerda ciertamente a la empresa que animó a un deleuziano confeso y contemporáneo a nuestros tiempos: Antonio Negri. Ello por una variedad de fenómenos. Vayamos de los menos importantes y anecdóticos a los de mayor contundencia. La primera coincidencia es que Negri escribió varias obras, entre las que se cuentan también las más difundidas y exitosas, junto a otra persona, Michael Hardt, lo cual nos hace resonar a la dupla Deleuze-Guattari. Luego, vemos que en *Imperio* también Negri, junto con Hardt, rastrean la historia del concepto de poder: allí emprenden la genealogía del término latino *posse* y hacen notar que sus acepciones pre- y post-modernas son paralelas a aquellos términos latinos que Spinoza usa para referir al poder: *potentia* y *potestas*. Tercera cercanía que podemos enumerar: Negri también realiza una operación similar a la de Deleuze, aunque quizás aún más decisiva y enérgica. En *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*, Negri no sólo explicita que la *potestas* se subordina a la *potentia*, sino que ambas se hallan en una oposición maniquea. Último punto: Negri también, como diremos a continuación en el presente trabajo a cuentas de Deleuze, tiene una postura que desconfía (en mayor o menor medida) del Estado.

en el segundo apartado, la forma en que, junto con Guattari, concibe al Estado: como un aparato o institución que reduce el poder de las personas y que coarta su potencia. Eminentemente vertical, jerárquico y despótico, frente al Estado se asegura la existencia de otro tipo de entidad ubicada en una lógica muy lejana: la máquina de guerra nómada, horizontal, difusa y polimorfa.

Ahora, ¿no podríamos acaso presentar una tematización de la *potestas* y de la *potentia* que sea distinta a la realizada por Deleuze? Ese tipo de lectura ha sido realizada por Cecilia Abdo Ferez en el capítulo sobre Spinoza de *Crimen y sí mismo. La conformación del individuo en la temprana modernidad occidental*²⁶ como así también desarrolladas por nosotros en algunas publicaciones.²⁷ Así, es posible plantear que la *potestas* no tiene únicamente una valoración negativa. La *potestas* tendría una faceta falsa, ciertamente, en tanto representa el poder divino en forma deformada. Pero con esta faceta falsa también debe contemplarse otra positiva, ya que esa *potestas* comporta una capacidad de extrañamiento para el hombre que hace reafirmar la diferencia entre el modo finito humano y la sustancia infinita divina. Así, sería posible rescatar a la *potestas* de su connotación negativa para admitir su productividad en el campo de la filosofía y teoría política. Porque ese rescate no sólo significa que no es inferior a la *potentia* ni que tampoco se opondría a ésta, sino que también habilita a pensar el rol que la *potestas* (el poder instituido o el Estado y sus instituciones) tiene para la vida en comunidad que no sea siempre negativo ni represor. Dicho con otras palabras: se trata de poder aprehender a la *potestas* en su complejidad propia y en la relación enrevesada que mantiene con la *potentia* (el poder instituyente o la multitud).

²⁶ Ferez, C. A., *Crimen y sí mismo. La conformación del individuo en la temprana modernidad occidental*, Buenos Aires, Gorla, 2013, pp. 197-227.

²⁷ Cf. Ricci Cernadas, G., "Spinoza y las instituciones. Un comentario a la lectura de Toni Negri" en *Revista Argentina de Ciencia Política*, N° 21, 2018, pp. 107-210 y también Ricci Cernadas, G., *La multitud en Spinoza: de la física a la política*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2022.

Así vistas las cosas, consideramos que Deleuze aparece como pensador contra el Estado.²⁸ Si bien no se advierte un ensalzamiento entero hacia lo que, junto con Guattari, denomina como máquina de guerra, sí creemos que existe una tematización no menos elogiosa de ese concepto que, en toda ocasión, hace minar la potestad estatal.

Al mismo tiempo, podría ponderarse otra consecuencia: que, en Deleuze (y en sus textos escritos junto con Guattari) es difícil dar con una teoría que aprehenda una complejidad en la relación entre Estado y máquina de guerra. Esa apuesta teórica se decantaría, en cambio, por una concepción un tanto simplista, a saber, que existe una oposición entre Estado y máquina de guerra, sin analizar, al menos en un sentido teórico o abstracto, la co-determinación, sobredeterminación, o implicación recíproca que habría entre ambos términos del binomio.²⁹

En suma, y a pesar de las objeciones recién vertidas en relación a él, no podemos dejar de obviar los grandes aportes de Deleuze sobre una mirada de tópicos filosóficos, entre los cuales también se incluye la meditación sobre lo político. Aun así encontremos disputable su interpretación sobre el texto de Spinoza y sus propios postulados políticos, no por eso ha de considerarse que un pensamiento tal tenga

un valor depreciado o deba dejar de tenerse en cuenta. Lo innovador y lo sagaz de la filosofía deleuziana sigue comportando una intensidad impar a la hora de seguir poniendo en cuestión lo dado por hecho o aceptado sin reservas como tal.

²⁸ Aquí nos separamos del ya mencionado artículo de Ferreyra, en donde se menciona que Deleuze podría no ser necesariamente reducido a la típica posición asignada de apologeta de la fragmentación, pudiendo entrever en Deleuze, contra lo explícitamente declarado por ese autor, un acercamiento a la conceptualización hegeliana del Estado a partir de las formas de *socius* deleuzianas. Cf. Ferreyra, J., "Deleuze y el Estado" en *op. cit.*, pp. 265-286.

²⁹ Somos conscientes de las lúcidas advertencias mencionadas por Ferreyra frente a distintos equívocos a los que las lecturas sobre Deleuze se han enfrentado: en realizar disquisiciones, a partir de la filosofía del autor francés, que decante en alternativas binarias y excluyentes sin siquiera poner en cuestión la propia disyunción. Cf. Ferreyra, J., "Estudio preliminar" en *op. cit.*, p. 19. Con relación a ello, no obstante reconocer –como atinadamente señala Ferreyra (cf. *ibidem*)– que en ocasiones la letra de Deleuze puede inducir a este tipo de errores, no sostenemos aquí que Deleuze opta por una máquina de guerra frente al Estado, sino, más bien, que el filósofo no da cuenta de la complejidad del Estado a partir de una hermenéutica particular de la *potestas* y de la *potentia* spinoziana. Aún más, lo que pretendemos afirmar podría justificarse también por la forma en que ciertos pensadores que se reconocen herederos de Deleuze han analizado también al par Estado-multitud, abundando en el estudio del segundo, pero no centrándose tanto en el del primero (cf. Pál Pelbart, P., *Filosofía de la deserción. Nihilismo, locura y comunidad*, trad. S. García Navarro & B. Bracony, Buenos Aires, Tinta Limón, 2016).

Bibliografía

- Abdo Ferez, C., *Crimen y sí mismo. La conformación del individuo en la temprana modernidad occidental*, Buenos Aires, Gorla, 2013.
- Althusser, L., "La única tradición materialista" en *Youkali. Revista crítica de las artes y el pensamiento*, N° 4, 2007, pp. 132-154.
- , "El objeto de «El capital»" en Althusser, L. & Balibar, É., *Para leer El capital*, trad. M. Harnecker, Ciudad de México, Siglo XXI, 2010.
- , "Prefacio: de «El capital» a la filosofía de Marx" en Althusser, L. & Balibar, É., *Para leer El capital*, trad. M. Harnecker, Ciudad de México, Siglo XXI, 2010.
- , "Sobre la dialéctica materialista (de la desigualdad de los orígenes)" en Althusser, L., *La revolución teórica de Marx*, trad. M. Harnecker, Ciudad de México, Siglo XXI, 2011.
- Aurélio, D. P., "O conceito de potestas na filosofia de Espinosa" en Ribeiro Ferreira, M. L., Aurélio, D. P. & Feron, O. (comps.), *Spinoza. Ser e agir*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011.
- Crogan, P., "Theory of State. Deleuze, Guattari and Virilio on the State, technology and speed" en *Angelaki: journal of theoretical humanities*, Vol. 4, N° 2, 1999, pp. 137-148.

- Deleuze, G., y Guattari, F., *Mil mesetas*, trad. J. Vázquez Pérez con colaboración de U. Larraceleta, Valencia, Pre-Textos, 2002.
- Deleuze, G., y Parnet, C., *El abecedario de Gilles Deleuze*, trad. R. Sánchez Cedillo, Santiago de Chile, Escafandra Editores, 1988.
- Deleuze, G., *Spinoza y el problema de la expresión*, trad. H. Vogel, Barcelona, Muchnik Editores, 1999.
- , *Spinoza, filosofía práctica*, trad. A. Escotado, Buenos Aires, Tusquets, 2004.
- , *En medio de Spinoza*, trad. Equipo Editorial Cactus, Buenos Aires, Cactus, 2019.
- Ferreira, J., "Deleuze y el Estado" en *Deus Mortalis*, N° 10, 2011-2012, pp. 265-286.
- , "Estudio preliminar" en *Deleuze*, Buenos Aires, Galerna, 2021.
- Gueroult, M., *Spinoza. Dieu (Éthique, 1)*, Paris, Aubier-Montagne, 1968.
- Israel, J., *Enlightenment contested: philosophy, Modernity and the emancipation of man 1670-1752*, Oxford, Oxford University Press, 2006.
- , *La ilustración radical. La filosofía y la construcción de la modernidad 1650-1750*, trad. A. Tamarit, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2012.
- Matheron, A., *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Les éditions de Minuit, 2011.
- Negri, A., *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*, trad. G. de Pablo, Barcelona, Anthropos, 1993.
- Negri, A. & Hardt, M., *Imperio*, trad. A. Bixio, Buenos Aires, Paidós, 2002.
- Núñez García, A., "Potencia, poder y lugar. Una reflexión acerca de la libertad y el espacio político en G. Deleuze y Spinoza" en *Thémata. Revista de filosofía*, N° 53, pp. 179-194, 2016.

Pál Pelbart, P., *Filosofía de la deserción. Nihilismo, locura y comunidad*, trad. S. García Navarro & A. Bracony, Buenos Aires, Tinta Limón, 2016

Pibá, J., "Constitutional imaginaries and legitimation: on potential, potestas, and auctoritas in societal constitutionalism" en *Journal of law and society*, Vol. 45, 2018, pp. 30-51.

Ricci Cernadas, G., "Spinoza y las instituciones. Un comentario a la lectura de Toni Negri" en *Revista Argentina de Ciencia Política*, N° 21, 2018, pp. 107-210.

---, *La multitud en Spinoza: de la física a la política*, Buenos Aires, RA-GIF Ediciones, 2022.

Rousset, B., *La perspective finale de l'Éthique et le problème de la cohérence du spinozisme. L'autonomie comme salut*, Paris, J. Vrin, 1968.

Solé, M. J., *Spinoza en Alemania (1670-1789). Historia de la santificación de un filósofo maldito*, Córdoba, Editorial Brujas, 2011.

---, "Estudio preliminar. La polémica del spinozismo. Antecedentes, desarrollo y consecuencias" en Mendelssohn, Moses *et al.*, *El ocaso de la Ilustración. La polémica del spinozismo*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2013.

Spinoza, B. *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. A. Domínguez, Trotta, 2000.

Young, E. B., Genosko, G. & Watson, J., *The Deleuze and Guattari dictionary*, London, New Delhi, New York & Sydney, Bloomsbury, 2013.

Zac, S., *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture*, Paris, Presses Universitaires de France, 1965.

Cuerpo sin órganos y Estado orgánico:

un cruce entre Oscar del Barco,
Ideas y Deleuze

Rafael E. Mc Namara

(UNCO - CEAPEDI - CONICET)

Los caminos del filósofo, pintor y poeta cordobés Oscar del Barco y el filósofo francés Gilles Deleuze se cruzan en varios puntos. Si bien hay indudables divergencias entre ambos autores, estas se dan sobre el telón de fondo de orientaciones comunes: nietzscheanismo, marxismo heterodoxo, filosofía trascendental, filosofía de la diferencia, por nombrar sólo algunas de las principales. Aquí nos detendremos especialmente sobre un concepto que ambos proponen para pensar una suerte de ontología práctica. Se trata de la noción de *cuerpo sin órganos* (en adelante CsO), que aparece en ambas filosofías ligado a una singular idea de *revolución*. Esta noción es cifra de una experiencia que habría que llamar "trascendental" y que, como tal, tiene modulaciones poéticas, clínicas, metafísicas, éticas y políticas. Todas estas derivas gravitan alrededor de un nombre propio que no necesita presentación: Antonin Artaud. El CsO es el grito de guerra con el que el poeta concluye su obra tardía *Para terminar con el juicio de Dios*:

Ahora, es preciso que nos decidamos a castrar al hombre [...]

Haciéndolo pasar una vez más, la última, por la mesa de autopsias para rehacer su anatomía.

Digo, para rehacer su anatomía.

El hombre está enfermo porque está mal construido.

Hay que decidirse a desnudarlo para restregarle ese animáculo que lo pica mortalmente,

dios,
y con dios,
sus órganos.

Porque, átenme si quieren,
pero no hay nada más inútil que un órgano.

Cuando le hayan hecho un cuerpo sin órganos lo habrán liberado de todos sus automatismos y le habrán devuelto su verdadera libertad.

Entonces podrán enseñarle nuevamente a bailar al revés
como en el delirio de los bailes populares
y ese revés será su verdadero lugar.¹

Alrededor de estas enigmáticas palabras gira un cruce entre las filosofías de Oscar del Barco y Deleuze que quizá tenga alguna consecuencia para pensar lo político desde un punto de vista latinoamericano. Estas consecuencias saldrán a la luz a partir de un tercer actor en esta encrucijada: el colectivo formado por los grupos editor y colaborador de *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea*, que en los editoriales a los números 13 y 14 de la revista ha encarado la tarea de forjar el concepto de *Estado orgánico*. Esperamos mostrar que esta noción encuentra en el CsO una pareja conceptual adecuada para pensar un campo social vital, intenso y abigarrado, cuya articulación con el Estado resulta tan problemática como ineludible.

Artaud entre la clínica y la revolución

El concepto de CsO hace su aparición en la obra de Deleuze en 1969, en *Lógica del sentido*. El objetivo de esa obra es relativamente claro desde su título y, previsiblemente, complejo y tortuoso en su desarrollo. Este libro completa la gran tríada de fines de los 60, luego de *Diferencia y repetición* y *Spinoza y el problema de la expresión*, ambos

¹ Artaud, A., *Pour en finir avec le jugement de dieu*, Bibliothèque Numérique Romande, ebooks-bnr.com, p. 25. Disponible en: https://ebooks-bnr.com/ebooks/pdf4/artaud_finir_jugement_dieu.pdf (consultado el 15/06/2022). La traducción es mía.

publicados en 1968. *Lógica del sentido* concluye entonces la primera exposición del sistema deleuziano continuando allí donde termina *Diferencia y repetición*: con el problema del lenguaje y el sentido.² Lo hace desplegando el concepto de *expresión* bajo una inspiración de superficie estructuralista, pero profundamente informada por la ontología de los libros del 68, de inspiración spinozista, nietzscheana y bergsoniana. El *sentido* se presenta allí como *lo expresado* en toda proposición y como *atributo* de los estados de cosas. Deleuze propone pensarlo como *acontecimiento* ideal o incorporeal. Esta idealidad del acontecimiento se distingue cuidadosamente de su encarnación espacio-temporal, aun cuando no exista por fuera de ésta (al igual que el *mundo* de Leibniz, que es expresado por las mónadas, pero que no existe por fuera de su expresión). De esta manera, el acontecimiento-sentido es un *extra-ser* que habita, como puro *devenir* que esquivo el presente, la frontera entre las palabras y las cosas. Ni cosa ni palabra, se derrama como *acontecimiento* sobre los cuerpos y sobrevuela como *sentido* alrededor de las proposiciones. Es la lógica de esta *superficie*, que Deleuze llama *metafísica*, lo que se busca elucidar en *Lógica del sentido*.

El plano del sentido tiene relaciones complejas, no lineales, con otra dimensión ontológica que Deleuze llama *profundidad*. Por contraste con la superficie metafísica, la profundidad es física: es la región donde los cuerpos chocan y se mezclan, engendrando y encarnando el sentido como superficie incorporeal. El nombre de Artaud (junto con el concepto de CsO) aparece para pensar esa dimensión corporal profunda. El texto clave es la “Decimotercera serie, del esquizofrénico y la niña”. Allí, Deleuze propone pensar esos dos planos ontológicos a partir de un análisis comparado del trabajo con el lenguaje en dos experiencias literarias muy diferentes. Antonin Artaud, representante del lenguaje físico y gutural de las profundidades, se contrapone a Lewis Carroll, maestro de la lógica incorporeal de la superficie. En el lenguaje de Artaud no hay superficie ideal ni frontera que separe

² Cf. DR 335. Trad. cast.: 387 y 388.

el cuerpo del lenguaje. Sus palabras expresan directamente el dolor corporal, se transforman en soplos, gritos y gruñidos que ganan una densidad física violenta. El contraste con los juegos lógicos de Carroll y su liviandad de superficie es completo. De ahí la importancia de Carroll en este libro, que tiene numerosas páginas dedicadas a las aventuras de Alicia y los personajes que habitan ese universo literario. En contrapartida, el lugar de Artaud en *Lógica del sentido* es relativamente secundario, ya que, como quedó dicho, en esta obra se trata en primer lugar el problema del sentido en la superficie, mientras que el tema (fundamental en la ontología deleuziana) de las intensidades y los cuerpos en la profundidad es tratado sólo en función de aquel. Pero atención: hacia el final de la serie dedicada a contrastar ambos autores Deleuze muestra sus cartas sin ambigüedad: “no daríamos una página de Artaud por todo Carroll”.³

En 1972 Oscar del Barco publica, como director de la colección “El hombre y su mundo” (Editorial Caldén), una compilación de textos de Artaud bajo el título *Textos revolucionarios*. Para la ocasión, escribe un prólogo que integra al libro *Alternativas de lo posthumano* bajo el título “Antonin Artaud”, y esta es la edición que llegó a nuestras manos. Allí el poeta es presentado como un pensador esencialmente revolucionario. En el marco de esta propuesta, el filósofo señala los límites de la lectura deleuziana: “Pareciera que Deleuze se atiene demasiado a lo propiamente clínico del tema, a su reducción esquizofrénica, pero Artaud transfiere su experiencia / su vida a su concepción total: el *cuerpo sin órganos* emerge de la experiencia esquizofrénica pero se inscribe en su proyecto revolucionario total: la revolución es el cuerpo re-hecho”.⁴ Reclama entonces una lectura que inscriba este concepto en una práctica política, en una lucha contra la alienación social que lleva la batalla hasta lo más profundo del cuerpo. La esquizofrenia se presenta aquí como una *contra-enfermedad* que desbanca la locura de la normalidad capitalista y su típica neurosis social. De este modo,

³ LS 114. Trad. cast.: 109.

⁴ Del Barco, O., *Alternativas de lo posthumano*, Buenos Aires, Caja negra, 2010, pp. 172 y 173. El énfasis en “cuerpo sin órganos” es nuestro.

la propuesta de Artaud sería la de una esquizofrenia social que es, para Oscar del Barco, el nombre de la revolución. Por eso dice, en otro texto dedicado al autor de *El teatro y su doble*, “que toda su guerra individual es una guerra social”.⁵ La experiencia esencialmente física de Artaud apuntaría entonces a una destrucción total del lenguaje y la estructura metafísica de la alienación que está a la base del sistema capitalista. Para Oscar del Barco se trata de una experimentación que sólo puede ser pensada desde un pulso político que se juega ante todo en el plano ontológico. La lectura propuesta por Deleuze en *Lógica del sentido* habría amputado ese alcance y reducido esta experiencia radical a una psicopatología que, como mucho, puede ser trasformada en literatura. Es como si entre la crítica y la clínica deleuzianas se perdiera justamente lo político. Ahora bien, subrayemos una vez más el lugar secundario de Artaud en *Lógica del sentido*. En lo que sigue, esto cambia drásticamente.

Artaud en Capitalismo y esquizofrenia

En el mismo año en que Oscar del Barco plantea, desde Córdoba, esta lectura de Artaud, en Francia se publica *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, de Gilles Deleuze y Félix Guattari. He aquí que el programa presentado en esta obra es sorprendentemente convergente con el reclamo que el filósofo cordobés le hacía a Deleuze en la crítica que acabamos de ver. Se trata de una filosofía que propone pensar la producción deseante y la producción social como dos caras del mismo proceso histórico, a partir de una crítica profunda al psicoanálisis que reformula algunos elementos del marxismo desde una inspiración nietzscheana (por resumir brutalmente sólo las principales corrientes que convergen en este libro). En este contexto, el libro presenta una interpretación de la esquizofrenia como proceso (no como enfermedad) que es al mismo tiempo la esencia y el límite infranqueable del capitalismo (la idea delbarquiana de una “contra-enfermedad” revolucionaria no parece lejana).

⁵ Del Barco, O., *Escrituras – filosofía*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2011, p. 338.

El pensamiento de Artaud, y especialmente el concepto de CsO, ocupa ahora un lugar central. Así, del lado de la producción social y bajo una inspiración marxiana, esta noción designa una suerte de “presupuesto natural y divino” que funciona como “superficie en la que se distribuyen las fuerzas y los agentes de producción”.⁶ Del lado de la producción deseante, el CsO será definido en *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia 2* como “el campo de inmanencia del deseo”.⁷ Finalmente, desde el punto de vista ontológico, el CsO es caracterizado como “la materia intensa y no formada, no estatificada, la matriz intensiva”.⁸ El CsO funciona como *campo de individuación*, es decir, como suelo del que emergen los individuos. En tanto presupuesto ontológico es, sin embargo, *producido* por aquello que lo supone: el proceso de producción social del deseo. Así, y esto aparece como su función principal en el sistema de *El Anti-Edipo*, el CsO constituye una espacialidad trascendental fluida y resbaladiza por donde circulan todas las intensidades sociales e inconscientes. Es decir, una vez más, campo de inmanencia del deseo y lo social.

El CsO funciona al mismo tiempo como *fundamento y límite* de toda formación psico-social, como un espacio intensivo donde se *registra* toda subjetivación y se *distribuyen* los flujos que surcan lo social (flujos libidinales, económicos, políticos, mercantiles, estéticos, etc.). Sobre él se esbozan los dos polos del delirio que dan forma al gran péndulo de la oscilación social: el polo paranoico-reaccionario y el polo esquizo-revolucionario. El CsO mismo puede ser pensado como un mar embravecido donde muchas veces zozobran las frágiles embarcaciones de lo social, arrastradas para un lado y para otro en un delirar que sólo encuentra estabilidades de manera contingente y precaria. Esos dos polos del delirio son, según *El Anti-Edipo*, las dos tendencias esenciales del CsO que subtiende toda formación social. Ora progresistas o revolucionarios, ora reaccionarios y fascistas, los individuos son

arrastrados para un lado y para el otro en el océano de las pasiones. He allí las oscilaciones que se dan a nivel del fundamento y que determinan al mismo tiempo lo social y lo inconsciente. Tal como aparecen en Deleuze y Guattari, estos movimientos resuenan, según creemos, con el problema planteado por Oscar del Barco a la hora de pensar el alcance político y revolucionario del concepto artaudiano de CsO. Para los franceses, “el corte revolucionario inconsciente implica por su cuenta al cuerpo sin órganos como límite del socius que la producción deseante a su vez se subordina”.⁹ La revolución, o más precisamente, el devenir-revolucionario, pasa necesariamente por un *trabajo* al nivel del CsO.

Estado orgánico y CsO: problemas abiertos

En los editoriales 13 y 14 de *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea*, publicados en 2021, hemos encarado la construcción de un concepto de *Estado orgánico* para pensar lo político en el contexto latinoamericano. El impulso para ello empezó a surgir con fuerza bajo la sombra del neoliberalismo (en su versión macrista, que ocupó el Gobierno Nacional argentino entre los años 2015 y 2019) y tomó mayor consistencia en el escenario pandémico (ya con el macrismo expulsado del Palacio mediante el voto popular). El punto preciso donde este concepto comenzó a tomar mayor determinación fue en la relación del Estado con las minorías.

El concepto de *minorías* no es tomado allí desde el punto de vista numérico (ser pocas personas no equivale a ser una minoría; si así fuera, la oligarquía entraría en este concepto). Lo que determina una minoría (y su diferencia con la mayoría) es un análisis de las relaciones entre los poderes y las potencias, es decir, las fuerzas que surcan y tensionan el campo social. Muchas veces sucede que el mayor número es justamente una minoría: una cosa es el número y otra muy distinta el lugar en la trama de poderes. El problema radica en pensar

⁶ AO 16. Trad. cast.: p. 19.

⁷ MP 191. Trad. cast.: 159.

⁸ MP 189. Trad. cast.: 158.

⁹ AO 416. Trad. cast.: 368.

un concepto de Estado que se constituya como espacio de cobijo y potencia para estas minorías excluidas. Desde esa perspectiva, “la organicidad [del Estado] remite a un tipo de entrelazamiento vital de las partes tal que lo que afecta a una afecta también a las demás y a todo el conjunto”.¹⁰ Esta concepción del Estado se opone, evidentemente, al pensamiento neoliberal, que lo concibe como un aparato tecnocrático y represivo. En contra de esa imagen administrativa y policial, el Estado orgánico se formula a partir de una ontología relacional y un impulso incluyente de aquello que tiende a escapársele y que incluso lo cuestiona permanentemente. En efecto, en determinadas circunstancias, lo instituyente puede devenir destituyente, y este es también un movimiento con el que un Estado orgánico debe lidiar. Dicho más llanamente: se trata de pensar una filosofía política que esté a la altura y a su vez potencie la emergencia de un Estado popular (donde “pueblo” se piensa como nombre de una multiplicidad siempre irreductible y, en cierto modo, ingobernable).

La imagen del organismo para pensar lo estatal implica la pregunta por su relación con el Afuera, con aquello que no es “organismo”. Es decir, “hay aspectos no-orgánicos de la organicidad”.¹¹ Es justamente allí donde el concepto de CsO puede aportar un campo fértil de pensamiento. En su libro sobre Francis Bacon, Deleuze ubica el CsO “debajo” del organismo, y dice que incluye órganos provisorios “debajo” de la representación orgánica.¹² ¿Cómo pensar esa convivencia entre la vida no orgánica y el organismo? ¿Cómo pensar, por otro lado, un Estado orgánico que no sólo se monte sobre un CsO preexistente sino que también construya y facilite activamente *su propio* CsO? En efecto, cuando este concepto aparece en *Mil mesetas*, lo hace bajo la pregunta práctica “¿cómo hacerse un CsO?”, una vez dicho que, de todas formas, toda individuación ya cuenta con (al menos) uno.¹³ De ahí la lectura spinoziana del CsO: es necesario un trabajo de composición

y prudencia para construir las condiciones de este “cuerpo trascendental”, como lo llama Oscar del Barco.¹⁴ Ahora bien, ¿cómo pensar ese cuerpo-límite en relación a la dialéctica entre lo instituido y lo instituyente como campo de creación democrática? Aquí es donde la fabricación permanente de un CsO como cuerpo social-trascendental se constituye en horizonte de acción de un Estado orgánico. El organismo estatal, a su vez, debe estar construido de modo tal de tener la capacidad de alojar un CsO potente y múltiple, aun cuando el propio CsO, por definición, implique siempre una posición de exterioridad.

Decíamos que, en *El Anti-Edipo*, el CsO es la superficie de inscripción y distribución de las individuaciones y los flujos sociales, y que forma una suerte de marea oscilante según los dos polos del delirio que producen tanto subjetivaciones reaccionarias como revolucionarias. Los dos vectores se pueden traducir, en la ontología política de-leuziana, en el contrapunto entre la dominación de la mayoría frente al devenir-minoritario. Ahora bien, en el editorial 13 decíamos:

Los vaivenes de ese proceso nos hacen comprender que el dualismo entre mayorías y minorías es sólo aparente. Al ser categorías que remiten a relaciones de poder y no a esencias, designan realidades múltiples y en devenir, necesariamente impuras. Vectores minoritarios conviven con pasiones reactivas en todo cuerpo, en toda persona, en todo colectivo. La diferenciación de tendencias y vectores no puede derivar en ningún dualismo ontológico ni en su concomitante dualismo axiológico. No siempre es fácil separar la paja del trigo.¹⁵

También en contra de ese dualismo engañoso, Deleuze y Guattari llevan su especulación hasta el plano ontológico y piensan la noción del CsO como una “sustancia inmanente, en el sentido más spinozista de la palabra”.¹⁶ Es sobre ese mar *sustancial* único y sin forma donde se dibujan los *modos finitos* como diversas formas de vida posibles,

¹⁰ “Editorial” en *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea*, N° 13, 2021, p. 8.

¹¹ *Ibid.*, p. 9.

¹² Cf. FB 51. Trad. cast.: 55.

¹³ Cf. MP 185. Trad. cast.: 155.

¹⁴ Del Barco, O., *El estupor de la filosofía: lecturas insistencias reiteraciones olvidos*, Buenos Aires, Biblioteca Internacional Martin Heidegger, 2021, p. 18.

¹⁵ “Editorial” en *op. cit.*, p. 13.

¹⁶ AO 390. Trad. cast.: 337.

como *tendencias* de los flujos afectivos entre los que se disputa la conformación de situaciones político-sociales. Todo está en el CsO, que ejerce todo tipo de presiones y tironeos sobre los organismos. No hay organismo que no deba resolver a su manera la relación con el CsO, siempre de manera provisoria, para bien o para mal. Esta ontología descarta los dualismos para pensar en función de un monismo de las multiplicidades.

Con este aspecto spinozista del CsO en Deleuze y Guattari, el desacuerdo aparente con Oscar del Barco se transforma, quizás, en esencial. En efecto, si hay algo que se puede decir con seguridad acerca del estilo y la propuesta filosófica delbarquiana, es que tiene muy poco (quizá nada) de spinozista. Es probable que esto explique que el cordobés no mencione la propuesta antiedípica en sus textos más recientes sobre Artaud, aún después de la lectura política del CsO propuesta en los dos tomos de *Capitalismo y esquizofrenia*, que viene en cierto modo a “corregir” la supuesta omisión de este aspecto por parte de Deleuze en *Lógica del sentido*. En efecto, la crítica a Spinoza en el último libro de Oscar del Barco es despiadada, casi diríamos sin matices. Esto no sorprende del todo, si tenemos en cuenta la predilección del filósofo cordobés por dialogar con pensamientos de la trascendencia como la teología negativa y las filosofías levinasiana y heideggeriana. No se trata, entonces, simplemente de la preferencia por uno u otro filósofo, sino que esta preferencia viene determinada por una posición ontológica fundamental: inmanencia o trascendencia (o más allá). Como sea, en esta crítica, la lectura deleuziana de Spinoza corre la misma suerte que su lectura de Artaud: no es tenida en cuenta.¹⁷

¹⁷ Salvo por una mención muy marginal a la diferenciación que Deleuze establece entre la calma estructura geométrica de las demostraciones y el apasionado discurrir de los escolios en la *Ética* (cf. Del Barco, O., *El estupor de la filosofía: lecturas insistentes reiteraciones olvidadas*, op. cit., p. 257). Del Barco no se pronuncia aquí sobre la interpretación deleuziana de la ontología y la ética spinozianas. Más allá de esto, no pretendemos sugerir que Oscar del Barco se encontraría francamente del lado de la trascendencia en la discusión metafísica de fondo. En rigor, el campo trascendental delbarquiano se postula como más allá de la dicotomía inmanencia-trascendencia. Evidentemente, no podemos hacer plena justicia a esta cuestión en el espacio de este trabajo. Como mera indicación para trabajos futuros, vaya esta afirmación contenida en el trabajo crítico sobre Spinoza: “el problema no es oponer la inmanencia a la trascendencia sino salir

Sin embargo, a la hora de desarrollar su propia lectura política del CsO, Oscar del Barco está más cerca de Deleuze de lo que estas omisiones permiten suponer. Como quedó dicho, el CsO es un *límite* que no se puede alcanzar. Todo el pensamiento delbarquiano en torno de lo trascendental puede ser pensado como un sondeo de esa zona que Artaud abrió en medio de terribles sufrimientos, y es por eso que el poeta se constituye como un necesario “punto de partida”.¹⁸ Al igual que en Deleuze, el pensamiento de Oscar del Barco sobre lo trascendental no está escindido de una filosofía política. Así, en “El peligro y lo que salva”, el CsO aparece en tensión con el concepto de *Sistema* con el que el filósofo caracteriza el capitalismo tardío en sus escritos sobre lo político. El concepto artaudiano funciona allí como cifra de un *más allá del Sistema*, como un cuerpo sin la Ley del Sistema, el lugar donde la escisión artificial se transforma en espacialidad intensiva no dividida. En este sentido, el CsO es el no-sistema que el propio Sistema produce como su negatividad esencial.¹⁹ Este cuerpo extraño es al mismo tiempo lo *presupuesto* por el Sistema, como elemento donde éste sitúa sus estrategias.²⁰ Al igual que en Deleuze y Guattari, el CsO aparece entonces como una dimensión paradójica: una suerte de fundamento desfondado, al mismo tiempo presupuesto y producido por toda formación social. De este modo, el CsO es el lugar donde conviven tanto el peligro como lo que salva.

Más allá de esta convergencia no exenta de tensiones entre Oscar del Barco y Deleuze (y Guattari), interesa cruzar los caminos del CsO con los del Estado orgánico tal como intentamos pensarlo desde *Ideas* ya que, justamente, el Estado así pensado es el gran ausente en aquellas dos filosofías. En efecto, los dos filósofos se muestran en

del espacio metafísico donde tanto la inmanencia como la trascendencia desempeñan papeles complementarios” (*ibid.*, p. 272).

¹⁸ *Ibid.*, p. 11.

¹⁹ Cf. Del Barco, O., *Alternativas de lo posthumano*, op. cit., p. 108.

²⁰ Cf. *ibid.*, p. 109.

gran medida escépticos a la hora de pensar lo estatal como herramienta de una emancipación posible. Aquí en Nuestra América, sin embargo, ha corrido suficiente agua debajo del puente como para pensar un concepto distinto de Estado.

El trabajo de Mariano Gaudio publicado en el primer tomo de la colección *Caminos cruzados*, “Entre Spinoza y Deleuze: Fichte y el Estado orgánico”, es quizá el antecedente más claro de la tentativa propuesta en los editoriales 13 y 14 de *Ideas* que aquí retomamos. En efecto, es a partir de ese concepto, en su versión original fichteana, que Gaudio exploró los caminos cruzados entre Spinoza, Fichte y Deleuze. Según esta lectura, la tensión aparente entre el estatalismo de los dos primeros y el anti-estatalismo del último puede ser resuelta en un diálogo fructífero que problematiza la instancia estatal de unificación al subrayar el carácter relacional y dinámico de la ontología que le sirve de sustrato. Es “gracias a este aspecto” que “resulta explícita la urdimbre política en clave de tensión”.²¹ En convergencia con esta idea, la posibilidad misma de un Estado orgánico se juega en una política de *alta intensidad* capaz de *sostener las tensiones* que inevitablemente proliferan en nuestras sociedades abigarradas.²² Gaudio subraya el organicismo y pone de relieve la noción de Vida, que va cobrando cada vez más protagonismo en la evolución del pensamiento de Fichte y es una de las resonancias más potentes con Deleuze.²³ Es en este punto donde el concepto de CsO, que en Deleuze está vinculado con un extraño concepto de “vida no-orgánica de las cosas”, se inserta en estos cruces múltiples como una vía fecunda para tensionar aún más (y de una manera que creemos productiva y afirmativa) una posible vitalidad

²¹ Cf. Gaudio, M., “Entre Spinoza y Deleuze: Fichte y el Estado orgánico” en Gaudio M., Solé M. J., Ferreyra D. J. (eds.), *Los caminos cruzados de Spinoza, Fichte y Deleuze*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2018, pp. 37-61.

²² Cf. “Editorial” en *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea*, N° 14, 2021, pp. 10-11.

²³ Cf. Gaudio, M., “Fichte y el problema de la expresión” en Mc Namara, R. y Osswald, A. (eds.), *El enigma de lo trascendental: la relación Idea-intensidad. Deleuze y las fuentes de su filosofía VIII*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2022, pp. 229-245.

de lo estatal en clave latinoamericana. Para profundizar en esa línea buscamos prolongar el valiente gesto de Julián Ferreyra y poner en entredicho lo que Deleuze y Guattari dicen explícitamente acerca del Estado en casi todos sus escritos políticos (a saber, que es un aparato de captura y sobre-codificación de lo social), para preguntarnos, en cambio, qué pueden aportar sus conceptos para pensar lo estatal.²⁴ En esa línea, la imagen de lo vivo propuesta en los editoriales de *Ideas* para pensar el Estado en la noción de *Estado orgánico* forma, junto con el CsO de Artaud, del Barco y Deleuze, un precipitado conceptual en el que quizás germine una nueva filosofía nuestroamericana de lo estatal.

²⁴ Ferreyra ha escrito una serie de artículos fundamentales en torno de este problema. Mencionamos sólo dos a modo de ejemplo: Ferreyra, J., “El Estado intensivo: ontología y política en Gilles Deleuze” en *Revista de Filosofía Aurora*, Vol. 32, N° 56, 2020, pp. 503-523; Ferreyra, J., “Una apología del Estado como aparato de captura en Deleuze y Guattari” en *Nombres*, N° 30, 2018, pp. 239-262.

Bibliografía

- Artaud, A., *Pour en finir avec le jugement de dieu*, Bibliothèque Numérique Romande, ebooks-bnr.com (consultado el 15/06/2022). Disponible en:
https://ebooks-bnr.com/ebooks/pdf4/artaud_finir_jugement_dieu.pdf
- Del Barco, O., *Alternativas de lo posthumano*, Buenos Aires, Caja Negra, 2010.
- , *Escrituras – filosofía*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2011.
- , *El estupor de la filosofía: lecturas insistencias reiteraciones olvidos*, Buenos Aires, Biblioteca Internacional Martin Heidegger, 2021.
- Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, trad. M. S. Delpy y H. Beccaecce, Buenos Aires, Amorrortu, 2002.
- , *Lógica del sentido*, trad. M. Morey, Buenos Aires, Planeta Argentina, 1994.
- , *Francis Bacon. Lógica de la sensación*, trad. I. Herrera, Madrid, Arena libros, 2002.
- Deleuze, G. y Guattari, F., *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, trad. F. Monge, Barcelona, Paidós, 2016.

- , *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, trad. J. Vázquez Pérez, Valencia, Pre-textos, 1988.
- Ferreyra, J., “El Estado intensivo: ontología y política en Gilles Deleuze” en *Revista de Filosofía Aurora*, Vol. 32, N° 56, 2020, pp. 503-523.
- , “Una apología del Estado como aparato de captura en Deleuze y Guattari” en *Nombres*, N° 30, 2018, pp. 239-262.
- Gaudio, M., “Entre Spinoza y Deleuze: Fichte y el Estado orgánico” en Gaudio M., Solé M. J., Ferreyra D. J. (eds.), *Los caminos cruzados de Spinoza, Fichte y Deleuze*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2018, pp. 37-61.
- , “Fichte y el problema de la expresión” en Mc Namara, R. y Osswald, A. (eds.), *El enigma de lo trascendental: la relación Idea-intensidad. Deleuze y las fuentes de su filosofía VIII*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2022, pp. 229-245.
- “Editorial” en *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea*, N° 13, 2021, pp. 7-16 (consultado el 14/06/2022). Disponible en: <http://revistaideas.com.ar/wp-content/uploads/2021/06/editorial.pdf>
- “Editorial” en *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea*, N° 14, 2021, pp. 7-11 (consultado el 14/06/2022). Disponible en: <http://revistaideas.com.ar/wp-content/uploads/2021/12/editorial.pdf>.

¿Por qué Walsh?

Literatura, escritura y revolución a partir del Kafka de Deleuze y Guattari

Iván Paz (UBA)

La pregunta acerca del “por qué”, es esencial para pensar las motivaciones de este escrito. ¿Por qué Deleuze y Guattari eligieron a Kafka? ¿Por qué, para graficar un concepto que no escapa a lo político, como el de la literatura menor, recurrieron a un autor que sí escapa a ello? ¿Podemos, desde el tercer mundo donde nos encontramos, crear nuestros propios lineamientos de lo menor en la literatura? Si es así, ¿elegiríamos a Rodolfo Walsh como representante de la literatura menor? ¿Por qué Walsh?

Las respuestas a estas preguntas podrían parecer sencillas. ¿Por qué Kafka? Porque la figura del autor checo que escribe en alemán en Praga es, precisamente, la de alguien que pertenece a una minoría, y que escribe en nombre de ella. Se consume, entonces, la literatura desde lo menor a partir de los procesos del devenir-minoritario, procesos que siempre escapan de los confines de cualquier mayoría dada, y encierran el potencial de transformación de los afectos, las creencias y la sensibilidad política de un pueblo hacia el advenimiento de un nuevo pueblo. La noción de pueblo nos lleva también a otra respuesta, la de Rodolfo Walsh. En el caso de Walsh, a diferencia de Kafka, la particularidad de lo menor en la literatura no se da a través de la lengua, sino de la escritura: Walsh no escribe desde una minoría, pero sí la nombra. De alguna manera, a partir de sus escritos, la inventa, es un acto de creación. Y es a partir de esto que, como expondremos en este trabajo, podemos

considerarlo un representante de la literatura de lo menor. A pesar de la simpleza de estas respuestas, estos porqués exceden las definiciones sencillas. Si bien no repondremos los argumentos que pueden haber esgrimido Deleuze y Guattari acerca del por qué de Kafka, sí tomaremos en cuenta aquello de lo que los autores franceses parten: que todo gran escritor es un extranjero en su propia lengua. Y en el caso de Rodolfo Walsh, nos valdremos de la que es, a nuestra consideración, una de las mayores virtudes de su figura: el constante entrecruzamiento entre su escritura y su biografía, o como diría la autora Claudia Gilman, entre la pluma y el fusil.¹

1. ¿Por qué lo menor?

Para problematizar filosóficamente la concepción de literatura que consideramos a partir de la figura de Rodolfo Walsh, tomaremos en consideración uno de los escritos que, en conjunto, publicaron Gilles Deleuze y Félix Guattari, la obra *Kafka. Por una literatura menor*. La hipótesis de este trabajo, es decir, que Rodolfo Walsh es un autor de la literatura menor, parte a su vez de dos consideraciones del carácter de su literatura entendida como dispositivo de enunciación: el carácter colectivo y el carácter revolucionario.

Primeramente, debemos dar cuenta de lo que Deleuze y Guattari apuntan acerca de la literatura menor. Distinguimos, entonces, su carácter eminentemente político, sus mecanismos de desterritorialización de la lengua y su valor colectivo. Es indiscernible de esta clasificación la figura del escritor que, como mencionamos, los autores eligen para pensar particularmente en este tipo de literatura: Franz Kafka. Kafka representa la figura del autor de lo menor a partir de su uso menor de la lengua mayor, de sus procesos de “minorización” de la lengua, de su particular manera de hacerla huir, desequilibrarla. Kafka, que nació en Praga, toma la lengua alemana, la lengua mayor

¹ Nos referimos a los debates, indispensables para el desarrollo de este trabajo, que la autora propone en su obra *Entre la pluma y el fusil. Debates y dilemas del escritor revolucionario en América Latina*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2003.

de su gobierno lingüístico, pero la toma como un extranjero; toma sus fuerzas en una minoría muda desconocida que solo le pertenece a él. Contamos con la figura de Kafka como aquel que expresa el carácter político de la literatura, aquel a partir de quien la política se convierte en un proceso no de representación, sino de invención de un nuevo mundo.

Lo que equivale a decir que “menor” no califica ya a ciertas literaturas, sino las condiciones revolucionarias de cualquier literatura en el seno de la llamada mayor (o establecida). Incluso aquel que ha tenido la desgracia de nacer en un país de literatura mayor debe escribir en su lengua como un judío checo escribe en alemán o como un uzbekiano escribe en ruso. Escribir como un perro que escarba su hoyo, una rata que hace su madriguera. Para eso: encontrar su propio punto de subdesarrollo, su propia jerga, su propio tercer mundo, su propio desierto.²

Teniendo esto en cuenta, formulamos entonces una nueva pregunta: ¿es posible, en el contexto de producción literaria y en el marco histórico-político de América Latina a mediados del siglo XX, formular este esquema de lo menor a partir de la figura de Walsh?

Como mencionamos anteriormente, existe en Walsh un constante entrecruzamiento entre su escritura y su biografía. Para pensar en él como una emblemática figura de la literatura argentina, podemos imaginar tres líneas temporales diferentes pero que, de muchas maneras, se complementan. Por un lado, una línea temporal biográfica referida a la vida de Walsh, aquella vida que comienza en 1927 y que es salvajemente interrumpida en 1977 producto de su desaparición forzada propiciada por la última dictadura cívico-eclesiástico-militar. Por otro lado, una línea temporal literaria, aquella que comienza en 1953 con sus cuentos *Variaciones en rojo* y que culmina, una vez más, trágicamente, el 24 de marzo de 1977 con la *Carta abierta de un escritor a la Junta Militar*. Por último, una línea temporal que podríamos llamar política, militante, y que contiene varios puntos: el surgimiento del

peronismo en 1945, la así llamada Revolución Libertadora en 1955, el viaje a Cuba en 1959, su adscripción a la CGT de los Argentinos en 1968, su acercamiento a las Fuerzas Armadas Peronistas en 1970 y a Montoneros en 1973, las muertes de su hija Victoria y de Paco Urondo en 1976, la fundación de ANCLA ese mismo año. Estas tres líneas temporales imaginarias comprenden un todo, un todo al que llamamos Rodolfo Walsh y que es uno de los más relevantes periodistas y escritores en la literatura argentina del siglo XX.

Estas líneas temporales son distintas, pero son una y la misma. Walsh no fue solo un hombre, solo un escritor o solo un militante. Es un todo, una figura compleja compuesta de varias partes. Retomando lo propuesto anteriormente, considero que cada una de estas tres líneas temporales contiene en sí misma el devenir-colectivo de la literatura en Rodolfo Walsh, un devenir que depende de su biografía, de su escritura y de su compromiso político en partes iguales e indiscernibles. Por otro lado, estas líneas temporales, al llegar hacia el final, comprenden un movimiento extraño: se juntan, se realizan, se vuelven una misma. La realización de Rodolfo Walsh, hacia el final forzado de su vida, como pensador y como militante político devela, en el interín del compuesto de cada una de estas líneas (y en su propia literatura como enunciación colectiva) su carácter eminentemente revolucionario.

2. ¿Por qué Rodolfo Walsh como escritor de lo menor?

¿Qué es lo que define a los “autores menores”? La búsqueda de una salida para el lenguaje y la escritura. Menor, en sí mismo, no califica ciertas literaturas, sino las condiciones revolucionarias de cualquier literatura en el seno de una literatura mayor o establecida. Incluso si es mayor, una lengua es susceptible de ser usada de manera intensiva para hacerla huir: he ahí sus líneas de fuga creadoras. En palabras del propio Kafka:

Aquello que, dentro de las grandes literaturas, se produce en la parte más baja y constituye un sótano del cual se podría prescindir en el edificio, ocurre aquí a plena luz; lo que allí provoca una

² K 33. Trad. cast.: 31

conurrencia esporádica de opiniones, aquí plantea nada menos que la decisión sobre la vida y la muerte de todos.³

A partir de la propuesta filosófica de Deleuze y Guattari, encontramos en la literatura menor tres avatares indispensables, sus tres características, las cuales permiten acercarnos al carácter minoritario que expresa Rodolfo Walsh. Primera característica: pérdida de lo individual en lo político. A diferencia de las literaturas mayores, cuya problemática individual se inserta en un medio social que le sirve de trasfondo, la literatura menor plantea un problema individual que conecta con lo político, es decir, se dimensiona en lo colectivo. La obra literaria de un autor de lo menor es una línea de fuga para superar un problema político. Cuando Walsh escribe *Operación Masacre*, la obra en sí misma excede sus límites y se convierte en un pedido específico: justicia. En la introducción a la primera edición de 1957 de *Operación Masacre*, Walsh afirma que sus primeros contactos con los “temibles seres” del peronismo lo llevaron a darse cuenta de un rasgo que ellos también tenían: su humanidad.⁴

Las variantes que Walsh le da a su propia concepción de justicia, la cual es la columna vertebral de *Operación Masacre*, se dan en la medida en que va mutando, también, su propia conciencia respecto de la realidad histórica concreta. La tensión entre ficción y realidad que caracteriza a estas obras walshianas devela una pretensión de intervenir en la realidad, modificarla, haciendo de la escritura un acto en sí mismo y del compromiso intelectual una función del ser literario. La escritura de Walsh, alguna vez dedicada a cuentos policiales y artículos periodísticos, encarna en esta ocasión la voz de una minoría oprimida, popular, reprimida: la de aquellos que ya no tienen voz propia, y la de aquellos cuyas voces no se escuchan lo suficiente como para pedir por la justicia de otros. Lo individual del escritor-Walsh se pierde en el reclamo popular, en la voz de lo colectivo, en la identidad

³ Esta cita es tomada originalmente de Franz Kafka, *Diario*, 25 de diciembre de 1911. K 31. Trad. cast.: 29

⁴ Cf. Walsh, R., *Operación Masacre*, Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 2015, p. 193.

de un pueblo que comenzaba a forjar una concepción muy particular de resistencia. La primera línea de tiempo que establecimos, la biográfica, marca aquellos hechos que en la vida de Walsh lo llevaron a convertir su propia literatura en un dispositivo de enunciación en el cual lo individual ya no tiene cabida, en donde la pluma es tomada por muchas manos.

Segunda característica: enunciación colectiva. El valor colectivo de la literatura menor parte del sujeto que enuncia y que emite un mensaje que representa la voz de la minoría. La literatura se convierte en un mensaje de pueblo, pasa de la individualidad a un acceso colectivo. El grito de justicia que Walsh hace a través de *Operación Masacre* se traslada, también, a sus escritos de no ficción *¿Quién mató a Rosendo?* y *Caso Satanowsky*, publicados diez años después. Su participación en el fortalecimiento de la Revolución Cubana se da ocupando el rol de aquel que lucha contra el Imperio junto a los desposeídos. Sus crónicas periodísticas de viajes por el Litoral, publicadas en revistas argentinas, cuentan aquellas historias que ocurren lejos de la periferia porteña, entre pantanos y aguas, en hogares de leprosos y carnavales correntinos. La posibilidad en los escritos de Walsh, siguiendo aquella segunda línea de tiempo (literaria), es la de expresar otra comunidad potencial, de forjar los medios de otra conciencia y de otra sensibilidad. De esta manera la maquinaria literaria releva a una futura máquina revolucionaria, no por razones ideológicas, sino porque ella está determinada para llenar las condiciones de una enunciación colectiva: la literatura es cosa del pueblo.

Tercera característica: desterritorialización de la lengua. Deleuze y Guattari la vinculan con la lengua y su desplazamiento geográfico. En Kafka, lo menor de su literatura no se trata de escribir en otro idioma, sino de escribir en alemán no como un alemán sino como un judío checo. La literatura kafkiana permite ver cómo una lengua mayor entra en conexión con un devenir minoritario, cómo se vincula con las expresiones comunitarias de la minoría. En el caso de Walsh, la distinción no es de nacionalidad, sino de clase. La lengua de Walsh es la misma de los grandes escritores del siglo XX, la misma de Victoria

Ocampo y de Bioy Casares, la misma de Leopoldo Lugones y Julio Cortázar. En el caso de Walsh, el proceso de desterritorialización se da desde el lugar de la escritura y se vincula fuertemente con las dos primeras características de la literatura menor: este lugar se convierte en lo colectivo. Para Walsh, se trata de escribir (en la lengua mayor), la misma lengua, el español, el castellano, pero no como un vocero de la clase dominante, sino como parte del pueblo. La pérdida de lo individual en lo político y el valor colectivo de la enunciación plantean un proceso de desterritorialización de la escritura walshiana alejándola de aquel territorio que alguna vez habitó: el territorio de los privilegiados, de las mayorías no numéricas. Toda enunciación colectiva desde una literatura menor es de carácter revolucionario (frente a un orden lingüístico establecido en términos jerárquicos): incluso cuando un escritor ha nacido en el seno de una lengua mayor, debe escribir para cuestionar ese mayorazgo. El acto revolucionario es la escritura.

3. ¿Por qué una máquina literaria walshiana?

A partir de los avatares de lo menor se devela el carácter colectivo de la literatura en Rodolfo Walsh. La máquina walshiana deviene colectiva a través de su literatura y en un proceso temporal y marcado, el cual queda graficado perfectamente, como vimos, en las líneas de tiempo. Para concluir, entonces, podemos considerar que la última característica de la literatura menor devela un proceso más: el devenir-revolucionario. Así como lo colectivo se desarrolla en un proceso extenso, lo revolucionario deviene tal y como lo hizo en la propia vida de Walsh: intempestivamente. En el año 1959, Walsh viaja a Cuba a participar en operaciones de inteligencia. Su retorno a la Argentina lo llevó a encontrarse con un país en llamas, en vísperas del comienzo del onganato y en el cual el carácter revolucionario del peronismo había dejado de ser teoría para convertirse en una expresión de deseo colectivo. La novela inconclusa de Walsh, sus últimas investigaciones y cuentos, sus notas en el periódico de la CGTA, sus crónicas, sus escritos personales, todo ello queda en el calor de una vida intelectual que no volvería nunca más. El carácter revolucionario de la literatura en Walsh se da,

precisamente, cuando la literatura deja de existir. Cuando la literatura deja de ser catarsis, producción personal, mercancía; pero, a su vez, también cuando la literatura deja de ser expresión colectiva. Para que la literatura devenga revolucionaria debe dejar, también, de ser colectiva, sin perder sin embargo su valor. Walsh se encuadra perfectamente en las definiciones de Claudia Gilman, quien en su libro *Entre la pluma y el fusil* reconstruye con minuciosidad la transformación social de la noción de “intelectual progresista” y su descalificación por la emergencia de otro clivaje, donde la palabra “intelectual” y el adjetivo “revolucionario” parecieron incompatibles, en una fórmula que fue ganando terreno a medida que la lucha armada era presentada como el único camino para la revolución.

¿Por qué se encuentra con tal fuerza esta declaración de la depreciación de los intelectuales? Indudablemente, para muchos intelectuales, la desaparición del sueño del “no alineamiento partidario”, de la independencia de pensamiento, supuso la adscripción disciplinada a nuevas tesis de partido, que requerían cierta homogeneidad de espíritu y la domesticación de las ansias de disidencia. También la urgencia de una participación en una lucha general, de efectividad inmediata, deshacía la esperanza en las mediaciones de mediano o largo plazo, además inciertas. El universo de la denuncia estaba, ya, efectivamente saturado por el consenso general. A la propaganda realizada, sin duda, le faltaba la acción.⁵

En los años 70, Walsh publica la *Carta a Vicki* y la *Carta a mis amigos*. Su intención de “nunca” ser parte del peronismo o su “horror a las revoluciones”⁶ acabarán por invertirse, como parte de tantos presagios walshianos. *Carta a Vicki* es la breve y muy cruda despedida de un padre a su hija, un padre y una hija que mueren “perseguidos, en la oscuridad”,⁷ pero es también un reconocimiento tácito

⁵ Gilman, C., *Entre la pluma y el fusil*, op. cit., p. 165.

⁶ Cf. Walsh, R., *Operación Masacre*, op. cit., pp 215-218.

⁷ “No podré despedirme, vos sabés por qué. Nosotros morimos perseguidos, en la oscuridad. El verdadero cementerio es la memoria. Ahí te guardo, te acuno, te celebro y quizás te envidio, querida mía” (Walsh, R., “Carta a Vicky” en Moreno, M., *Oración*, Buenos Aires,

a la hija y su sacrificio. En su *Carta a mis amigos* los destinatarios son, por supuesto, no sus “amigos” sino sus compañeros de militancia; a su vez, el homenaje no es ya solo a la hija, es también a la oficial montonera caída en batalla. A través de la figura de la hija encontramos que la justicia y la generosidad ya no están (únicamente) en la literatura de denuncia, sino también en la lucha. El “hacer específico” que se conjuga con el compromiso de la obra ya no es propio del intelectual, sino de todos aquellos que derraman sangre en nombre de la liberación. El Walsh de 1969 que consideraba inútil seguir pidiendo justicia por las víctimas de *Operación Masacre* se conjuga con el Walsh de 1976 que, una vez más, encuentra armas en sus palabras, y que se configura a sí mismo (cuando afirma que la muerte de Vicki le permite renacer en ella) como aquel que no sólo narrará la historia, sino que estará ahí para cambiarla. Por último, hacia el final forzado de su vida, el rol del escritor se configura en su Carta abierta con mucha precisión, siendo Walsh quien encarna a su vez, al cronista informante y redactor: aquel que escribe es quien denuncia y es, a su vez, quien sufre. La relectura política que Walsh hace del peronismo (entendiéndolo como el único movimiento capaz de materializar la emancipación de las minorías) y su devenir-militante, el del escritor, se ven plasmados en el carácter antiimperialista de su denuncia a la política económica de la dictadura.

Si una propaganda abrumadora, reflejo deforme de hechos malvados no pretendiera que esa Junta procura la paz, que el general Videla defiende los derechos humanos o que el almirante Masera ama la vida, aún cabría pedir a los señores Comandantes en Jefe de las 3 Armas que meditaran sobre el abismo al que conducen al país tras la ilusión de ganar una guerra que, aun si mataran al último guerrillero, no haría más que empezar bajo nuevas formas, porque las causas que hace más de veinte años mueven la resistencia del pueblo argentino no estarán desaparecidas sino agravadas por el recuerdo del estrago causado y la revelación de las atrocidades cometidas.

Literatura Random House, 2018, pp. 15-16).

Estas son las reflexiones que en el primer aniversario de su infausto gobierno he querido hacer llegar a los miembros de esa Junta, sin esperanza de ser escuchado, con la certeza de ser perseguido, pero fiel al compromiso que asumí hace mucho tiempo de dar testimonio en momentos difíciles.⁸

La *Carta a mis amigos* es indispensable para entender cómo se configura, en una despedida y un homenaje, el nuevo lugar en el que, para Walsh, estará la justicia. El intelectual que ya en el Walsh de 1969 debe comprender lo que ocurre en el tiempo y actuar es el mismo Walsh que, en 1976, un día antes de ser desaparecido, deja un documento imprescindible para entender no ya a ese intelectual y a sus luchas sino al enemigo, a la misma oligarquía dominante que había denunciado años antes: la dictadura. La información y las palabras, para el Walsh escritor, son un arma, son una forma de inserción en los hechos y un diálogo con el pueblo. La Carta abierta es un llamado, al estilo de *Operación Masacre*, a la justicia; pero no a la justicia burguesa, a la justicia con los ojos vendados, sino a la justicia popular, es una incitación a la revolución. La Carta abierta como forma de literatura clandestina es la máxima expresión del escritor que no sólo se compromete, retomando a Gilman, sino que deviene-revolucionario, opera, obra. La palabra dirigida a la Junta es, una vez más, una reivindicación que Walsh hace de la lucha, y una herramienta indispensable de la literatura para garantizar, como él afirma, que las causas que mueven la resistencia del pueblo no acaben desaparecidas.

El devenir-colectivo de la literatura en Walsh es parte de un proceso de construcción de sí mismo como un autor de lo menor. Sin ese carácter colectivo, la minoridad sería imposible. El devenir-revolucionario se configura, hacia el final forzado de su vida, en el entrecruzamiento de las tres líneas temporales: su propia biografía, su obra literaria, su militancia política; todo aquello que desaparece cuando desaparece la literatura, cuando el autor de lo menor no solo elige alzar su voz por esas minorías, sino, también dejar su vida en esa lucha.

⁸ Walsh, R., *Operación Masacre*, op. cit., pp. 235-236.

Bibliografía

- Deleuze, G., y Guattari, F., *Kafka. Por una literatura menor*, trad. J. Aguilar Mora, México D.F., Ediciones ERA, 1978.
- Gilman, C., *Entre la pluma y el fusil. Debates y dilemas del escritor revolucionario en América Latina*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2003.
- Moreno, M., *Oración*, Buenos Aires, Literatura Random House, 2018.
- Walsh, R., *Operación Masacre*, Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 2015.

Marx en Deleuze y Laclau

Randy Haymal Arnes (CONICET - UNRC)

Hegemonía y Estrategia Socialista comienza con un breve diagnóstico de época: la emergencia de nuevas luchas y movimientos sociales pone en escena una conflictividad múltiple, un exceso de lo social. En palabra de Laclau y Mouffe:

Un conjunto de fenómenos nuevos y positivos está también en la base de aquellas transformaciones que hacen imperiosa la tarea de recuestionamiento teórico: el surgimiento del nuevo feminismo, los movimientos contestatarios de las minorías étnicas, nacionales y sexuales, las luchas ecológicas y antiinstitucionales, así como de las poblaciones marginales, el movimiento antinuclear, las formas atípicas que han acompañado a las luchas sociales en los países de la periferia capitalista, implican la extensión de la conflictualidad social a una amplia variedad de terrenos [...].¹

A la introducción le sigue una serie de capítulos dedicados a mostrar los ecos de la fragmentación y complejización de lo social dentro de la propia historia del marxismo; aunque, primordialmente, los autores muestran la imposibilidad de acoger dicha mutación por parte del mismo. ¡El marxismo está en crisis!

En el repaso que los autores realizan, Althusser es presentado como la última expresión de la ortodoxia de la tradición marxista: ante

¹ Laclau, E., y Mouffe, C., *Estrategia y hegemonía socialista*, trad. E. Laclau, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2010, p. 25.

el exceso de lo social, el pensador francés concebiría a lo económico como la última baliza (*determinación en última instancia*), lo cual impediría captar lo novedoso de las nuevas mutaciones: *la autonomía de lo político*. Empero, no es menor la importancia de Althusser en Laclau y Mouffe. Es del concepto psicoanalítico de *sobredeterminación*, siendo Althusser el primero en hacerlo operativo dentro del marxismo, del cual los autores se apropian. En esta apropiación critican al pensador francés no haber radicalizado la potencialidad deconstructiva que dicho concepto tiene sobre la ortodoxia marxista. Más aún, para los autores, es imposible la conjunción de la *sobredeterminación* con la *determinación en última instancia*. Escriben al respecto:

Si el concepto de *sobredeterminación* no pudo producir la totalidad de sus efectos deconstructivos en el interior del discurso marxista fue porque desde el comienzo se lo intentó hacer incompatible con otro momento central del discurso althusseriano, que es, en rigor, contradictorio con el primero: la *determinación en última instancia* por la economía. [...]

[E]l sentido *potencial* más profundo que tiene la afirmación althusseriana de que no hay nada en lo social que no esté *sobredeterminado*, es la aserción de que lo social se constituye como orden simbólico. El carácter simbólico –es decir, *sobredeterminado*– de las relaciones sociales implica, por tanto, que éstas carecen de una literalidad última que las reduciría a momentos necesarios de una ley inmanente. [...] El concepto de *sobredeterminación* tendió a desaparecer del discurso althusseriano y se operó un cierre creciente que conduciría al establecimiento de una nueva variante de esencialismo.²

Esta crítica realizada por parte de Laclau hacia Althusser puede ser replicada a Deleuze mismo, ya que, así como Althusser identifica lo económico con la *determinación en última instancia*, Deleuze vincula lo económico con la *Idea social*. Estas diferentes posiciones dentro del posmarxismo pueden trazarse considerando el lugar que Marx ocupa en ellas, porque, como veremos, la identificación de la

² *Ibid.*, pp. 135, 164 y 165.

determinación en última instancia y la *Idea social* con lo económico es la forma en que tanto Althusser como Deleuze conservan a Marx para el desarrollo de su filosofía política.

Marx en Deleuze

Traemos a colación el famoso prólogo de Marx de 1859, que resulta nodal tanto para la tradición marxista como para sus críticos.³ Allí, al contarnos las guías teóricas de sus investigaciones de economía política, Marx escribe:

En la producción social de su existencia, los hombres establecen determinadas relaciones, necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a un grado determinado de desarrollo de las fuerzas productivas materiales. La totalidad de esas relaciones de producción constituyen la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se alza una superestructura jurídica y política, y a la que corresponden formas de conciencia social determinadas.⁴

Veamos en las siguientes citas de Deleuze la presencia de este prólogo, aunque se encuentre, naturalmente, refractado por la obra de Althusser:

La idea social es el elemento de la cuantitabilidad, de la cualitabilidad, de potencialidad de las sociedades. Expresa un sistema de relaciones múltiples ideales, o de relaciones diferenciales entre elementos diferenciales: relaciones de producción y de propiedad que se establecen, no entre hombres concretos, sino entre átomos portadores de fuerza de trabajo o representantes de la

³ En su comentario del prólogo de 1859, Althusser afirma: “[...] Marx nos ha dejado indicaciones importantes y esenciales desde el punto de vista político, pero que, *por el contrario, desde el punto de vista teórico*, nos ha dejado con las ganas” (Althusser, L., *Marx dentro de sus límites*, trad. J. P. García, Madrid, AKAL, 2003, p. 73). Para Althusser el prólogo es el “único texto de Marx que contiene una exposición de los principios fundamentales del Materialismo Histórico” (Althusser, L., *Sobra la reproducción*, trad. A. Brotons Muñoz, Madrid, AKAL, 2015, p. 249).

⁴ Marx, K., *Contribución a la crítica de la economía política*, trad. M. Espinoza Pino, Madrid, Minerva, 2010, p. 150.

propiedad. [...] En rigor, no hay problemas sociales que no sean económicos, aun si las soluciones son jurídicas, políticas, ideológicas y los problemas se expresen también en esos campos de resolubilidad.⁵

Para comenzar a reconstruir el modo en que Deleuze metaboliza a Marx desde su ontología, podemos delimitar tres puntos de contacto en base a los pasajes citados. Primero, la noción de Marx de estructura como totalidad de relaciones es reelaborada por Deleuze a partir de una compleja construcción ontológica que piensa la Idea como una estructura virtual.⁶ Segundo, es porque Marx llama estructura económica a la totalidad de las relaciones de producción que Deleuze vincula la Idea social con lo económico, adquiriendo ahora un estatuto ontológico. Finalmente, es a partir de este nuevo estatuto que debe leerse la distinción que el pensador francés recoge de Marx entre lo económico y las demás instancias, lo jurídico, lo político, lo ideológico, etc.

Es claro que el esquema desarrollado en el prólogo de Marx es para Deleuze y Althusser la cuestión a reescribir. Diferente es el asunto en Laclau y Mouffe. En *Hegemonía y Estrategia socialista*, guían su crítica hacia Marx a partir del mentado prólogo, y es en *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo* donde Laclau lo desmenuza con el fin de mostrar una vez más la ortodoxia propia de Marx (el economicismo y el historicismo) y cómo lo político permanece impensado en él.⁷ El proyecto de Laclau comprende un abandono del marxismo a favor de la construcción de una filosofía política desde el psicoanálisis y la lingüística.⁸

⁵ DR 240, 241. Trad. cast.: 282.

⁶ "La Idea se define así como estructura. La estructura, la Idea, es el «tema complejo», una multiplicidad interna, es decir, un sistema de relación múltiple no localizable entre elementos diferenciales que se encarna en relaciones reales y términos actuales" (DR 232. Trad. cast.: p. 278).

⁷ Cf. Laclau, E., "Dislocación y antagonismo" en *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, trad. E. Laclau, Buenos Aires, Nueva Visión, 2000, pp. 21-57.

⁸ "Sinonimia, metonimia, metáfora, no son formas de pensamiento que aporten un sentido segundo a una literalidad primera a través de lo cual las relaciones sociales se constituirían, sino que son parte del terreno primario mismo de constitución de lo social" (Laclau, E., y Mouffe, C., *op. cit.*, p. 187).

Ahora bien, la conservación de Marx por parte de Deleuze, la identificación de lo económico con la Idea, comporta no asumir la insignia marxista sin aplicarle una transformación profunda: si bien lo económico designa la instancia que produce la determinación, la ontología deleuziana tiene por movimiento básico el establecimiento de una diferencia de naturaleza entre la instancia-Idea y la instancia-solución.⁹ Razón por la cual, lo económico vinculado con la Idea adquiere un estatuto virtual. Deleuze diría que lo económico insiste, subsiste, o solo existe en su expresión, ya que designa la dialéctica social.¹⁰ Por ello, el pensador francés escribe: "lo económico es la dialéctica social misma, es decir, el conjunto de problemas que se plantea a una sociedad dada, el campo sintético y problematizante de esa sociedad".¹¹

Así como Laclau construye su concepto de lo político, fundamentalmente, desde el psicoanálisis y la lingüística, Deleuze no elabora su concepto de dialéctica desde Marx, que es presentado como el tercer ejemplo de las Ideas. Él utiliza el cálculo diferencial, entre otros modelos técnicos matemáticos, para elaborar su concepto de dialéctica –en su sentido, si se quiere, más puro, ontológico, no regional–, la cual es caracterizada como una *ligazón de relaciones ideales entre elementos diferenciales*.¹² En las Ideas sociales lo problemático adquiere la especificidad marxista y se expresa como relaciones *diferenciales de propiedad y de producción entre elementos diferenciales* de la producción. En nuestra lectura, la expresión de esta dialéctica en la problemática de lo social se circunscribe en un campo posmarxista abierto

⁹ "[...] la instancia-problema difiere por naturaleza de la instancia solución [...]" (DR 230, 231. Trad. cast.: p. 271).

¹⁰ El rol fundamental de la expresión ha sido abordado por diversos trabajos del grupo *La Deleuziana*. Una de las claves para pensar el estatuto de la Idea es la lectura que Deleuze realiza sobre Spinoza. Ante la falta de teoría en Marx, los caminos de Deleuze y Althusser se cruzan en Spinoza.

¹¹ DR 241. Trad. cast.: p. 282. Es en este sentido que Deleuze hace mención a la famosa frase del prólogo de Marx, "la humanidad se propone únicamente las tareas que es capaz de resolver", para enfatizar el carácter problemático de lo económico.

¹² "La Idea dialéctica, problemática, es un sistema de relaciones entre elementos diferenciales, un sistema de relaciones diferenciales entre elementos genéticos" (DR 234. Trad. cast.: p. 275). Para un análisis especializado de la dialéctica deleuziana, cf. Santaya, G., *El cálculo trascendental*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2017.

por Althusser, cuyo objetivo primordial, en este punto, es pensar una nueva forma de la determinación, que se establece como una crítica a las lecturas economicistas de Marx. Cabe aclarar que, ante la noción de ejemplo que puede llevar a una lectura simplista y el carácter de esbozo de estos desarrollos de Deleuze, la construcción de la expresión de dicha dialéctica queda en gran medida abierta, pues ella es en sí misma transformación y, por lo tanto, no se trata simplemente de la aplicación de un método.

Ahora bien, la crítica al economicismo no es el único punto singular que estructura el terreno posmarxista, de igual relevancia es la crítica al historicismo. Como veremos, repensar la naturaleza de la determinación dentro del campo posmarxista conlleva una reformulación de la temporalidad, es decir, una nueva concepción de la historia.

En el prólogo de 1859, el historicismo en Marx es palmario. Incluso, como muestra Althusser, la influencia hegeliana es notoria: cada formación social representa un grado determinado del desarrollo de las fuerzas productivas, que al tomar la forma de unas relaciones sociales determinadas constituye el modo de producción de una formación social.¹³ Se trata de una concepción de la historia como una sucesión temporal de formaciones sociales en una línea homogénea del tiempo producida por una *causalidad transitiva* que conduce a la historia a su fin. En Marx este fin de la historia toma el contenido del fin de la prehistoria humana, pues en verdad la superación del capitalismo implicaría el comienzo de la historia.¹⁴ Como aclara Althusser, la tentativa economicista-tecnologicista “termina con la reducción radical de la dialéctica de la historia a la dialéctica generadora de los modos de *producción* sucesivos [...]”¹⁵ Es por eso que Deleuze encuentra en Althusser la formulación de una nueva determinación (estructura), que implica una nueva temporalidad y, por ende, una nueva concepción de la historia:

Althusser y sus colaboradores, por lo tanto, tienen mucha razón en mostrar en *El Capital* la presencia de una verdadera estructura, y en rechazar las interpretaciones historicistas del marxismo, ya que esa estructura, de ningún modo actúa de manera transitiva y según el orden de la sucesión en el tiempo, sino encarnando sus variedades en sociedades diversas y dando cuenta, en cada una cada vez, de la simultaneidad de todas las relaciones y términos que constituyen su actualidad [...].¹⁶

En Deleuze hallamos potentes elementos conceptuales para pensar el modo temporal en que actúa la causa. La *perplicación* es uno de ellos. La Idea deleuziana aparece como un espacio de coexistencia en todo momento: coexistencia de distintas relaciones y de distintos grados.¹⁷ Y lejos de ser una coexistencia pacífica, es la diferencial de potencial lo que caracteriza de forma primordial a la determinación. Además, la Idea social, como hemos visto, no existe más que expresada, y es debido a su carácter de perplicación que a ésta le corresponde una expresión *clara y confusa*.¹⁸ Por lo tanto, más allá de que claramente (dominantemente) se exprese como característica de una formación social determinado grado de desarrollo de las fuerzas productivas y relaciones sociales (en nuestro caso, el capitalismo como la formación social dominante, es decir, más o menos individuada: con un desarrollo de ciertas tendencias que podemos mapear) confusamente se expresan pluralidades de grados y relaciones sociales. La determinación económica lejos de ser simple es compleja e implica una pluralidad de temporalidades.

¹³ Althusser, L., *Sobre la reproducción*, op. cit., p. 250.

¹⁴ Marx, K., op. cit., p. 152.

¹⁵ Althusser, L., *La revolución teórica de Marx*, trad. M. Harnecker, Buenos Aires, Siglo XXI, 2011, p. 89.

¹⁶ DR 241. Trad. cast.: p. 282.

¹⁷ “Las Ideas son complejos de coexistencia; todas las Ideas, coexisten de cierto modo” (DR 242. Trad. cast.: p. 283).

¹⁸ “He aquí la intensidad, diferencia en sí misma, expresa relaciones diferenciales y puntos relevantes correspondientes. [...] [T]odas las intensidades están implicadas las unas en las otras, siendo, a su vez, cada una envolvente y envuelta. De modo tal que cada una continúa expresando la totalidad cambiante de las Ideas, el conjunto variable de las relaciones diferenciales. Pero la intensidad sólo expresa *claramente* a algunas de ellas, o cierto grado de variación. [...] Expresa también todas las relaciones, todos los grados, todos los puntos, pero *confusamente*, en su función envuelta” (DR 325. Trad. cast.: p. 376).

Sobredeterminación

Para profundizar en el concepto de sobredeterminación resulta necesario introducir otra característica central de la Idea social. Deleuze afirma que la Idea determina progresivamente las condiciones del problema, a saber, una determinada distribución de singularidades (una cierta estructura de reproducción), pero no sin producirse al mismo tiempo una *condensación* de singularidades; por esto Deleuze le asigna un doble rostro a la Idea —*amoroso* y *colérico*—, que conforma su *unidad paradójica*. Escribe el autor:

Cada Idea tiene como dos caras que son el amor y la cólera: el amor, en la búsqueda de fragmentos, en la determinación progresiva y el encadenamiento de los cuerpos ideales de adjunción; la cólera, en la condensación de singularidades que define, a fuerza de acontecimientos ideales, la acogida de una «situación revolucionaria», y hace estallar la Idea en lo actual. Es en ese sentido que Lenin tuvo Ideas. (Hay una objetividad de la adjunción y de la condensación, una objetividad de las condiciones, que significa que las Ideas, al igual que los Problemas, no sólo están en nuestra cabeza, sino aquí y allá, en la producción de un mundo histórico actual).¹⁹

Aquí Althusser opera como un hilo conductor entre Deleuze y Laclau, pues el texto en cuestión es *Contradicción y sobredeterminación*, que se establece como la fuente de los desarrollos del carácter colérico de la Idea en Deleuze y, como vimos, de la propuesta de Laclau y Mouffe de pensar la autonomía de lo político. Pero, con la diferencia, como proponen las autoras Biglieri y Perelló, de que Laclau y Mouffe emprenden un retorno a Freud para realizar la crítica a Althusser. Según ellas, el trabajo del sueño en Freud no se realizaría en una topología de dos niveles, infraestructura y superestructura, que Althusser reintroduciría con la determinación en última instancia.²⁰ Sin embargo,

nosotros hemos tratado de mostrar que la discusión no se dirime en el terreno de la ortodoxia marxista, pues considerando posmarxista tanto a Laclau como a Deleuze, los hemos ubicado en un terreno estructurado a partir de dos puntos de tensión: la crítica al economicismo y la crítica al historicismo. A diferencia de Laclau, en Deleuze la sobredeterminación no puede pensarse sin la determinación. Veremos ahora cuáles son las implicaciones de ello.

En Deleuze, la Idea por su rostro amoroso, produce las condiciones de los campos actuales de resolubilidad; por su rostro colérico, las condiciones de imposibilidad para la resolución del problema económico. Como vimos, Deleuze decía que los campos de resolubilidad donde se expresan los problemas eran políticos, jurídicos e ideológicos, etc. Ahora bien, el nuevo estatuto de la Idea nos permite desplazar la distinción entre lo político, lo jurídico y lo ideológico como si fuesen *categorías inmutables del ser social*.²¹ Es en el juego de la determinación y sobredeterminación que se configuran los distintos campos de resolubilidad (económico, político, jurídico e ideológico) con sus distintos grados de potencialidad para reproducir el orden social y para transformarlo. De este modo, acorde a estas distinciones sería pertinente hablar de una política económica, una política jurídica y una política ideológica, así como de una ideología económica, una ideología política, etc. Deleuze es un marxista porque lo político es pensado de modo indisoluble de lo económico y no de modo autónomo.

nociones de desplazamiento y condensación para pensar los dos mecanismos que conforman el trabajo del sueño. Este trabajo consiste en la producción de los pensamientos latentes en contenidos manifiestos. Dentro del contenido manifiesto son los puntos nodales los que condensan la mayor diversidad de cadenas asociativas, es decir, estos puntos nodales expresan una *cuota indeterminada de sobredeterminación*. Estos desarrollos constituyen las precisiones básicas de lo que Laclau desplegará posteriormente bajo el concepto de *significante tendencialmente vacío*. Sobre un desarrollo pormenorizado de este concepto, cf. Laclau, E., "¿Por qué los significantes vacíos son importantes para la política?" en *Emanipación y Diferencia*, trad. E. Laclau, Buenos Aires, Ariel, 1996, pp. 69-86.

¹⁹ DR 246. Trad. cast.: p. 288.

²⁰ Cf. Biglieri, P., y Perelló, G., "La ruptura marxista. El concepto de sobredeterminación, Laclau y Mouffe" en *Los usos del psicoanálisis en la teoría de la hegemonía de Ernesto Laclau*, Buenos Aires, Grama, 2012, pp. 23-27. En *La Interpretación de los sueños*, Freud utiliza las

²¹ Pensar lo económico, lo político y lo jurídico como categorías del ser implicaría restituir un pensamiento aristotélico, fuertemente discutido por Deleuze en *Diferencia y Repetición*. El ser se diría en primer lugar de la economía (la sustancia) que soportaría en segundo lugar a la política y lo jurídico como mera accidentalidad.

Este doble aspecto de la Idea es fundamental ya que, si nos quedamos con su rostro amoroso-economicista, sostendremos un estructuralismo clásico: reactualizaríamos la ortodoxia del marxismo. Entonces, la crítica de Laclau se aplicaría: sólo podríamos recorrer esa cadena causal distinguiendo entre sus puntos estructurales y sus puntos regulares; a saber, lo político no tendría lugar. Por otro lado, también el peligro consiste en sostener solo la sobredeterminación. La ausencia de la determinación en última instancia o del carácter amoroso de la Idea lleva a Laclau a lidiar con un fuerte relativismo, del cual se desprende la ausencia de un concepto de capitalismo para la construcción de su filosofía política. La pregunta por cómo puede un pueblo hacerse cargo de la historia, no parece tener respuesta, enfrentándonos al peligro de la producción del pueblo reducido a su pura coyuntura. Creemos que éstas son las implicancias del proyecto de deconstrucción del marxismo por parte de Laclau. Por el contrario, hemos puesto de manifiesto que en Deleuze hallamos un nuevo modo de pensar la determinación y la temporalidad.

En suma, lo que hemos planteado ha sido una lectura de Laclau desde Deleuze. Pero, vale advertir también de la ausencia en Deleuze del modo en cómo se articularía la cólera divina, lo cual abre la posibilidad de leer a Deleuze desde Laclau.²² Cuestión que aún queda por explorar.

²² Sobre esta ausencia en Deleuze, cf. Lo Vuolo, S., "Revolución teórica y revolución política en Deleuze" en Gaudio, M., Solé, M. J., y Ferreyra, J. (eds.), *Los caminos cruzados de Spinoza, Fichte y Deleuze*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2018, pp. 87-103.

Bibliografía

- Althusser, L., *La revolución teórica de Marx*, trad. M. Harnecker, Buenos Aires, 2011.
- , *Marx dentro de sus límites*, trad. J. P. García Madrid, AKAL, 2003.
- , *Sobra la reproducción*, trad. A. Brotons Muñoz, Madrid, AKAL, 2015.
- Althusser, L., y Balibar, É., *Para leer el capital*, trad. M. M. Harnecker, Buenos Aires, Siglo XXI, 2019.
- Biglieri, P., y Perelló, G., *Los usos del psicoanálisis en la teoría de la hegemonía de Ernesto Laclau*, Buenos Aires, Grama, 2012.
- Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, trad. M. S. Delpy y H. Beccaeccece, Buenos Aires, Amorrortu, 2002.
- Gaudio, M., Solé, M. J., y Ferreyra, J. (eds.), *Los caminos cruzados de Spinoza, Fichte y Deleuze*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2018.
- Laclau, E., *Emancipación y Diferencia*, trad. E. Laclau, Buenos Aires, Ariel, 1996.
- , *La razón populista*, trad. S. Laclau, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2011.
- , *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, trad. E. Laclau, Buenos Aires, Nueva Visión, 2000.

Laclau, E., y Mouffe, C., *Hegemonía y estrategia socialista*, trad. E. Laclau, Buenos Aires, Fondo de cultura económica, 2011.

Marx, K., *Contribución a la crítica de la economía política*, trad. M. Espinoza Pino, Madrid, Minerva, 2010.

Santaya, G., *El cálculo trascendental*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2017.

Revolución, militancia y psicoanálisis:

perspectivas deleuzo-guattarianas y ecos en la filosofía argentina reciente

Gonzalo Santaya (CONICET - UBA)

Las dos militancias

“Sucede a veces que un militante político y un psicoanalista se encuentran en la misma persona, y que, en lugar de permanecer compartimentados, no dejan de mezclarse, de interferir, de comunicarse, de tomarse el uno por el otro”.¹ Con esta frase comienza Gilles Deleuze su prefacio a *Psicoanálisis y transversalidad* de Félix Guattari (de 1972, al igual que *El anti-Edipo*). En esas páginas parece colarse la admiración que Deleuze –hasta entonces, un hombre de teoría, un académico, dedicado íntegramente al estudio, la enseñanza y la escritura filosóficas– siente por Guattari, el militante, hombre de acción, que había fundido la praxis política y la teoría psicoanalítica en su trabajo en la clínica de La Borde.² Admiración por haber puesto en acto esa *transversalidad* que rebasa las compartimentaciones estancas entre prácticas heterogéneas, en la búsqueda de “una nueva subjetividad, una subjetividad de grupo, que no puede encerrarse en un todo forzosamente tendiente a reconstituir un yo [*moi*], o peor aún un superyó [*surmoi*], sino que se extiende a varios grupos a la vez, divisibles, multiplicables, siempre revocables”.³

¹ ID 270. Todas las traducciones del francés al castellano son mías

² Sobre las trayectorias disímiles de ambos hasta su encuentro en 1969, cf. la ya clásica “biografía cruzada” de François Dosse, que desde el inicio remite a ese “choque de galaxias” producido al intenso fragor de los eventos del mayo francés (Dosse, F., *Gilles Deleuze et Félix Guattari. Biographie croisée*, París, La découverte, 2007, pp. 11 y ss.).

³ ID 270.

Pero esa admiración por el militante/analista “transversal” choca con la figura del militante –llamémosle así– “verticalizado”, que Deleuze y Guattari tematizan en otros momentos como agente del movimiento por el cual las grandes estructuras (en particular “el partido”, aún de corte socialista o comunista) *traicionan el deseo colectivo* de las bases, desarticulan el potencial instituyente o creador de los movimientos populares, y, en suma, llevan a la revolución al fracaso. Guattari lo exclama enfáticamente en conversación con un grupo de intelectuales franceses, publicada en *La quinzaine littéraire* (también en el 72):

¡Los dirigentes traicionan! ¡Es evidente! Pero, ¿por qué los dirigidos continúan escuchándolos? ¿No será a consecuencia de una complicidad inconsciente, de una interiorización de la represión que opera en escalones sucesivos, del Poder a los burócratas, de los burócratas a los militantes, de los militantes a las masas mismas? Lo hemos visto luego de mayo del 68.⁴

Hay entonces dos figuras del militante. Aquí, el militante aparece como el último engranaje que transmite la posición totalizante, cerrada y *represiva* del superyó instituido de las dirigencias, por lo cual las masas que *deseaban* la revolución acaban, sin embargo, luchando por su servidumbre como si se tratara de aquella.

El carácter fallido de las revoluciones es un tema problemático para nuestros filósofos, que responde a un desacople esencial al interior de todo acontecimiento histórico. Resulta superfluo el revisionismo que anuncia que procesos revolucionarios de distintos signos y épocas “terminan mal” (Napoleón en Francia, Cromwell en Inglaterra, Stalin en Rusia, el Neoliberalismo en EEUU...) como si se tratara de un gran descubrimiento.⁵ Lo que debe pensarse es que estas tragedias de la historia no evitan ulteriores devenires-revolucionarios de los pueblos.

⁴ ID 302.

⁵ Esto está elocuentemente resumido en la letra “G (de izquierda [*gauche*])” de *El abecedario de Gilles Deleuze* (en línea, URL: <https://youtu.be/gJjQaEhAWdw?t=442>, consultado el 18/05/2022).

Si, por un lado, la serie histórica puede narrarse como un proceso lineal de enlaces unívocos y unidireccionales entre causas y efectos, por otro lado, los acontecimientos que marcan umbrales o cortes en ese relato dan cuenta de una multiplicidad irreductible a la línea causal. Así lo describirán en un artículo de 1984:

En fenómenos históricos como la Revolución de 1789, la Comuna de París o la Revolución de 1917, hay siempre una parte de *acontecimiento* irreductible a los determinismos sociales, a las series causales. A los historiadores no les gusta esta dimensión, así que restauran retrospectivamente las causas. Pero el propio acontecimiento se encuentra en ruptura o en desnivel con respecto a las causalidades: es una bifurcación, una desviación de las leyes, un estado inestable que abre un nuevo campo de posibilidades [...], las diferencias mínimas se propagan en lugar de anularse, y fenómenos absolutamente independientes entran en resonancia, en conjunción. En este sentido, un acontecimiento puede ser contrariado, reprimido, recuperado, traicionado, *pero no cesa de contener algo insuperable*.⁶

Hay una *potencia instituyente* del acontecimiento liberado de las categorías históricas que lo encuadran en un régimen determinado, una potencia capaz de romper el determinismo legaliforme inherente al mundo conformado por esas categorías, y de inaugurar un nuevo mundo, otro “campo de posibles”. El hecho de que esta apertura pueda ser comúnmente *oprimida* o, peor aún, *traicionada* (en tanto sus impulsores restauran antiguas o producen nuevas formas de segregación y opresión), no anula ese factor desestabilizante propio del orden social. El militante político parece oscilar entre estos últimos movimientos: la desestabilización revolucionaria y la traición restauradora.

⁶ DRF 215 (las cursivas en la última frase son mías).

Molar, molecular, y el problema del orden social

Antes de volver la mirada hacia esa figura en la que convergen estos dos movimientos, en apariencia contrarios, repasemos un poco su dinámica. En su desacople y a la vez esencial copertenencia, ellos remiten a lo que *El anti-Edipo* tematiza como las dos caras del cuerpo sin órganos (CsO): la molar y la molecular. Si retomamos el vocabulario psicoanalítico de esa obra —y una de sus tesis fundamentales, relativa a la preeminencia del campo social con respecto a las inversiones, “catexis”, o cargas energéticas con las que la actividad inconsciente inviste sus producciones—, lo molar equivale al resultado de una carga de tipo paranoico, que organiza la experiencia dentro de una lógica de los “grandes conjuntos estadísticos”; lo molecular, por su parte, refiere a una carga de tipo esquizofrénico, que marca siempre un índice de fuga y desorganización desde el punto de vista molar, y donde lo que prima es un libre juego de conexiones y cortes, desconexión y re-conexión de partículas a-significantes, o singularidades. Lo molar-paranoico y lo molecular-esquizofrénico son, antes que cuadros clínicos de personas físicas, *tendencias propias de la ontología*. De hecho, la relación propia a la cara molecular del CsO es conceptualizada desde la *sustancia* de Spinoza: “El cuerpo sin órganos es la sustancia inmanente, en el sentido más espinosista de la palabra; y los objetos parciales son como sus atributos últimos, que le pertenecen precisamente en tanto que son realmente distintos y no pueden, a este título, excluirse u oponerse.”⁷ Por debajo del orden molar, gruñe la potencia de lo molecular, reservorio de las esencias singulares, los *acontecimientos* que dan cuenta de una potencia infinita, más allá de las series causales y las partes extensivas de lo real instituido.

La tendencia molar homogeniza, agrupa, fija, totaliza un conjunto cerrado en el que importa solo el *número* de las partes o elementos homogéneos agrupados (partes extensivas). Desde esta perspectiva,

el orden social aparece como una superposición de conjuntos jerarquizados, que determinan a los individuos humanos por inclusión o exclusión. Mi clase social y profesión, mi nacionalidad, mi sexo y género, mi ideología política, mis gustos musicales, mi raza, mi equipo de fútbol, son determinaciones molares que fijan mi personalidad dentro de agrupaciones estadísticamente definidas, por cuya pertenencia me son asignados ciertos *intereses*, o un conjunto de direcciones que orientan mis movimientos y perspectivas en las coordenadas y mapas del medio ambiente social. Todo esto remite al nivel consciente o pre-consciente de las personas.

La tendencia molecular —el plano ontológico del CsO con sus moléculas u objetos parciales—, por su parte, disuelve esas agrupaciones y abre esos conjuntos en virtud de una *potencia* de conectividad de las partes (partes intensivas, que, fuera de su pertenencia al conjunto clausurado y totalizante, devienen puros fragmentos, objetos parciales positivamente indeterminados, sin identidad fija ni propiedades independientes de sus conexiones circunstanciales, dando lugar a un ámbito de sinsentido capaz de generar sentido). Se trata del nivel inconsciente, donde la persona y, junto con ella, sus conjuntos molares de pertenencia son deshechos en virtud de la emergencia de un ámbito fluente y disperso; un ámbito de pura energía de ligazón que conecta fragmentos diferenciales y los pone a funcionar bajo regímenes abiertos, siempre pasibles de nuevas conexiones, creaciones y diferenciaciones. Esta es la dimensión del *deseo* (las famosas “máquinas deseantes”), y no ya del interés.

El gran problema de la praxis revolucionaria, y de la filosofía política en general, que *El anti-Edipo* retoma de Spinoza y de Reich en términos de la lucha por la servidumbre voluntaria, remite a este doble plano en desacople permanente. Nos resulta fácil y a la mano pensarlos y designarnos como individualidades constituidas dentro de una cierta esfera de determinaciones e intereses empíricos (clase, género, nacionalidad, etc.), pero, en cambio, ese fondo productivo, trascendental y pre-individual de la energía deseante, parece ser del orden de lo inefable, más allá o más acá del ámbito de lo maniobrable y

⁷ AO 390. La noción de “objeto parcial”, que Deleuze y Guattari toman de la psicoanalista Melanie Klein, representa en su esquema el rol de las singularidades asignificantes capaces de formar cadenas significantes y producir un efecto de sentido.

operable. Si hay regímenes que alcanzan cierta estabilidad y duración en la experiencia social, es porque, en el plano empírico o molar del interés consciente de los individuos, ciertas estructuras logran canalizar o reprimir esa energía deseante, y sostener las frecuencias de sus vibraciones dentro de ciertos límites metaestables. El *quid* de la cuestión de la servidumbre voluntaria radica allí: hay formaciones sociales (formas de *socius*) en la medida en que ciertas estructuras molares se imponen sobre las energías moleculares: *cierto interés parcial* (el modo de orientar la realidad propio a un grupo constituido, a una parte extensiva del todo social) *se impone sobre el flujo absoluto del deseo*. Puede suceder entonces que las multitudes *deseen en contra de su interés*, por ejemplo, cargando libidinalmente un orden social/global patriarcal, capitalista y antropocéntrico, cuya lógica de funcionamiento implica su propia exclusión, miseria y sufrimiento.

Todo el formidable capítulo III de *El anti-Edipo* recorre el funcionamiento de tres formas de *socius* (el salvaje-primitivo, el bárbaro-despótico y el civilizado-capitalista), mostrando cómo el deseo es reprimido en cada una de ellas por formaciones molares específicas que él mismo inviste. En esta secuencia, el capitalismo aparece como horizonte absoluto, “límite de toda sociedad”,⁸ cuyo único límite parece ser la esquizofrenia: la pura desarticulación y desorganización disolvente de las molaridades represivas del *socius* capitalista. Esto resulta, por supuesto, en un grave problema: el de la creación de un *socius* alternativo. *El anti-Edipo* asume esto como un déficit de su planteo. Su propuesta “positiva” –el esquizoanálisis– pasa por una suerte de “politización del inconsciente” tendiente a criticar –y transformar– la praxis psicoanalítica en la París post 68. La praxis política, en cambio, queda, por decirlo así, sin un norte:

Y finalmente, sobre todo, no buscamos ninguna evasiva diciendo que el esquizoanálisis *en tanto que tal* no tiene estrictamente ningún programa político para proponer. Si tuviera uno, sería a la vez grotesco e inquietante. Él no se toma por un partido, ni por

un grupo, y no pretende hablar en nombre de las masas. No se supone que se elabore un programa político en el cuadro del esquizoanálisis.⁹

El par “capitalismo y esquizofrenia” no significa entonces una *alternativa política*, tal que debamos luchar por la esquizofrenia como si se tratara de nuestra salvación del capitalismo. Y sin embargo, el potencial liberador de la esquizofrenia no puede ser soslayado en la acción política. Si recuperamos ahora la doble figura del militante, podemos plantear una serie de preguntas: ¿cómo orientar una militancia hacia esa diagonal “transversalizante”, propia de la “subjetividad de grupo” que no se territorializa en un yo o un superyó?; o bien, ¿cómo alcanzar ese polo esquizo del inconsciente, donde reside el deseo como potencia desestabilizante de las estructuras molares del *socius*? Pero, al mismo tiempo, ¿cómo elaborar desde allí un *programa*?, ¿cómo lograr que esa potencia pueda articularse con partidos, grupos y masas?, y ¿cómo lograr que ella prescinda de instituciones segregativas y aparatos represivos, sin renunciar a la posibilidad de *ordenar la vida en común*? ¿Cómo el militante puede, a la vez, esquizofrenizar y organizar un régimen, sin *devenir-traidor*?

El problema de la militancia, acá y ahora

En esta encrucijada, en la que convergen el desacople molar-molecular, la posición del saber psicoanalítico como cantera conceptual y campo de batalla, y el problema del poder popular y el orden político, nos encontramos también a algunos jóvenes autores del pensamiento argentino reciente. A pesar del carácter fallido de las revoluciones, y de la larga historia de represiones, persecuciones y dictaduras asesinas de nuestro país, este no ha cesado de producir devenires-militantes (y devenires-teóricos de las militancias). Si buscamos recuperar la figura –digámoslo: más bien marginal en la letra deleuzo-guattariana– del militante, es porque en ella se cruzan los caminos del pensamiento

⁸ AO 292.

⁹ AO 456.

político nacional con el de Deleuze y Guattari. Se habrá advertido que las dos figuras de la militancia que mostramos al comienzo se asocian a una dicotomía que atraviesa innumerables debates en torno a –y al interior de– militancias diversas. A saber: cuando la militancia *horizontaliza*, revoluciona, produce, crea y emancipa; cuando *jerarquiza* o verticaliza, coopta, despotencia, traiciona. Una alternativa que, palabras más o menos, decanta en una división categórica entre un horizontalismo asambleísta-autonomista (intempestivo pero efímero, de duración precaria y unidad inestable), y un verticalismo partidario-tras-cendentalista (durable en tanto despliega un orden paternalista/des-pótico y dispositivos represivos tendientes a prolongar su dominación).

Si partimos de una matriz de sentido común deleuzo-guattariano, esta oposición *parece* replicarse en la lectura cruzada de dos fuentes del pensamiento nacional, que dan a la militancia una dimensión inequívocamente teórica: por un lado, las intervenciones de Emiliano Exposto y Gabriel Rodríguez Varela en torno a su propuesta de un “análisis militante del inconsciente”, y, por otro lado, los escritos de Damián Selci sobre “teoría de la militancia”.¹⁰ Los primeros se presentan como militantes de izquierda que toman como “referencia cardinal” su participación en la Universidad de Ixs trabajadorxs-IMPA y en la *Cátedra abierta Félix Guattari* (de la cual son fundadores);¹¹ el segundo, como militante de La Cámpora, desde la singular experiencia de construcción política que esa organización desarrolló en el municipio bonaerense de Hurlingham durante la última década. La experiencia militante rescatada (y el concepto construido desde ella) deriva de

¹⁰ En ambos casos, se trata de autores jóvenes (nacidos en la década del 80), que teorizan y escriben emplazados en prácticas militantes concretas, y que plantean al “comunismo” como horizonte social emancipador del capital. Otra coincidencia importante es el lugar central que el psicoanálisis de corte lacaniano toma para ambas teorías, como un insumo fundamental tanto para la extracción de conceptos como para la crítica a su práctica; las dos desde una recepción política de las lecturas lacanianas del psicoanalista argentino Alfredo Eidelsztein (y, en el caso de Exposto y Varela, de León Rozitchner). *cf.* Exposto, E., y Rodríguez Varela, G., *El goce del capital. Crítica del valor y psicoanálisis*, Buenos Aires, Editorial Marat, 2020, p. 56 (y *Manifiestos para un análisis militante del inconsciente*, Buenos Aires, Red Editorial, 2020, pp. 61-102), y Selci, D., *La organización permanente*, Buenos Aires, Cuarenta ríos, 2020, p. 37.

¹¹ Exposto, E., y Rodríguez Varela, G., *Manifiestos...*, *op. cit.*, p. 4.

aquello que cada uno pone como su *acontecimiento* de referencia. Ambas se “hacen hijas” de un acontecimiento, y construyen su pensamiento-acción a partir de él: mientras que Exposto y Varela revalorizan las experiencias de organización popular de principios de siglo, durante y tras el estallido de la crisis del 2001, Selci señala el *affaire* de “la 125” en el año 2008, cuando comienza a consolidarse el kirchnerismo como movimiento popular organizado (y que, sin duda, hace para él espejo con *el* Acontecimiento político argentino del siglo XX: el 17 de octubre).¹²

La cuestión principal de los desencuentros, o de la falta de un punto de diálogo entre ambas posturas, parece estar en la vinculación de la subjetividad militante con la conducción política y con el Estado. Si bien ambos conciben a la militancia como una praxis que opera necesariamente *fuera* del Estado, un planteo de tipo selciano puede agitar –para lectorxs atravesados por el sentido común deleuzo-guattariano antes mencionado– el fantasma de un plegamiento al orden establecido, con un efecto contrarrevolucionario.¹³ El modelo de militancia que abraza una organización jerárquica y conducción vertical inhibiría las potencias creadoras de aquello que, en términos de Diego Sztulwark, podemos caracterizar como “subjetividades de crisis”, que portan “prefiguraciones de postestatalidad”.¹⁴ La experiencia histórica del armado de la militancia kirchnerista supone una centralidad en la dirigencia política nucleada en un mando estatal que, al igual que el primer peronismo, se consolidó previamente al frente de un proceso de redistribución de bienes materiales y simbólicos, *incluyendo* grandes porciones de la población previamente *excluidas* (operando

¹² *Cf. ibídem.*, y Selci, D., *Teoría de la militancia. Organización política y poder popular*, Buenos Aires, Cuarenta ríos, 2018, pp. 70 y ss, y 108 y ss.

¹³ Sobre la “exterioridad” de la militancia respecto al Estado (en los términos deleuzo-guattarianos de la máquina de guerra y el aparato de captura), y en una gran afinidad *avant la lettre* del deleuzismo con la teoría de la militancia selciana, *cf.* Sarobe, S., “Notas deleuzianas para una militancia nacional y popular” en AAVV, *IX Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires*, Buenos Aires, 2011 (en línea, URL: <https://www.aacademica.org/000-034/534>, último acceso 20/05/2022).

¹⁴ Sztulwark, D., *La ofensiva sensible. Neoliberalismo, populismo y el reverso de lo político*, Buenos Aires, Caja Negra, 2019, p. 18.

entonces en el plano molar). Así, la cuestión militante permanece atrapada en la pregunta: ¿cuál puede ser el programa para una militancia obligada a consolidarse a una escala capaz de hacer frente al Imperio neoliberal, sin reconstruir un aparato molar capaz de traicionar a lxs que lo combaten?

El problema del programa militante

Si debe haber un punto irrenunciable para una teoría de la militancia (en el doble sentido, objetivo y subjetivo, del genitivo), este será su carácter práctico, su preocupación *programática* (aquello que, según vimos, quedaba como no-pensado en *El anti-Edipo*). La propuesta de Exposto y Varela territorializa la perspectiva de la militancia en el psicoanálisis, enlazando la práctica clínica y política (resuena acá esa *transversalidad* entre prácticas que Deleuze elogiaba a Guattari). El emplazamiento psicoanalítico de la praxis militante/revolucionaria no tiene para ellos nada de accidental. En línea con el planteo deleuzo-guattariano, el capitalismo es más que un mero sistema económico; es una estructura psíquica colectiva que impone un *deseo* de autovalorización permanente (incluso a expensas del sufrimiento del individuo). De ahí que:

La *tarea fundamental* de un análisis militante del inconsciente consiste en introducirse en la politización situada de lo inconsciente capitalista en virtud de contribuir con el horizonte estratégico de la revolución comunista, implicándose en las posibilidades concretas que dinamizan las experiencias de lucha y organización proletaria en torno a la puesta en cuestión de las relaciones sociales que producen las dominaciones inconscientes en el capitalismo.¹⁵

Puesto que la “tarea” de la militancia es conducir hacia la revolución comunista, y que el capitalismo funciona como Sujeto impersonal del goce que recubre el todo de lo social y determina el principio de individuación de las personas humanas, la teoría de la militancia es

reconducida al campo del psicoanálisis: la crítica del valor, como crítica al capitalismo, aparece necesariamente enlazada con la crítica de las categorías del inconsciente. Con esto, los autores son fieles a la letra de *El anti-Edipo*, tomando el recaudo de reemplazar el complejo de Edipo por un principio del goce, donde quien goza es el Sujeto, esto es, el capital en tanto campo pre-individual que funciona en un proceso de *valorización del valor*.¹⁶

En cuanto a la enunciación de las estrategias programáticas implicadas por esa tarea, como del sentido concreto de “emancipación” que ella persigue, la cuestión parece más difícil de decidir. La compleja experiencia que Exposto y Varela proponen a su lectorx parte de un inquietante postulado *físico-político*: el capitalismo como singularidad absoluta, *Big Bang*, archi-origen de todos los espacio-tiempos que componen nuestros mundos, “única ex-sistencia singular del Universo social”.¹⁷ Lo real capitalista se autoalimenta poniendo a la valorización del valor como su fin y su fuente de goce, a la mercancía como su forma paradigmática y uniformemente –o mejor, fractalmente– distribuida, y a los sujetos producidos en su campo de individuación como los apéndices a través de los cuales el capital se relaciona consigo mismo, meros epifenómenos sufrientes a merced de la voracidad de esa realidad. Pero, frente a este marco, pareciera que la actitud del militante de Exposto y Varela debe, ante todo, *desconfiar* de toda forma de conducción, puesto que las propuestas políticas que pretenden combatir al capital se sostienen sobre la hipostatización de una categoría inherente al propio Universo capitalista:

Es aquí que los posobreristas y los populistas de izquierda convergen: aquellos identificando en el valor y en el trabajo la realización ontológica del humano, estos fetichizando el Estado. Nosotros, en cambio, constatamos críticamente que en las condiciones del capitalismo tendencialmente universalizado, el valor como categoría negativa se autonomiza como Sujeto tendencialmente autonomizado del deseo y nos hace desear. [...] Para un análisis militante es

¹⁵ Exposto, E., y Rodríguez Varela, G., *Manifiestos...*, op. cit., pp. 101 y 102.

¹⁶ Cf. Exposto, E., y Rodríguez Varela, G., *El goce del capital*, op. cit., pp. 52, 53 y 61.

¹⁷ *Ibid.*, p. 26.

menester criticar teóricamente y politizar prácticamente la forma social del deseo inconsciente de (auto) valorización en la medida en que constituye un proceso histórico que dinamiza la relación de dominación por abstracción.¹⁸

Pero, al menos en esta obra, la prolífica capacidad de “criticar teóricamente” –distinguiendo múltiples niveles de análisis, elaborando sofisticados matemas y diagramas de nudos, describiendo todas las abstracciones dominadoras del capital– no va en paralelo al “politizar prácticamente”. O bien, teoría y práctica quedan escindidos. Los autores no abundan en descripciones o ejemplificaciones puntuales del carácter de las “potencialidades emancipatorias” que –afirman– el capitalismo produce y reprime por su propia dinámica, ni tampoco del horizonte comunista que avizoran desde ellas. De este modo, el concepto de emancipación parece quedar supeditado a la mera enunciación negativa: “no-capitalismo”. Y pese al formidable ejercicio teórico, la cuestión programática, desde el punto de vista militante, corre el riesgo –como en *El anti-Edipo*– de desdibujarse.

Esto, al menos, desde una lectura comparada entre esa teoría de la militancia y la propuesta por Damián Selci. En esta la cuestión de la carencia o “déficit” programático de la teoría política revolucionaria pasa al frente (en particular, sobre las posturas “neodeleuzianas”, cuyo éxito académico durante los 90 no dejaría más que una “lúcida resignación” en la lucha frente al imperio).¹⁹ Selci se emplaza en la tradición “populista de izquierda”, colocando a la teoría de la militancia como el siguiente eslabón que se encadena con –pero supera a– la teoría de Ernesto Laclau. Dada la experiencia de la segunda década del siglo XXI, el populismo de izquierda ha demostrado ser un marco insuficiente para generar una contraofensiva duradera contra el neoliberalismo. Acaso Selci no esté tan lejos de Exposto y Varela respecto a la “fetichización” operada por el populismo. En Laclau, el Estado es el órgano capaz de articular y responder las demandas dispersas

¹⁸ *Ibid.*, pp. 144 y 145.

¹⁹ Cf. Selci, D., *Teoría de la militancia*, op. cit., p. 11.

de poblaciones heterogéneas, operando la “sustancialización” de un pueblo; esto resulta en una suerte de “fetichización del Pueblo”, la constitución de una sustancia Inocente, que, por pensarse en términos meramente *formales* (articulación de demandas cuyo contenido es indeterminado), puede dar pie a Pueblos de signos ideológicos diversos.²⁰ En otros términos, es el motivo por el cual el planteo teórico de los populismos de izquierda no basta para evitar la *traición* de sus procesos emancipatorios.

Frente a este diagnóstico, Selci carga todas las tintas en la militancia. Ella deviene el sujeto, el objeto, y *la propia praxis o programa*, de toda su propuesta teórica, en lo que podríamos denominar un “campo de inmanencia de la militancia”. En una síntesis del principio lacaniano sobre la primacía del Otro (en el proceso de subjetivación) y de la consigna kirchnerista “la patria es el otro”, la fórmula de la teoría militante selciana es “responsabilidad absoluta”. Se vuelve militante –en el sentido técnico, conceptual del término– quien se vuelve responsable, no de tal o cual causa puntual, sino, ante todo, de la responsabilidad del Otro: “nadie puede militar solo. Como yo es otro, requiero de otro militante para militar yo. La militancia es siempre *otra* [...]. Por eso es siempre colectiva, y colectiva significa organizada. Y organización significa confianza en el otro”.²¹ Mientras que el análisis fino del funcionamiento del capitalismo está más bien elidido, las páginas de Selci insisten intensamente en el comunismo futuro como la construcción de un pueblo militante, que es su propio fin:

El programa de la militancia es más militancia. El programa de la organización es más organización. El programa de la comunidad es más comunidad. Quererse a sí misma es el destino de la militancia, precisamente porque ella es otra [...]. El mundo se está revolucionando cada vez que alguien se convierte en militante: es decir, cuando asume ser otro o para otro. Por eso, la teoría de la militancia y la teoría de la revolución son exactamente la misma cosa.²²

²⁰ Sobre estas cuestiones, cf. *ibid.*, pp. 29-33.

²¹ Selci, D., *La organización permanente*, op. cit., p. 249.

²² *Ibid.*, pp. 241 y 242.

Esto presume una superación del dispositivo militante respecto a su supuesta dependencia del aparato de Estado, para la construcción de una comunidad no individualista. Si bien el Estado puede tener un rol definitorio en la génesis de condiciones propicias para hacer florecer cierta subjetivación militante, la propagación de la misma dependerá de la propia capacidad de (auto)organización de las multitudes en vistas al ideal de una comunidad organizada, donde la verticalidad y jerarquía de la organización no vaya en desmedro de las singularidades que la componen ni de la inmanencia del conjunto.²³

¿Responsabilidad absoluta y revolución molecular?

Siguiendo esta vía, sin embargo, parecemos habernos alejado del planteo deleuzo-guattariano. A diferencia de Exposto y Varela, Selci no se reconoce como un seguidor de nuestros autores, sino que, más bien, reacciona contra varios de sus continuadores. Ahora bien, la cuestión del desacople molar-molecular (que, como vimos, conducía a la frustración de las revoluciones y al carácter ambiguo de la figura del militante) posee un punto de contacto central con la ontología que sostiene la teoría selciana. Veamos.

El principio fundamental sobre el cual Selci construye la lógica de la teoría de la militancia es lo que él llama “Insustancia”, inspirándose en el postulado lacaniano de la inorganización o ausencia de toda conexión necesaria (lógica, metafísica, natural) entre significantes (S1 y S2). Es ahí que la “responsabilidad absoluta” de la militancia encuentra su (in)fundamento y su *tarea*, a saber: “organizar el paso entre significantes, es decir, establecer un tipo de relación que, sin perder fuerza, no busca esencializar/sedimentar el vínculo entre S1 y S2 [como hacía el populismo de Laclau], sino declararlo como un hecho político

²³ Sobre el concepto de “verticalidad” en este contexto teórico, cf. el artículo fundamental de Kesselman, V., “Verticalismo” en *La posibilidad del siglo. Cinco ensayos para el pensamiento de la militancia*, Buenos Aires, Pedro Díaz y Glück Editores, 2020, pp. 18-26. Sobre el verticalismo y la potenciación de las singularidades tras la pérdida de individualidad dada en la organización militante, cf. Vilela, N., *Comunología. Del pensamiento nacional al pensamiento de la militancia*, Buenos Aires, Cuarenta Ríos, 2021, p. 227.

construido sobre el impasse antagónico”.²⁴ Ahora bien, el punto que Deleuze y Guattari rescatan con mayor énfasis del lacanismo es precisamente la cuestión de la *ausencia de lazo a priori* entre significantes cualesquiera. Este principio –condición de posibilidad de la constitución de una estructura– se identifica con la *potencia molecular* de los objetos parciales o singularidades del CsO:

Serge Leclaire ha intentado definir de un modo profundo, en esta perspectiva, el reverso de la estructura como “puro ser de deseo” [...]. Ve allí una multiplicidad de singularidades pre-personales o de elementos cualesquiera que se definen precisamente por la ausencia de lazo. Pero esta ausencia de lazo y de sentido es positiva, “constituye la fuerza específica de coherencia de este conjunto”. [...] Se observará que Leclaire utiliza aquí el criterio exacto de la distinción real en Spinoza y Leibniz: los elementos últimos (atributos infinitos) son atribuibles a Dios, ya que no dependen unos de otros y no soportan entre sí ninguna relación de oposición ni de contradicción. La ausencia de todo lazo o vínculo directo garantiza la comunidad de su pertenencia a la sustancia divina. Del mismo modo que en los objetos parciales y el cuerpo sin órganos: el cuerpo sin órganos es la sustancia misma y los objetos parciales son sus atributos o elementos últimos.²⁵

Eso que Leclaire extrae de Lacan, y Deleuze y Guattari retoman para su noción de CsO con toda la carga ontológica (spinozista y leibniziana) que le atribuyen, es el espacio de intervención de la militancia. Ella es quien, ante la ausencia de vínculo entre las singularidades *realmente distintas* de la (In)sustancia inmanente del CsO, se arroga la capacidad de actuar como *energía vinculante*, capaz de destruir y de operar lazos, pero también de organizarse para *cuidarlos*, para sostenerlos en la duración y la extensión. La militancia deviene entonces

²⁴ Selci, D., *La organización permanente*, op. cit., p. 52 (cf. toda esta primera sección para una lectura de la noción de Insustancia y su relación con la militancia)

²⁵ AO 369 (cf. también AO 484). Respecto a la relación de *El anti-Edipo* con el spinozismo y la praxis política, cf. Ferreyra, J., “El esquizoanálisis o la formación de nociones comunes como tarea política” en Tatián, D. (comp.), *Spinoza. Tercer coloquio*, Córdoba, Brujas, 2007, pp. 183-190 (agradezco a Santiago Lo Vuolo por haberme señalado este texto).

una forma de subjetivación necesariamente impersonal y colectiva, actividad o energía conectiva a la base de la organización de todo vínculo de comunidad (en tanto ningún vínculo es dado *a priori*).

Tenemos entonces una *afinidad de espíritu* que, más allá de las distancias en la letra, aproxima la teoría de la militancia de Selci a Deleuze y Guattari, e incluso permitiría abrir una vía para ese *no pensado* de *El anti-Edipo*, la cuestión del programa político. Acaso a nuestros autores les haya faltado, tras los estallidos de mayo del 68, nada más (ni nada menos) que *dirigencias a la altura del acontecimiento*, capaces de captar y encauzar molarmente las demandas más allá de su satisfacción material y generando la *chispa* del “empoderamiento popular”. Si el fondo de lo real es el sinsentido y la potencia de conexión entre elementos indeterminados en antagonismo, la construcción colectiva deberá *situarse y mantenerse en esa altura*, en ese nivel, asumiendo una indeterminación en última instancia, y a cada momento, por el futuro de lo social. Cristina Fernández de Kirchner lo resumió, en su último 25 de mayo como presidenta, con una fórmula de alto impacto sobre la teoría de la militancia: “pasará lo que ustedes quieran que pase”.²⁶

Ahora bien, ¿qué *querer*, más allá del principio (quizá todavía bastante *formal*) del *quererse a sí misma* de la comunidad militante? Una última palabra acerca de la relación de la militancia con el Estado. Editoriales recientes de la revista *Ideas* se propusieron definir un concepto de “Estado *orgánico*”, contra la figura del mero aparato burocrático, mecánico o tecnocrático, en manos de una minoría despótica.²⁷ Se afirma ahí una concepción de lo orgánico como relacional, no-totalizante, y abierta al afuera. Se afirman los aspectos “no orgánicos” de

todo organismo (las minorías que pujan por sobrevivir o imponerse en el espacio de lo común). Ciertas militancias convocan a actuar *contra* el Estado –tomándolo como mero instrumento superestructural de dominación o perpetuación del *estatus quo*– exacerbando la dimensión molecular; otras militancias operan en armonía o connivencia con el mismo, *traicionando* deseos o potenciales emancipatorios de las minorías y poblaciones sometidas. Pero, ¿no cabe la posibilidad de un Estado orgánico como correlato institucional, tan necesario como irrenunciable, para el querer de una militancia comprometida con un ideal de emancipación entendida como responsabilización –absoluta y colectiva– de la construcción y el cuidado de lo común? Si la militancia es una actividad orientada a la politización del conjunto, y que actúa necesariamente *afuera* del Estado –en tanto medio de captura e interioridad–, ¿no le cabe a ella, eminentemente, el lugar de la *frontera*, de esa *membrana* que, a la vez, separa y comunica el adentro con el afuera, en vistas a una relación simbiótica? Preguntas que nos cruzan con un nuevo camino, el de la filosofía del derecho, que todavía no ha sido, según creemos, lo suficientemente desarrollada dentro de estas coordenadas.

²⁶ Fernández de Kirchner, C., “Discurso de Cristina Kirchner en la Plaza celebrando el 25 de mayo”, en línea, URL: <https://www.cfkargentina.com/discurso-cfk-acto-25-de-mayo/> (consultado el 25/05/2022). Sobre la cuestión de qué significa estar “a la altura del acontecimiento”, cf. Schoenle, A., “Acontecimientos: el juego de las singularidades” en Amarilla, S., Bertazzo, G., y Santaya, G., *Las potencias del continuo. Deleuze: ontología práctica 3*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2021, pp. 31-44.

²⁷ Cf. principalmente “Editorial” en *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, N° 13, otoño 2021, pp. 6-12.

Bibliografía

- “Editorial” en *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, N° 13, otoño 2021, pp. 6-12.
- Exposto, E., y Rodríguez Varela, G., *Manifiestos para un análisis militante del inconsciente*, Buenos Aires, Red Editorial, 2020.
- , *El goce del capital. Crítica del valor y psicoanálisis*, Buenos Aires, Editorial Marat, 2020.
- Dosse, F., *Gilles Deleuze et Félix Guattari. Biographie croisée*, París, La découverte, 2007.
- Fernández de Kirchner, C., “Discurso de Cristina Kirchner en la Plaza celebrando el 25 de mayo” (en línea, URL: <https://www.cfkargentina.com/discurso-cfk-acto-25-de-mayo/>).
- Ferreya, J., “El esquizoanálisis o la formación de nociones comunes como tarea política” en Tatián, D. (comp.), *Spinoza. Tercer coloquio*, Córdoba, Brujas, 2007, pp. 183-190.
- Kesselman, V., “Verticalismo” en *La posibilidad del siglo. Cinco ensayos para el pensamiento de la militancia*, Buenos Aires, Pedro Díaz y Gluck Editores, 2020, pp. 18-26
- Sarobe, S., “Notas deleuzianas para una militancia nacional y popular” en AAVV, *IX Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires*, Buenos Aires, 2011 (en

línea, URL: <https://www.aacademica.org/000-034/534>).

- Schoenle, A., “Acontecimientos: el juego de las singularidades” en Amarilla, S., Bertazzo, G., y Santaya, G., *Las potencias del continuo. Deleuze: ontología práctica 3*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2021, pp. 31-44.
- Selci, D., *La organización permanente*, Buenos Aires, Cuarenta ríos, 2020.
- , *Teoría de la militancia. Organización política y poder popular*, Buenos Aires, Cuarenta Ríos, 2018.
- Sztulwark, D., *La ofensiva sensible. Neoliberalismo, populismo y el reverso de lo político*, Buenos Aires, Caja Negra, 2019.
- Vilela, N., *Comunología. Del pensamiento nacional al pensamiento de la militancia*, Buenos Aires, Cuarenta Ríos, 2021.

Filosofía con carácter.

Sobre la importancia de construir nuestras ideas

María Paz Lamas (UBA)

Introducción

*El desenlace futuro de la crisis europea también para nosotros ha de ser decisivo.
¿Hemos de esperar por eso con los brazos cruzados que en las calles de París o de Londres se decida la suerte del pueblo argentino?*

Alejandro Korn, *Nuevas Bases* (1925)

Este trabajo surge a partir de poner en comparación a J. G. Fichte, filósofo alemán, y A. Korn, filósofo argentino. Ambos se encargaron de dar cuenta de cuál es el prejuicio que produce errores a la hora de desarrollar el pensamiento propio. Ellos denuncian que, en esencia, el prejuicio es aquel que lleva a creer que las soluciones a nuestros problemas provienen del exterior de nuestra actividad libre. En *Reivindicación de la libertad de pensamiento a los príncipes de Europa que hasta ahora la oprimieron* de 1793, Fichte denuncia que el prejuicio del que se siguen todos los males de un pueblo consiste en creer que la función del príncipe es velar por la felicidad de sus súbditos. Esta creencia, sostendremos, impide la ilustración. Según Fichte, errar en nuestra demanda para con los que gobiernan, nos impide accionar responsablemente en la sociedad, y a la vez legitima un sistema en el que se obstaculiza el intercambio de ideas que dignifica a los seres humanos, así como compromete la mejora de sus formas de vinculación.

Una denuncia similar se puede encontrar formulada por Alejandro Korn que, en un texto de 1935 titulado *Exposición crítica de la filosofía actual*, sostiene que adoptar sistemas importados acríticamente es una fuente de prejuicios. Esto conduce a pensar que los conflictos de nuestro país se van a poder resolver sólo al adoptar sistemas hechos en otras coordenadas. Induce, además, a pensarnos a nosotrxs mis-mxs de manera dogmática. Allí dice:

[...] no pretendo oponerme a que nos informemos y estudiemos el movimiento de la cultura europea, ni que rechacemos las influencias [...]. Es claro que no nos vamos a encerrar dentro de nuestras fronteras para crear una filosofía pampeana [...]. Pero el contacto con las culturas a las que pertenecemos lo hemos de mantener, no a efectos de reproducir aquello y admitirlo como un dogma, sino a los efectos de enriquecer nuestro espíritu para resolver los problemas que nos afectan.¹

Elegimos seguir la propuesta de Alejandro Korn sobre cómo receptionar los textos de otras coordenadas, sin asumirlas como dogmas sino rescatando su espíritu. La filosofía que nos interesa defender en el presente nos hace vislumbrar que no es posible una solución empaquetada *for export*, con un manual de instrucciones sobre cómo debe ser aplicada para que este lugar del mundo mejore. De hecho, lo más probable es que en esas “recetas” encontremos propuestas que, de llevarlas a la práctica, generen más problemas de los que ya tenemos. Esas soluciones pensadas por otros son indefectiblemente ajenas a las problemáticas que nos aquejan.

Finalmente, este cruce de caminos nos lleva a concluir que hay una amenaza latente, una fuerza destructora del aspecto vivificante de la filosofía. Ambos filósofos evidencian que hay una pretensión de paralizar el pensamiento, por definición liberador, que funda la acción creadora, transformadora y voluntaria. Sostenemos que la obstrucción

¹ Korn, A., “Exposición crítica de la filosofía actual” en *Obras, Vol. 2: Filósofos y sistemas. Notas bibliográficas y cartas*, La Plata, Universidad Nacional de La Plata, 1939, p. 258.

al pensamiento no es inocente, sino que responde a intereses y alimenta un sistema dogmático.

1. Fichte

En el texto *Reivindicación de la libertad de pensamiento a los príncipes de Europa que hasta ahora la oprimieron*, Fichte señala que el prejuicio erróneo que existe entre el príncipe y lxs ciudadanxs es la creencia de que aquel debe velar por la felicidad de estxs. A partir de este supuesto, lxs ciudadanxs erran al demandar, en lugar de justicia, felicidad.

Fichte define la ilustración como la posibilidad de la circulación de las ideas y las críticas sin censura. Quien impida esto será responsable de la obstrucción al progreso y fomentará las revoluciones violentas, ya que, como veremos, las revoluciones tienen lugar cuando hay malestar en la población. Este escrito debe ser entendido en la época en la cual hay que “atreverse a exponer a las propias críticas a los príncipes y a los grandes”.²

a. El perjuicio del que se siguen todos los males

Fichte denuncia en el texto mencionado que “el primer perjuicio del que se siguen todos los males, aquella fuente ponzoñosa de todas nuestras miserias, es aquel principio que afirma que la destinación del príncipe es velar por nuestra «felicidad»”.³ Hay que luchar contra este error. Lo que se debe esperar del príncipe es la defensa de los derechos. Se debe exigir que sea justo, no que prometa la felicidad. Esperar que otra persona, en este caso el gobernante, se ocupe de nuestra felicidad, es someterse a un sistema dogmático.

El sistema *eudemonista* fundamenta el lugar del príncipe por mandato divino, como si fuera un heredero de las personas sobre las que ejerce su dominio. Lo cual atenta contra la libertad humana.

² GA I/1 167. Trad. cast.: 330.

³ GA I/1 171. Trad. cast.: 336.

El ser humano no puede ser ni heredado, ni vendido, ni regalado. No puede ser propiedad de nadie, porque es propiedad de sí mismo [...]. Nada extraño puede actuar sobre él, sino que él mismo debe actuar, de acuerdo con la ley que tiene en sí. Él es libre y debe permanecer libre. Nada está autorizado a gobernarlo, más que esta ley interior en él.⁴

Cada persona es libre y debe actuar de acuerdo con su querer, nada externo puede coaccionarla. Por esto, Fichte sostiene que el poder que tiene el príncipe no es más que el de un contrato a través del cual se funda la sociedad civil. Es el contrato social el que legitima al príncipe y no un mandato divino. El gobernante tiene un deber político fundado en derechos alienables de los seres humanos que son distintos a los inalienables. Estos últimos son los que permiten actuar conforme a la ley interior, aquí se encuentra la libertad de pensamiento. Los derechos alienables, por otro lado, son aquellos a los cuales “puedo renunciar con condiciones, puedo intercambiarlos por alienaciones de otros”.⁵ Gracias al intercambio voluntario de estos derechos, sin coacción externa ni obligación, surge el contrato que funda a la sociedad civil. El derecho del príncipe se funda en la transferencia voluntaria que lxs ciudadanxs hacen y a cambio deben exigir, como dijimos, justicia. No alienan una parte de sus derechos para ser felices sino para vivir en una sociedad de derecho.

b. La ilustración en medio del perjuicio

Como dijimos anteriormente, en este texto se expresan las críticas del filósofo a los príncipes. Y, aparte de señalar el perjuicio que desarrollamos, Fichte denuncia que la ilustración se está viendo obstaculizada por la intervención del príncipe. Recordemos que la ilustración es entendida como el avance paulatino hacia la mejora de las condiciones de vida. Se logra de manera progresiva y firme,

⁴ GA I/1 173. Trad. cast.: 338.

⁵ GA I/1 174. Trad. cast.: 339.

forma parte de los derechos inalienables. Estos nos permiten ser libres y formar nuestra personalidad.

Un factor que promueve la ilustración es la acción recíproca entre seres humanxs, ya que compartir la racionalidad en la comunidad hace a esta digna de transformar sus contratos sociales y sus constituciones. He ahí la importancia de la comunicación como condición para la ilustración. Dice Fichte:

Una de las fuentes más enriquecedoras de nuestra instrucción y formación es la comunicación de un espíritu a otro espíritu. Al derecho de abastecernos de esta fuente no podemos renunciar, sin renunciar a nuestra espiritualidad, a nuestra libertad y personalidad.⁶

El pensar libremente, que forma parte de los derechos irrenunciables, se efectiviza en una comunidad compuesta por sujetos racionales que reciben ideas, opiniones, críticas que otrxs brindan y que, a su vez, brindan a otrxs las propias. Fichte sostiene que no somos capaces de alienar esto porque es constitutivo de la personalidad, del “Yo soy” de cada unx. Comunicando ideas, intercambiando opiniones, debatiendo, analizando y criticando en comunidad en este dar y recibir, se construye la ilustración. Y, sobre todo, se fundamenta la acción transformadora.

La amenaza de la que es víctima la ilustración y que Fichte denuncia, es la imposibilidad de comunicar lo pensado libremente porque quienes gobiernan censuran y “se nos prohíbe comunicar nuestras ideas”.⁷ Si bien se permite pensar, sin comunicación, no se puede recibir voluntariamente las ideas de otrx. “El derecho a recibir libremente todo aquello que sea aprovechable para nosotros, es un componente de nuestra personalidad”.⁸ Este ataque a la comunicación obstruye el derecho inalienable, derecho al que no se puede renunciar porque, de

⁶ GA I/1 177. Trad. cast.: 344.

⁷ GA I/1 176. *Ibidem*.

⁸ GA I/1 177. *Ibidem*.

hacerlo, impediría la formación de sujetos libres. Dicho de otra manera, fomentaría la sujeción.

No se trata de comunicar solamente verdades objetivas, sino de poder comunicar errores –involuntarios– porque “la falla es, simplemente, que no sabemos si erramos”.⁹ De hecho, si sólo está permitido comunicar verdades, resalta Fichte, se están colocando límites. La posibilidad de esta comunicación, sumada al hecho de que los príncipes actuarían como tutores –y en tanto la ilustración se ve enriquecida con el intercambio de ideas entre seres libres–, comporta un avance progresivo hacia lo mejor.

Además de denunciar la censura, en la *Reivindicación* Fichte señala que la verdad o la falsedad de los conceptos es controlada desde el Estado. Con esto se busca paralizar el primer principio de la autoactividad del cuerpo, esto es, el pensamiento.

Si no se atreve a pensar más que como vosotros lo ordenáis, mediata o inmediatamente, a través de su confesor o gracias a vuestros edictos de religión, entonces es por completo la máquina que vosotros queráis tener y ahora podéis utilizarlo a vuestro antojo.¹⁰

En este contexto de censura y control tiene lugar el prejuicio que hace creer que los príncipes deben velar por la felicidad del pueblo. Por ello urge declararle la guerra a este malentendido. Si paralizan el pensamiento a través del control estatal, están atacando a los derechos que como seres humanos no podemos renunciar, porque estos derechos son los que nos hacen tener una personalidad y con ella, podemos actuar libremente y mejorar la vida de nuestra comunidad.

Fichte nos deja entrever que existen métodos a través de los cuales se aniquila la posibilidad de la personalidad y de la libertad. Estos modos constituyen, en lugar de seres racionales, máquinas despersonalizadas a causa del aislamiento del ejercicio intelectual colectivo. Los mecanismos de control del pensamiento utilizados buscan la

⁹ GA I/1 180. Trad. cast.: 347.

¹⁰ GA I/1 180. Trad. cast.: 349.

imposición autoritaria de las creencias, sin importar la verdad de las mismas. Buscan despersonalizar a lxs ciudadanxs, y acostumbrarlx a que lo que llaman verdad se base en la voluntad de quien gobierna y/o narra los edictos religiosos.

c. Condiciones para la revolución

Finalmente, Fichte señala que la opresión del pensamiento y la censura impuesta a la divulgación de ideas, se puede canalizar por dos alternativas. La primera, poco probable, es que se aguante la miseria y se acepte la imposición de límites que alienan la libertad. La segunda opción es que la revolución se vuelva necesaria y con fuerza violenta. Aquí “la corriente refrenada de la naturaleza atraviesa y destruye violentamente todo lo que se encuentra en su camino, la humanidad toma venganza del modo más cruel contra sus opresores y las revoluciones se vuelven necesarias”.¹¹

El avance de la humanidad se puede dar, como vemos, de dos maneras, mediante revoluciones violentas o “mediante el progreso paulatino y lento, pero seguro”.¹² Con la revolución no se asegura el progreso, ya que contiene la posibilidad de retroceder hacia condiciones peores de las que la impulsaron. Por lo tanto, “es más seguro el progreso paulatino hacia la más grandiosa ilustración y, con ella, al mejoramiento de la constitución”.¹³ Para asegurarse el bienestar, son preferibles pasos lentos pero seguros, antes que grandes saltos inciertos.

En este sentido, para evitar las revoluciones violentas no tiene que haber obstrucción de pensamiento. Por esto Fichte les encarga a los gobernantes: “no debéis impedir la libre investigación, tenéis que fomentarla, y casi que no podéis promoverla de otro modo más que con el interés que vosotros mismos demostréis por ella, con la docilidad

con que aceptéis sus resultados”.¹⁴ Sí, es cierto que puede ocurrir una revolución brusca en las ciencias, pero ese tipo de cambio no debe preocupar ya que “la libertad de pensamiento ilimitada, funda y fortalece el bienestar de los Estados.”¹⁵ Es un derecho inalienable el investigar sin límites y compartir los resultados, y recibir “las enseñanzas impartidas libremente.”¹⁶

Por lo desarrollado hasta aquí podemos afirmar que es poco probable, siguiendo a Fichte, que el pueblo soporte la opresión. El pueblo no estaría inmóvil sin más, esperando que se reduzca la miseria y aumente la felicidad. Si se oprime la comunicación de ideas –hecho que impide la producción de una intersubjetividad racional–, la felicidad poco importa. Dicho de otra manera: ¿cómo podrían soportar no ser tratadx como seres racionales? ¿Quién querría luchar por la felicidad si no tiene libertad? ¿Se podría ser feliz sin tener derechos?

Podemos decir que la vida en sociedad no tiene como objetivo la *eudaimonia*. Esperar que alguien dictamine qué hacer para ser felices, supone algo que viene del exterior y que requiere pasividad. Se condena así la acción voluntaria, ya que nadie podría actuar por su querer, por su libertad, y ser, por tanto, responsable de sí y sus acciones. Como se dijo anteriormente, la ilustración depende del intercambio entre seres racionales que actúan de la manera que quieren, conforme al deber que manda la razón, sin que haya coacción, tutelaje ni prescripción. El uso de la razón en este sentido, libera; no se necesita un gobernante que diga qué se puede hacer y qué no, como si fuera un padre. Por todo esto, el príncipe no puede censurar el pensamiento independientemente de la autoridad que posea. No debe ocuparse de la felicidad, sino de la justicia. Empezando por garantizar y no coartar, con sus decisiones, los derechos inalienables.

¹¹ GA I/1 170. Trad. cast.: 333.

¹² GA I/1 169. *Ibidem*.

¹³ GA I/1 169. *Ibidem*.

¹⁴ GA I/1 191. Trad. cast.: 361.

¹⁵ GA I/1 186. Trad. cast.: 355.

¹⁶ GA I/1 183. Trad. cast.: 352.

2. Korn

El filósofo argentino Alejandro Korn desarrolla a lo largo de su vasta obra un sistema auténtico y crítico. Su práctica filosófica puede ser entendida como una apuesta por erradicar el dogmatismo con el que se suelen recepcionar en nuestro país las ideas de filósofos europeos. En *Exposición crítica de la filosofía actual*, Korn denuncia que adoptar acríticamente sistemas de ideas es un error porque supone la creencia que desde otro lugar van a solucionar nuestros problemas. Esto genera el prejuicio que impulsa a creer que la filosofía sólo puede ser creada en determinadas geografías y que, en nuestros paisajes, sólo podemos recepcionar pasivamente. Pero la filosofía requiere, nos dice, esfuerzo para pensar por nosotrxs mismxs y con ello nos exhorta a liberarnos de toda postura acrítica.

De hecho, este texto que vamos a trabajar, comienza diciendo “no puedo sentarme en esta especie de cátedra a enunciar afirmaciones dogmáticas. Estoy en el deber de prevenirles que deben apreciar con criterio propio los juicios que emito, divergiendo o coincidiendo con ellos”.¹⁷ Por lo que, en lo que sigue, de la mano de esta propuesta iremos reconstruyendo con criterio propio las problemáticas planteadas por Korn en torno a la recepción de ideas.

a. El prejuicio del que se siguen *nuestros males*

Korn sostiene que no es posible hacer filosofía sin tener en cuenta el lugar desde el que se desarrolla. Entre la herencia y la creatividad deben surgir las ideas que representen lo que somos. La personalidad filosófica es resultado del carácter auténtico con el que nos animesmos a recepcionar los diversos cruces culturales. La capacidad vital de la filosofía está en los sistemas que “representan una evolución tendiente a superar el pasado y a orientarse hacia nuevos rumbos, pero que mantienen el nexo con el pasado”.¹⁸

¹⁷ Korn, A., “Exposición...”, *op. cit.*, p. 232.

¹⁸ *Ibidem.*

El problema que surge al aceptar dogmáticamente un sistema filosófico es que supone que lo escrito por otras personas, en contextos geopolíticos, sociales y económicos diferentes a los nuestros, agota todas las respuestas y problemas posibles. Hacer esto, aniquila la personalidad ya que, si otrxs pueden pensarlo todo por nosotrxs, no nos queda margen de acción posible.

El esperar la solución de los problemas que nos interesan personalmente, creyendo que otros los van a resolver, en lugar de reconcentrarnos y resolverlos con nuestras propias fuerzas, es una actitud que no nos honra. ¿Por qué hemos de vivir eternamente sometidos al pensamiento extraño?¹⁹

Alienar nuestro pensamiento, entregar nuestra capacidad racional y permitir que otro nos someta diciéndonos lo que debemos hacer y pensar, es totalmente inmoral y deshonesto. Es la práctica del sistema dogmático, en el cual no se puede dar cuenta del fundamento de la experiencia. No tener criterio filosófico y solo preguntar “cuál es la filosofía verdadera que se ha producido en Europa”²⁰, es un prejuicio erróneo que nos lleva a creer que la verdad filosófica está atrapada en unas coordenadas y que nuestra actividad filosófica debe limitarse a la mera aceptación de aquella.

La manera de evitar este error es “tomar en cuenta los antecedentes de nuestro pueblo y ver qué necesidades tenemos que satisfacer”.²¹ Korn nos exhorta a que “no nos sometamos sin criterio propio a lo que viene de Europa; no estemos esperando ansiosos que nos manden, bajo sobre, la verdad filosófica”.²² Dentro de nuestro ambiente debemos buscar la solución de los problemas que nos aquejan.

Hasta aquí encontramos que el prejuicio a partir del cual se sigue el mal que aqueja en estos paisajes es aquel que nos hace esperar

¹⁹ *Ibid.*, p. 257.

²⁰ *Ibid.*, p. 258.

²¹ *Ibidem.*

²² *Ibidem.*

pasivamente una solución por parte de otros que no se encuentran en nuestras circunstancias. Es un mal porque inhibe la actividad creadora. Este error de criterio, baja nuestra autoestima filosófica. En pocas palabras, el prejuicio del que se siguen los males que impiden nuestra ilustración es el de aceptar dogmáticamente los sistemas filosóficos. Siguiendo a Alberdi, Korn nos recuerda: “[n]uestra filosofía, pues, ha de salir de nuestra necesidad”.²³

b. Filosofía Argentina

Korn imagina una sonrisa en quien lea un epígrafe que ilustre que hay filosofía argentina. En la introducción a *Influencias filosóficas en la evolución nacional*, manifiesta:

Hemos sido colonia y no hemos dejado de serlo, a pesar de la emancipación política. En distintas esferas de nuestra actividad aun dependemos de energías extrañas y la vida intelectual obedece, con docilidad, al influjo de la mentalidad europea.²⁴

Esta sentencia contundente es el velo que inhibe la producción filosófica nacional. Para Korn, en la selección de lo que se asimila de otras filosofías, sólo hay personalidad si quien hace ese trabajo la tiene. Si no la tiene, de todos modos, quien las asimila participa del despliegue y repliegue de la trama de las ideas, pero no le interesa dar cuenta de las inclinaciones que llevan hacia la selección de un rumbo filosófico y no otro. Esto es, si un filósofo en Argentina elige influencias europeas y las asimila dogmáticamente, las elecciones que haga van a estar guiadas por el prejuicio señalado anteriormente, lo cual es una inclinación irresponsable con su actividad.

Toda colectividad humana se unifica por ideas comunes, esto es algo que “nunca nuestro pueblo ha dejado de tener”.²⁵ Porque,

²³ *Ibid.*, p. 261.

²⁴ Korn, A., “Influencias filosóficas en la evolución nacional” en *Obras*, Vol. 3: *Influencias filosóficas en la evolución nacional. Ensayos y notas bibliográficas*, Universidad Nacional de La Plata, La Plata, 1940, p. 14.

²⁵ *Ibid.*, p. 259.

siguiendo a Korn, cada época y región histórico-geográfica enuncian la verdad filosófica a su modo. Lo que importa es si esas ideas reflejan y constituyen la personalidad de la colectividad de manera auténtica o si son sólo una expresión inconsciente y acrítica. En este sentido, Korn pregunta retóricamente en el texto mencionado si carecemos en Argentina de un pensamiento propio y ensaya una respuesta posible:

No podemos abrigar la pretensión de una filosofía propia, pues todo el afán de nuestros dirigentes se ha encaminado a europeizarnos, a borrar los estigmas ancestrales, a convertirnos en secuaces de una cultura superior pero exótica [...]. [R]ecibimos, en efecto, la indumentaria y la filosofía confeccionada. Sin embargo, al artículo importado le imprimimos nuestro sello.²⁶

En la primera parte de la cita vemos una crítica a los dirigentes que solo entienden a nuestro país como caído del mapa europeo y destinan esfuerzos a reproducir la cultura europea en la tierra que hay entre el Río de La Plata y la Cordillera de los Andes. Por tanto, la tarea que llevan a cabo es desterrar todo rasgo que no se amolde a esa cultura. En la segunda parte podemos ver que toda asimilación tiene, voluntaria o involuntariamente, una marca propia. Comparar la filosofía con una prenda de vestir resulta gráfico, recordemos que ni para Fichte ni para Korn la filosofía es un vestido que se elige usar o no. La filosofía para ambos es expresión de lo que cada persona es.

Sería absurdo creer que cualquier prenda, hecha en cualquier lugar del mundo, nos quedará bien puesta. Más absurdo sería convencerse de que, si esta prenda nos queda chica o grande, lo que debemos modificar es nuestro cuerpo, ya que en ambos casos intentaremos amoldarnos a una prenda que parece resuelta. Sin una recepción crítica vamos a suponer en todos los casos que quienes estamos mal, somos nosotros. Si dejamos de lado el prejuicio que nos dice que debemos aceptar las cosas tal y como son, podríamos darnos cuenta que debemos modificar la prenda a nuestras diversas necesidades, ocupándonos verdaderamente de resolver nuestro abrigo, y

²⁶ *Ibid.*, p. 269.

no llenando estanterías de prendas que no nos sirven para tal fin, a la vez que se piensa que nuestra tarea es cambiar u homogeneizar las disposiciones de los cuerpos.

Se obtuvo una emancipación política y se dejó de ser colonia, dice Korn, y no se hizo para entregar el alma nacional. Por esto, “no podemos renunciar al derecho de discutir las diversas influencias que llegan... ni al derecho de adaptarlas a nuestro medio”.²⁷ La filosofía tiene la tarea de discutir las ideas que llegan y, sobre todo, tiene la responsabilidad de vivificarlas. Esto se logra con discusión, intercambio, análisis, crítica y alteración en el ejercicio espontáneo y libre. Y no tratando de asimilar la realidad nacional a ideas importadas, porque no van a ser totalmente representativas de lo que aquí ocurre. El intento de amoldar solo provoca violencia.

La verdadera filosofía es la que discute y pone en marcha las transformaciones que cada sociedad necesita para vivir de manera más justa. Esa tarea irresoluble exige que la filosofía se actualice para brindar mejores sistemas de ideas que repercutan en la práctica. Cada época histórica debe aspirar a recibir la herencia, el pasado y también a encontrar la manera en la cual la actividad filosófica se expresa originalmente. “Solo la voluntad define las soluciones y fija los valores, no la dialéctica inagotable del debate”.²⁸ En suma, hay que pasar a la acción con una voluntad nacional “luego hallaremos fácilmente las ideas que las expresan”.²⁹

3. Carácter propio

El problema que plantea Korn se podría formular como el problema por nuestra ilustración entendida en términos fichteanos, es decir, como el avance hacia la mejora de las condiciones de vida. Con lo

desarrollado, vemos que en palabras de Korn, lo que nos afecta en nuestro territorio es la recepción de ideas filosóficas de manera acrítica. Esto se sostiene en el prejuicio de creer que otros pueden pensar por nosotros. El encuentro posible entre estas filosofías se da en la denuncia que realizan, ya que hallamos que el problema transversal en ambos planteos es la paralización del pensamiento a la que los prejuicios arrojan.

Con Korn encontramos que el prejuicio que impide el pensar nuestros propios problemas, sofoca la producción filosófica nacional. Este problema es tanto ético como político. En el año 1926, nuestro filósofo publica un texto titulado *Política Cultural*. Allí pregunta si se puede concebir una cultura sin justicia y sin libertad, ya que son cosas que se necesitan mutuamente. Concluye que hay que discutir “sobre el contenido de la cultura, sobre su orientación, sobre la manera más eficaz de realizarla”.³⁰ Quienes no quieren discutir el contenido defienden “el ideal de la civilización yanqui con su pragmatismo utilitario”.³¹ Es decir, confunden la cultura con la técnica y con su actividad responden a intereses colonialistas.

No podemos aceptar una filosofía que anonada la personalidad humana, reduce su dignidad a un fenómeno biológico, le niega el derecho de forjar sus valores y sus ideales y le prohíbe trascender con el pensamiento el límite de la existencia empírica.³²

Poder discutir el contenido de lo que se entiende por justicia, por cultura, por filosofía, es parte de la acción que permite la ilustración en términos de Fichte. Ser capaces de generar condiciones de pensamiento en el intercambio potencial de ideas con otros permite construir los medios necesarios para una vida mejor. La acción libre supera los límites mecanicistas.

²⁷ *Ibid.*, p. 260.

²⁸ *Ibid.*, p. 277.

²⁹ *Ibid.*, p. 279.

³⁰ Korn, A., “Política cultural” en *Obras*, Vol. 2: *Filósofos y sistemas. Notas bibliográficas y cartas*. Universidad Nacional de La Plata, La Plata, 1939, p. 290.

³¹ *Ibidem*.

³² Korn, A., “Influencias...”, *op. cit.*, p. 279.

En ambos autores, entonces, vemos que la paralización del pensamiento es propia de un sistema de dominación. En Argentina hallamos un sistema de pensamiento que responde a intereses colonialistas, que a través de la imposición de modos de ver nuestros paisajes, nos aliena y convierte en máquinas que responden a los intereses de quienes dominan, adoptando dogmáticamente sus sistemas de ideas. Este mecanismo ataca la fuerza transformadora, creativa, auténtica y vivificante que tiene el encuentro colectivo.

Conclusión

Tal como presentamos, tanto Fichte como Korn sostienen que es posible generar, desde lugares de poder, una paralización del pensamiento que impide el necesario intercambio comunitario de ideas para mejorar las condiciones de vida. Esto se comprueba también hoy en día, ya que siguen habiendo formadores de opinión, no ya a partir de edictos de religión, pero sí a través de grandes medios de comunicación, por ejemplo, que contribuyen a paralizar el pensamiento. Insuflando prejuicios para que sintamos como única opción la extranjerización, y entonces creamos que debemos aceptar que nuestro rumbo cultural, político, económico y social ha de ser dictado desde organismos internacionales. Es decir, aniquilan la soberanía. Para justificarlo, legítimarlo y aceptarlo se nos quiere obligar a asumir dogmáticamente las ideas.

Actualmente el capital se apropia de la vida, de aquello que puede ser productor de carácter auténtico y pensamiento propio, amenazando lo vital. En ese marco, la felicidad aparece como un producto. Impera un sistema de producción subjetivo donde prima el eudemonismo que, como vimos, según Fichte, es dogmático. Este nos lleva necesariamente a la frustración porque es imposible poseer la felicidad. Esta no tiene recetas, tal como la filosofía no viene empaquetada. Vimos que no podemos esperar que nos den por debajo de la puerta guías para solucionar nuestros problemas. Esperar pasivamente una solución mantiene vigente el colonialismo en la manera en la que nos entendemos a nosotrxs mismxs.

Fichte señala lo alarmante de que quienes gobiernan quieran hacer de los ciudadanos máquinas que funcionen a su antojo. Y en este sentido, podemos entender la postura de Korn, recibir ideas de otros puede ayudarnos a generar nuestra racionalidad. Pero entregarnos a cualquier solución que venga expresada como una receta, sin nuestro carácter, es ni más ni menos, pedirnos que entreguemos nuestra libertad a la reproducción de un sistema que se alimenta de esas pequeñas muertes, o renunciadas que cada miembro hace de sí mismx.

En este marco desalentador, resistimos. Arden dentro las preguntas por el derecho a vivir mejor y qué entendemos por ello. En ese ámbito de exigencia, podemos encontrar comunitariamente premisas sobre las cuales basar una filosofía propia y trazar respuestas posibles. Como, por ejemplo, aquella que en la actualidad los cuerpos con posibilidad de gestar sostenemos: la maternidad será deseada o no será. U otra que se aplaude: el amor no duele. En un contexto de larga data histórica y a la vez de notoria actualidad, en el cual la mujer fue oprimida a partir de prejuicios machistas, podemos reivindicar de manera colectiva la libertad –tanto de pensamiento como de expresión–, con base en las ideas fichteanas y kornianas expuestas a lo largo del trabajo.

Así pues, intercambiamos ideas, pensamos modos de vincularnos sin opresión, ponemos en marcha el pensamiento y forjamos la vida que anhelamos. Las soluciones a nuestras demandas no pueden venir por fuera, han de ser nuestra creación. Toda transformación posible está cargada de deseo.

Bibliografía

- De Almeida Carvalho, M. J., "Introducción histórica" en Rivera de Rosales, J. y Cubo, O., (eds.) *La polémica sobre el ateísmo. Fichte y su época*, Madrid, Dykinson, 2009.
- Fichte, J. G., *Reivindicación de la libertad de pensamiento a los príncipes de Europa que hasta ahora la oprimieron*. Trad. cast. Solé, M.J., en Solé, M. J. (ed.) *¿Qué es ilustración? El debate en Alemania a finales del siglo XVIII*, Bernal, Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes, 2018.
- , *Apelación al público* en Rivera de Rosales, J. y Cubo, O., (eds.) *La polémica sobre el ateísmo. Fichte y su época*, Madrid, Dykinson, 2009.
- Korn, A., "Política cultural" en *Obras*, Vol. 2: *Filósofos y sistemas. Notas bibliográficas y cartas*, Universidad Nacional de La Plata, La Plata, 1939.
- , "Exposición crítica de la filosofía actual" en *Obras*. Vol, 2: *Filósofos y sistemas. Notas bibliográficas y cartas*, Universidad Nacional de La Plata, La Plata, 1939.
- , "Influencias filosóficas en la evolución nacional" en *Obras*, Vol. 3: *Influencias filosóficas en la evolución nacional. Ensayos y notas bibliográficas*, Universidad Nacional de La Plata, La Plata, 1940.

Solé, M. J., *¿Qué es ilustración? El debate en Alemania a finales del siglo XVIII*, Bernal, Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes, 2018.

¿Puede devenir el Estado?

Matías Soich (UBA - UNTREF -
ASOCIACIÓN CIVIL MOCHA CELIS)

El 21 de julio de 2021, en un acto oficial, Alberto Fernández hizo entrega de los primeros Documentos Nacionales de Identidad no binarios tras la promulgación del decreto presidencial que añadió, a las opciones “M” y “F” en el campo “sexo” de los documentos y pasaportes, la posibilidad de optar por la nomenclatura “X”. Esta nomenclatura engloba las opciones de identidad de género “no binaria, indeterminada, no especificada, indefinida, no informada, autopercebida, no consignada; u otra acepción con la que pudiera identificarse la persona que no se sienta comprendida en el binomio masculino/femenino”.¹ El decreto se enmarcó en el derecho al reconocimiento de la identidad de género establecido por la Ley Nacional 26.743, caracterizada internacionalmente como una de las mejores prácticas en la materia.²

Durante el acto, ocurrió algo inesperado. Tras recibir su documento, en el momento de la foto con el presidente y lxs ministrxs, una de las personas convocadas abrió su abrigo y mostró una remera con la siguiente imagen:



Al mismo tiempo, otra persona presente en el público levantó un cartel con la misma imagen y exclamó: “somos travestis, lesbianas, marikas, no binaries también, transgénero. No somos una x. Mi sentimiento interno no es una x. Y lo quiero dejar bien claro. Y celebro y abrazo a todas las personas que hoy sí [tienen] esa x. Pero no somos todes x”.³ Ambas personas pertenecían a *Todes con DNI*, una agrupación que lucha por el reconocimiento registral de todas las opciones de género por fuera del binario masculino/femenino. Dicha

¹ Decreto 476/2021, *Boletín Oficial de la República Argentina*, DCTO-2021-476-APN-PTE, 20/07/2021, p. 6.

² Cf. Organización de Estados Americanos y Synergía - Initiatives for Human Rights, *Panorama del reconocimiento legal de la identidad de género en las Américas* [En línea], 2020. Consultado el 19/04/2022. URL: https://www.oas.org/es/centro_noticias/comunicado_prensa.asp?sCodigo=C-058/20.

³ Transcripción propia a partir del video oficial del acto, disponible en: <https://youtu.be/pZc-zW1doeAs> (minuto 22:30).

agrupación proponía, en lugar del marcador *x*, un campo abierto de género en los documentos.⁴

Durante el discurso que siguió, el presidente respondió puntualmente a esa intervención:

Ahí escuchaba la queja de alguien que decía: “[p]ero hay otras formas [de identificarse]”. Y claro que hay otras formas [...]. Están incluidas dentro de esa *x* que es una convención internacional, que nos permite abrir derechos dentro de los límites de la convención internacional.⁵ Y es un avance. No deberíamos renegar de él [...]. Y la verdad es que esto, que algunos ven como una, críticamente, es un paso que estamos dando. Es un paso que estamos dando, que espero que termine el día en que en el DNI a nadie le pregunten si es hombre, mujer o lo que sea. Es eso lo que realmente tenemos que conseguir.⁶

Este episodio dio lugar a encendidos debates al interior de los movimientos de la diversidad. ¿El reclamo de *Todes con DNI* fue justo, fue exagerado, fue desagradecido, fue inoportuno? La intervención, ¿fue un acierto que interpeló al poder y visibilizó demandas específicas del colectivo, o una torpeza política que expuso innecesariamente disensos internos y les dio pasto a las fieras antiderechos? En el trasfondo de estos debates, resonaba una pregunta fundamental: *¿qué relación deben tener los movimientos trans y no binarios con el Estado?*

⁴ La propuesta se basa, entre otros, en argumentos como el siguiente: “[u]na tercera categoría, decidida desde el Estado, borra nuestra diversidad y las múltiples vivencias de quienes nos identificamos por fuera del binario masculino o femenino. Al ubicarnos a todos, todas y todes bajo una única categoría se nos margina a la encriptación identitaria, mientras se jerarquiza a la M y la F que sí acceden al derecho a ser nombradas específicamente[...]. Así, este decreto colabora con el borramiento sistemático y continuado que viene practicando la sociedad sobre nuestras identidades” (<https://todescondni.com/no-todes-somos-x/>, consultado el 19/04/2022). El texto de esta intervención fue incluido posteriormente en Vives, F. (comp.), *Narrativas no binarias. Testimonios de identidades por fuera del binario heterocisexista y sus interseccionalidades*, Buenos Aires, Puntos Suspensivos, 2021.

⁵ Se refería al documento 9303 de la Organización de Aviación Civil Internacional (OACI). Cf. “Documentos de viaje de lectura mecánica. Octava edición, 2021. Parte 5”. Consultado el 19/04/2022. URL: <https://www.icao.int/publications/pages/publication.aspx?docnum=9303>.

⁶ Transcripción propia a partir del video oficial del acto (minuto 32).

En uno de mis grupos de *Whatsapp*, conformado por activistas LGBTIQ+,⁷ dos personas se cruzaron en torno a este tema. La primera, que había asistido al acto oficial en representación de nuestra agrupación, sostenía que el marcador “X” es solamente un paso en pos de una construcción mayor, que atiende a lo posible dentro de un contexto nacional e internacional complejo, y que el objetivo, como señalaba el presidente, es un Estado que no registre en los documentos las características sexuales ni la identidad de género de las personas. Si bien coincidía con este último punto, la segunda persona cuestionaba el accionar del gobierno por no haber convocado a *Todes con DNI* a la mesa de diálogo que diseñó la medida, por atrincherarse detrás el argumento de los tratados internacionales y por presentar como fruto de un consenso lo que sería una decisión inconsulta. Una tercera persona intervino sosteniendo que la discusión por las diferencias internas sobre la medida debió haberse mantenido “adentro”, es decir, entre el Estado y los movimientos de la diversidad, sin exponer el conflicto a la opinión pública durante un acto oficial. A lo cual, la segunda persona respondió: “El Estado no es mi adentro”.

Esta pequeña anécdota ilustra muy bien dos posiciones que conviven al interior de los movimientos de la diversidad, y especialmente en los movimientos trans y no binarios. La primera considera al Estado como un interlocutor válido y necesario, con el cual se debe trabajar conjuntamente para la inclusión y el reconocimiento de derechos. La segunda cuestiona, desconfía y a menudo reniega de la injerencia estatal en el campo de las subjetividades sexuadas y sus dinámicas sociales.

A primera vista, este enfrentamiento en torno al Estado parece invocar claramente la distinción trazada por Deleuze y Guattari entre la máquina de guerra y el aparato de captura.⁸ Frente al aparato de

⁷ Lesbianas, Gays, Bisexuales, Trans, Intersex, Queer. El signo “+” se emplea para dejar abierta la lista.

⁸ Cf. MP 434 y ss. Trad. cast.: 359 y ss.

captura que distribuye las distinciones y sobrecodifica las identidades (implementación del marcador “X”), tendríamos la máquina que decodifica las nomenclaturas y afirma la multiplicidad (“somos travestis, lesbianas, maricas, no binaries, transgénero. No somos una x”). Frente a la medida del Estado (Alberto Fernández, en el mismo acto: “[e]ntre lo ideal y lo posible vayamos por lo posible, porque estamos cada día más cerca de lo ideal”), el furor de la máquina de guerra (hace años que *furia travesti* es una consigna del travestismo argentino).⁹ Frente a las grandes representaciones identitarias de la Patria, la Nación, la República y el Pueblo, el grito del artivismo trans sudaka: “[n]o queremos ser más esta humanidad”.¹⁰ Para el Estado, quienes se quejan por la “X” serían como los bárbaros: *no entienden*.¹¹ Para les nómadas, los funcionarios –y les funcionaries– serían subjetividades cooptadas por los órganos de poder auto-perpetuantes. Por todas partes, podemos reconstruir la exterioridad irreductible entre el Estado –definido por la forma de interioridad y siempre en vías de apropiárselo todo (“abrir derechos *dentro de los límites* de la convención”)– y la máquina de guerra trans/no binaria, definida por la forma de exterioridad y siempre en fuga (“el Estado no es mi adentro”).

Sin embargo, este esquema oposicional sólo se sostiene a fuerza de una operación de abstracción que atañe al plano conceptual tanto como al material. No se trata, solamente, de que entre la máquina de guerra y el aparato de captura no puede establecerse una polarización axiológica definitiva (la misma meseta de la máquina de guerra contiene varias expresiones del tipo “no mejor, sino otra cosa”; “el asunto no es pues lo bueno y lo malo, sino la especificidad”, “todo es ambiguo”).¹² Se trata, sobre todo, de que la irreductibilidad entre la máquina de guerra y el Estado, lejos de implicar una oposición estática entre exterioridad

⁹ Cf. Wayar, M., *Furia travesti. Diccionario de la T a la T*, Buenos Aires, Paidós, 2021, p. 179.

¹⁰ Shock, S., *Hojarascas*, Buenos Aires, Muchas Nueces, 2017, s/n.

¹¹ Cf. MP 438. Trad. cast.: 362.

¹² MP 461, 486 y 501. Trad. cast.: 377, 394 y 404. También cf. Ferreyra, J., “Capítulo 1” en *Deleuze*, Buenos Aires, Galerna, 2021.

e interioridad, define relaciones “de coexistencia y competencia, *en un campo en constante interacción*”.¹³ O también, como lo sintetiza Mariano Gaudio en el primer volumen de esta colección de *Caminos cruzados*: “[a]mbos polos coexisten, compiten, interactúan, pero no se resuelven ni unifican”.¹⁴

En este sentido, para Deleuze y Guattari, “el Estado siempre ha estado en relación con un afuera, y no se puede concebir independientemente de esta relación”.¹⁵ Pero entonces, *¿no podemos decir, a la inversa, que tampoco es posible concebir la máquina de guerra independientemente de su relación con una interioridad que busca subsumirla?* Tal es, por ejemplo, el vínculo entre la ciencia nómada y la ciencia real de Estado, que estos dos autores caracterizan como una relación de tensión-límite, antes que de oposición.¹⁶ El campo de coexistencia y competencia es un campo *tenso*.

En los editoriales de *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, quienes hacemos la revista intentamos avanzar en la determinación progresiva del concepto de un *Estado orgánico*; en el número 13, lo hicimos a partir de su relación con las minorías. Pensamos que esa relación no debe pasar centralmente por la representación o la inclusión, sino por una “paradójica exterioridad interior”.¹⁷

La relación entre el Estado y las minorías no pued[e] pensarse bajo un esquema meramente representacional, que supondría una separación. Hay luchas y entrelazamientos, movimientos de interiorización y exteriorización, bloqueos y enlaces. Hay diferencias de naturaleza y de funcionamiento, pero nunca separación radical

¹³ MP 446. Trad. cast.: 368.

¹⁴ Gaudio, M., “Entre Spinoza y Deleuze, Fichte y el Estado orgánico” en Gaudio, M., Ferreyra, J. y Solé, M. J. (eds.), *Los caminos cruzados de Spinoza, Fichte y Deleuze*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2018, p. 48.

¹⁵ MP 445. Trad. cast.: 367.

¹⁶ “Esta oposición o más bien esta tensión-límite entre dos ciencias” (MP 450. Trad. cast.: 370).

¹⁷ “Editorial” en *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea* [En línea], N° 13, 2021, p. 9. Consultado el 20/04/2022. URL: <http://revistaideas.com.ar/numero13/>.

[. . .]. Aquí volvemos a encontrar una topología compleja de exterioridades e interioridades siempre relativas, atravesada permanentemente por tensiones variables.¹⁸

Resolución definitiva del conflicto y distensión completa, sólo las hay en la muerte. Un organismo vivo, en cambio, está compuesto por relaciones de coexistencia, que suponen permanentes tensiones en torno a límites. Por ello, “una política orgánica de los afectos exige [...] sostener las tensiones”.¹⁹ *Sostener las tensiones* es una consigna que tomamos de la activista y teórica travesti argentina Marlene Wayar, cuyo pensamiento crea una auténtica máquina de guerra que tensa permanentemente los límites de la puja social-estatal. Nadie lo encarna mejor que ella: su militancia y su denuncia implacable de todas las estructuras opresivas (de sexo-género, raza, clase, etcétera), en las que el Estado ha tenido históricamente un papel fundamental, no entra en contradicción con su participación en instituciones estatales (por ejemplo, su trabajo como coordinadora del área educativa del Palacio Nacional de las Artes), sino que las habita desde esa misma dificultad, extrayendo propuestas creadoras a partir de las tensiones históricas que se encarnan en esos posicionamientos subjetivos temporarios. La persona que, junto con Susy Shock, grita “[n]o queremos ser más esta humanidad” es la misma que, en el marco de una reivindicación de las infancias como espacios de construcción de esa otra humanidad, escribe: “[e]l Estado debe tener como eje estructurante las funciones paterno-maternales incorporadas en términos estrictos de responsabilidad que marquen el sentido de sus acciones”.²⁰ No es contradicción: es una sensibilidad capaz de afirmar las tensiones de lo viviente. La historia del activismo travesti-trans en Argentina está atravesada por esa sensibilidad, y por eso es inseparable del reconocimiento de las tensiones entre la identidad y el devenir, entre los cuerpos y el Estado. Y es inseparable,

¹⁸ *Ibid.*, p. 14.

¹⁹ *Ibid.*, p. 15.

²⁰ Wayar, M., *Travesti. Una teoría lo suficientemente buena*, Buenos Aires, Muchas Nueces, 2018, p. 26.

también, del gesto profundamente político de afirmar *ambos* polos en toda su complejidad. Ese gesto, con toda su potencia filosófico-política, es uno de los mil legados de Lohana Berkins, *combatiente de frontera* que supo hacer de una “misma” cosa –la identidad– a la vez una herramienta de crítica, un arma y una bandera.²¹

Preguntábamos antes: ¿puede concebirse la máquina de guerra independientemente de su relación con una interioridad que busca subsumirla? Surge ahora una segunda pregunta. Si, para Deleuze y Guattari, el Estado siempre ha estado en relación con un afuera que lo conjura, que amenaza con destruirlo o impedir su formación, ¿no es ese estar en relación con el afuera, *justamente, una condición necesaria para poder devenir?*

En el referido editorial de *Ideas*, señalamos como un componente fundamental del concepto del Estado orgánico su relación de *escucha capilar* con las minorías:

El Estado orgánico debe poder escuchar algo que, en principio, le resulta inaudible. No podemos pensar el Estado como una estructura ontológica superior ni separada de lo minoritario. Afirmamos, como algo central en la definición del concepto de Estado orgánico, la capacidad de estar a la escucha de las minorías que lo habitan en exterioridad, que levantan sus voces disidentes, iracundas, extenuadas y potentes desde el subsuelo, que empujan sus demandas gota a gota hacia arriba, lluvias y tormentas que se filtran al revés por el laberinto impar de los salones oficiales y las esquinas. Sólo ejerciendo esta *escucha capilar* y actuando en consecuencia, sosteniendo las tensiones que potencian la vida en común y hacen de ella una buena vida, puede el Estado ser verdaderamente orgánico en relación con lo minoritario.²²

El Estado puede asumir diferentes posiciones respecto de la exterioridad que suponen las minorías: puede intentar suprimir sus

²¹ Cf. Berkins, L., “Un itinerario político del travestismo” en Maffía, D. (comp.), *Sexualidades migrantes. Género y transgénero*, Buenos Aires, Feminaria, 2003, pp. 127-137; y cf. Fernández, J., *La Berkins. Una combatiente de frontera*, Buenos Aires, Sudamericana, 2020.

²² “Editorial” en *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, op. cit., pp. 15-16.

devenires (Estado fascista), puede intentar neutralizarlos mediante distintas formas de regulación; o puede disponerse a la escucha de algo que en principio le resulta ajeno, pero sin lo cual se convierte en una cáscara vacía (Estado orgánico). Esta escucha capilar implica dejar de tomar a las minorías como bloques inertes de población con necesidades insatisfechas. Un Estado orgánico reconoce a las minorías no sólo en sus necesidades específicas, sino también como creadoras de saberes y lógicas situadas de resolución. Debe escucharlas, potenciar sus condiciones materiales de creación y recibirlas en el entramado institucional-burocrático, en un proceso que implica *devenir con ellas*.

En este sentido, eventos recientes como la ley nacional de cupo laboral travesti-trans “Lohana Berkins-Diana Sacayán” y la incorporación de asesorxs y funcionarixs trans al Estado son hitos, no sólo por el acto de reparación que suponen, sino también, y sobre todo, porque permiten conjugar la interioridad burocrática del Estado con la exterioridad móvil de una máquina de guerra, aproximándolas y haciéndolas entrar en un juego inestable de apropiaciones y fugas no totalizables, de roces que generan chispas, al calor de las cuales se contornean los procesos de subjetivación. La posibilidad de un devenir conjunto entre el Estado y las minorías impugna la concepción chata de la *inclusión*, según la cual “ésta parece remitir a un espacio previamente constituido, a la espera de ser llenado y sin verse afectado por aquello que entra en él”.²³ Devenir no es llenar un molde con entidades preexistentes. Quienes ingresan al Estado mudan de piel; pero también, a la vez, *alterizan* las prioridades, los criterios de diagnóstico y los mecanismos de ejecución de la maquinaria estatal. Por eso, la inclusión en sentido orgánico no puede ser unidireccional, sino que se realiza en ese devenir conjunto donde lo “incluyente” y lo “incluido” ingresan en una zona de entorno que desdibuja sus fronteras.²⁴

²³ *Ibid.*, p. 15.

²⁴ A esta altura queda claro que, cuando hablamos aquí de lo *orgánico*, lo hacemos en un sentido diferente al que utilizan Deleuze y Guattari cuando definen al organismo como un estrato que se contrapondría al cuerpo sin órganos.

Deleuze y Guattari se preguntan si, cuando triunfa el Estado, el destino de la máquina de guerra es caer en la alternativa entre volverse un órgano más del aparato de captura, o volverse contra sí misma y devenir una máquina de suicidio.²⁵ Creemos que siempre hay lugar para afirmar una tercera posición que desactive el modelo oposicional. Si el triunfo del Estado es a costa de las máquinas de guerra, entonces nos encontramos ante una disyuntiva. Como dice Julián Ferreyra, “el problema no es por cuál de los términos se opte finalmente, sino la disyuntiva misma”.²⁶ No podrá haber buena vida del conjunto si la estrategia de lucha adopta los términos de una máquina binaria. La revolución no puede ser un término de la máquina binaria. Si es posible hablar de un triunfo del Estado, este será indesligable de su capacidad para entrar en una relación orgánica, en un devenir conjunto y asimétrico, con las minorías/máquinas de guerra que no cesan de invocarlo y de cuestionarlo.

²⁵ Cf. MP 440. Trad. cast.: 363.

²⁶ Ferreyra, J., *op. cit.*, p. 19.

Bibliografía

Berkins, L., "Un itinerario político del travestismo" en Maffía, D. (comp.), *Sexualidades migrantes. Género y transgénero*, Buenos Aires, Feminaria, 2003, pp. 127-137.

Deleuze, G., y Guattari, F., *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, trad. J. Vázquez Pérez, Valencia, Pre-Textos, 2006.

"Editorial" en *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea* [En línea], n° 13, 2021, pp. 7-16. Consultado el 20/04/2022. URL: <http://revistaideas.com.ar/numero13/>.

Fernández, J., *La Berkins. Una combatiente de frontera*, Buenos Aires, Sudamericana, 2020.

Ferreira, J., *Deleuze*, Buenos Aires, Galerna, 2021.

Gaudio, M., "Entre Spinoza y Deleuze, Fichte y el Estado orgánico" en Gaudio, M., Ferreira, J. y Solé, M. J. (eds.), *Los caminos cruzados de Spinoza, Fichte y Deleuze*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2018, pp. 37-61.

Ministerio Público de la Defensa y Bachillerato Popular Travesti-Trans Mocha Celis, *La revolución de las mariposas. A diez años de La gesta del nombre propio* [En línea], Buenos Aires, Ministerio Público de la Defensa, 2017. Consultado el 20/04/2022. URL: <https://www.mpdefensa.gob.ar/publicaciones/la-revolucion-las-mariposas-a-diez-anos-la-gesta-del-nombre-propio>.

Organización de Estados Americanos y Synergía - Initiatives for Human Rights, *Panorama del reconocimiento legal de la identidad de género en las Américas* [En línea], 2020. Consultado el 19/04/2022. URL: https://www.oas.org/es/centro_noticias/comunicado_prensa.asp?sCodigo=C-058/20.

Shock, S., *Hojarascas*, Buenos Aires, Muchas Nueces, 2017.

Vives, F. (comp.), *Narrativas no binarias. Testimonios de identidades por fuera del binario heterocisexista y sus interseccionalidades*, Buenos Aires, Puntos Suspensivos, 2021.

Wayar, M., *Travesti. Una teoría lo suficientemente buena*, Buenos Aires, Muchas Nueces, 2018.

---, *Furia travesti. Diccionario de la T a la T*, Buenos Aires, Paidós, 2021.

Racionalismo, libertad y colonialismo

Proyecciones de una ética diferente:

lecturas argentinas del spinozismo en la primera mitad del siglo XX

Natalia Sabater (UBA - CONICET)

La presencia latente de Spinoza en Argentina durante los siglos XVIII y XIX puede rastrearse en referencias aisladas, en menciones sorprendidas aparecidas en cartapacios manuscritos de estudiantes de las universidades coloniales, en notas adosadas a apéndices de grandes obras del pensamiento argentino posrevolucionario, siendo siempre marginal e incidental. Esa huella, a partir de la cual se urde una trama subterránea que recorre los siglos, se transforma en una presencia explícita a partir de 1900. Son algunos filósofos fundamentales de principios del siglo XX –como Alejandro Korn, Carlos Astrada o León Dujovne– quienes inauguran una recepción fuerte del sistema spinoziano en nuestro país y quienes fundan una lectura de esta filosofía de la cual somos, en un sentido, herederos. Me propongo mostrar aquí que el acercamiento por parte de estos pensadores argentinos al spinozismo se caracteriza por una reivindicación de su dimensión ético-política, de su proyecto ético y de su concepción de la libertad o beatitud humana. Así, resulta interesante destacar que se dirigen a buscar el núcleo medular de la filosofía de Spinoza, en el cual se cifra su apuesta más profunda a la vez que más explícita; se dirigen hacia aquella dimensión que el propio Spinoza consideraba fundamental e inseparable del ejercicio de la filosofía y que consigna como título para la obra magna en donde expone su sistema. Es en la propuesta ético-política, entonces, donde reconocen el mayor potencial de este pensamiento, su valor, y a partir de allí se proponen, también,

retomarlos. Esta lectura del spinozismo que prioriza la dimensión práctica y deja de lado elementos que resultaron centrales en otros contextos e interpretaciones, tales como su carácter sistemático o su apuesta metafísica, es un rasgo central de la recepción latinoamericana y específicamente argentina, que impacta con fuerza en las producciones académicas actuales. En ese sentido, la primera aparición explícita de Spinoza en el panorama intelectual nacional de comienzos del siglo XX abordada desde la *praxis* como dimensión central a retomar, resulta un antecedente innegable y fundamental. La lectura de estos filósofos argentinos es fundacional en nuestro territorio e inaugura una forma de entender y pensar el spinozismo que continúa hasta nuestros días.

En las siguientes páginas me propongo abordar dos puntos de esta lectura que articula la recepción de Spinoza en Argentina a comienzos del siglo XX:¹ por un lado, (1) mostrar a través de piezas textuales que, más allá de los rasgos propios, singulares, de las distintas interpretaciones de cada filósofo sobre la obra del pensador holandés, hay un rasgo común, una lectura epocal compartida, que tiende a rescatar especialmente los aspectos éticos y políticos de su filosofía, a teorizar y reivindicar la dimensión práctica de su pensamiento. Y por otro lado, (2) me interesa reflexionar en torno a las causas de producción de esa lectura, acerca de los motivos que conducen a intelectuales argentinos de este período a acudir al sistema spinoziano, que los convoca a consustanciarse con la propuesta ética que allí se cifra y que ven valiosa a la hora de pensar su propia coyuntura. Estudiar la recepción de Spinoza en Argentina permite, así, en un doble movimiento, interrogarse por nuevas formas de comprender su filosofía, por la producción de un spinozismo local, por una interpretación diferente a aquella que se ha establecido como canónica y, por otro lado, este abordaje representa una oportunidad para –desde y con Spinoza–, continuar reflexionando sobre el despliegue de la filosofía en Argentina y de la

¹ Según mi hipótesis, esta preeminencia de la dimensión práctica en la recepción argentina de Spinoza no se circunscribe sólo a la primera mitad del siglo XX, sino que puede articularse de distintas maneras en el recorrido por los siglos XVIII y XIX.

filosofía argentina, a través de sus múltiples influencias, apropiaciones y singularidades. La pregunta por nuestra recepción de los grandes sistemas de pensamiento de la filosofía occidental es la pregunta por la elaboración de una lectura local, situada, nacional. En esa medida es también un reconocimiento de la especificidad y del potencial fructífero del ejercicio de la filosofía en nuestro país. Pasemos, entonces, a considerar algunos pasajes textuales que nos permitan delinear esta lectura argentina del spinozismo.

Alejandro Korn fue un lector atento de la obra de Spinoza y, de hecho, es posible pensar que encontró en ella una interlocución fundamental a la hora de elaborar su filosofía de la libertad.² En sus Lecciones de Historia de la Filosofía impartidas en 1918 en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, encontramos un tratamiento detenido de la doctrina spinoziana, que denota un conocimiento de la misma y una intención de incluirla, por su valor y singularidad, en la enseñanza de los sistemas filosóficos canónicos.³ La primera transcripción y edición de estas clases nos permite apreciar que Korn refiere a Spinoza a lo largo de todo el curso. Lo menciona, desde un comienzo, en su abordaje de los “primeros eleatas”, a quienes nuclea bajo la categoría de panteístas.⁴ Luego, en sus clases sobre filosofía moderna, ofrece un abordaje de su sistema metafísico y expone sus múltiples vinculaciones y distancias con la filosofía cartesiana (y con otros pensadores modernos como Malebranche o Leibniz).⁵ Pero, además, remite nuevamente a Spinoza en sus lecciones sobre ética para analizar la consideración spinoziana sobre la libertad humana, que se despliega en el seno de una posición fuertemente determinista.⁶ Al respecto, dice Korn:

² Cf. Tatián, D., “El rastro de aire. Informe sobre algunas lecturas de Spinoza en la Argentina” en *Spinoza y el amor del mundo*, Buenos Aires, Altamira, 2004, p. 130. Allí, el autor refiere que también Jorge Dotti sostiene esta tesis. Cf. Dotti, J., *La letra gótica. Recepción de Kant en Argentina, desde el romanticismo hasta el treinta*, Buenos Aires, FFyL-UBA, 1992, p. 174.

³ Cf. Korn, A., *Lecciones de Historia de la Filosofía c. 1918*, transcripción y primera edición C. A. Jalif de Bertranou, Mendoza, FFyL-UNCUYO, 2011.

⁴ Cf. *ibid.*, p. 109.

⁵ Cf. *ibid.*, pp. 297-303.

⁶ Cf. *ibid.*, pp. 377-382.

¿Somos o no somos libres? Spinoza es determinista y sin embargo llega a formular los principios de una ética elevada. Esa ética en semejante caso no puede ser sino intelectual, no puede consistir sino en la reflexión sobre los actos que realizamos, a fin de que nuestra inteligencia, nuestra razón, intervenga como un factor en este mecanismo determinado, y nos conduzca por el camino más apropiado.⁷

Ya en estas lecciones es posible, entonces, encontrar una lectura alejada del fatalismo que, por lo general, se le adscribe al sistema spinoziano y un interés por la fecundidad filosófica que reviste una noción de libertad humana diferente de la idea de un libre arbitrio absoluto.

En su obra *La libertad creadora*, de 1922, Korn vuelve a convocar a Spinoza como un interlocutor importante,⁸ y explicita su reivindicación del proyecto ético spinoziano. En el fragmento XVIII de esta obra, el argentino afirma: “[s]i bien dentro de una metafísica inaceptable, nadie ha descrito mejor la conquista de la libertad ética que Espinosa en el cuarto y el quinto libros de su obra fundamental, que tratan, respectivamente, de la servidumbre y de la libertad”.⁹ Más allá de una crítica a los desarrollos metafísicos del sistema spinoziano, Korn reconoce que su acierto fundamental es la afirmación conjunta de la libertad y la necesidad. Esta imbricación entre dos conceptos que se presentan en principio como opuestos es un elemento que el propio Korn rescata para el desarrollo de su filosofía. Al respecto, sostiene:

Por libertad no entendemos nada meta-empírico. La oposición de necesidad y de libertad aplicada a la esencia absoluta carece de sentido. La libertad a que nos referimos es un estado de la Conciencia; en otra parte ya hemos dado su única definición posible: la ausencia de toda coerción. Bien sabemos si un dolor nos abate o no, si una angustia nos oprime o no, si una imposición nos obliga o no. La conquista de esta libertad en toda su

⁷ *Ibid.*, p. 379.

⁸ Las referencias a Spinoza en esta obra también son numerosas. Hemos constatado al menos nueve alusiones al filósofo holandés a lo largo del texto.

⁹ Korn, A., *La libertad creadora*, Buenos Aires, Losada, 1944, p. 37.

plenitud es el impulso que nos mueve, impulso primitivo de la personalidad humana, consciente en el hombre culto. El desarrollo clásico de esta tesis se halla en el cuarto y quinto libro de la *Ética*, si bien para entenderlo hay que abandonar la leyenda del determinismo absoluto de Espinosa.¹⁰

Así, la figura del filósofo holandés y su filosofía son retomadas específicamente en función de su potencialidad para deslindar nuevas formas de concebir y ejercer la libertad humana, a partir de una recuperación de su apuesta ética. Esta libertad ya no se piensa como opuesta a la determinación, como una espontaneidad absoluta, indeterminada, sino que se concibe en el seno mismo de la necesidad, como la afirmación de la potencia del propio ser ante la pasión, ante lo extrínseco. Ese es, según la lectura de Korn, el legado y el acierto de Spinoza. Ese es el horizonte a partir del cual se convoca y se continúa a su pensamiento. Interpretación que vuelve a aparecer en el texto más explícito de Korn sobre Spinoza, una conferencia que leyó en 1925,¹¹ en la que trata de la vida del filósofo holandés y se refiere a aspectos centrales de su sistema, remarcando su lectura de éste como “filósofo de la libertad”.¹² En dicho texto, el argentino rescata que la propuesta spinoziana permite proyectar una ética diferente, alejada de los premios y castigos asociados a una concepción antropomórfica de la divinidad, que niega la distinción absoluta entre el bien y el mal en función de su consideración de Dios como Naturaleza.¹³ Y se permite señalar que el quinto libro de la *Ética* “es, fuera de duda, lo más hermoso que ha concebido una mente humana. Es el evangelio de la afirmación de la vida y de sus más altos valores”.¹⁴

Otro pensador argentino fundamental que aborda la filosofía spinoziana es Carlos Astrada, quien dedica dos textos a Spinoza, ambos

escritos juveniles, del año 1933, propios de un periodo temprano de su pensamiento. Nos parece interesante señalar que en este periodo el filósofo argentino se encuentra trabajando “la tensión entre el deseo de eternidad y la desdicha de encontrarse arrojado al tiempo”.¹⁵ Las obras de esta etapa del pensamiento astradiano permiten observar “la exploración de esta polaridad entre, por un lado, la ansiedad de ser en cuanto aspiración espiritual a la eternidad, la idealidad y la plenitud, y, por otro lado, la experiencia y la conciencia de la finitud de existir, de su contingencia y su fugacidad”.¹⁶ Tal vez esa preocupación por el vínculo entre eternidad y duración, entre lo infinito y lo finito, hizo que el joven Astrada se detuviera en este período en la filosofía de Spinoza, en la que esta relación problemática es central y es abordada de manera constante. Lo cierto es que luego, en sus obras posteriores, Astrada no se vuelve a adentrar en el pensamiento spinoziano de manera explícita, si bien conserva al filósofo holandés como un interlocutor que, ocasionalmente, se hace presente. El más significativo de estos textos en los que Astrada aborda la filosofía de Spinoza es un artículo que se incluyó en un número dedicado al holandés de la pequeña revista-libro *Trapalanda - Un colectivo porteño*, gaceta editada de modo casi artesanal por Samuel Glusberg.¹⁷ Astrada le adelanta por carta a Glusberg que la aproximación hacia Spinoza la piensa “por el lado del papel que juega lo absoluto”¹⁸ en su filosofía pues, retomando las palabras de Novalis, puede imaginarse a Spinoza como un pensador “ebrio de absoluto”.¹⁹ Y, de hecho, titula su escrito “Spinoza y la metafísica”. Sin embargo, contrariamente a lo que estos indicadores podrían hacer pensar, en este autor vuelve a prevalecer una reivindicación de la apuesta ética spinoziana.

¹⁰ *Ibid.*, p. 145.

¹¹ Cf. Korn, A., “Spinoza” en *Obras completas*, Buenos Aires, Claridad, 1949, pp. 397- 401.

¹² Tatián, D., *op. cit.*, p. 132.

¹³ Cf. Korn, A., “Spinoza” en *op. cit.*, pp. 399 y 400.

¹⁴ *Ibid.*, p. 400.

¹⁵ Velarde Cañazares, M., “Ansiedad de ser y finitud de existir en Carlos Astrada entre 1918 y 1943” en *Cuadernos del sur. Filosofía*, N° 40, 2011, p. 169.

¹⁶ *Ibidem.*

¹⁷ David, G., *Carlos Astrada. La filosofía argentina*, Buenos Aires, El cielo por asalto, 2004, p. 79.

¹⁸ *Ibidem.*

¹⁹ El fragmento novaliano al que Astrada refiere, en verdad reza como sigue: “Spinoza ist ein gottrunkener Mensch”. NW 2, 812, Fg. 346.

Astrada comienza criticando que las exposiciones histórico-filosóficas del pensamiento de Spinoza resultan inapropiadas para aprehender en su singularidad la problemática spinozista.²⁰ Sostiene: “[s]e nos ocurre que el Spinoza histórico, troquelado por la historia de la filosofía, es sólo una pálida imagen del auténtico Spinoza, del Spinoza absorbido por un problema primario, distinto e independiente del ropaje con que se viste [...]”.²¹ Esta singularidad de la propuesta spinoziana, este problema propio ínsito en su pensamiento, es justamente –dice Astrada–, la relación entre metafísica y ética. El argentino reconoce y valora la imbricación inmanente entre ambas dimensiones, su vinculación profunda, afirmando que, entonces, el problema metafísico fundamental de la filosofía de Spinoza es el problema ético. En sus palabras: “[a]quí surge el problema de la metafísica en el peculiar planteamiento spinoziano. El conocimiento metafísico racional es Ética porque Spinoza hace caer el peso del problema metafísico en la psicología, en los problemas de la libertad del hombre”.²² Así, para el filósofo argentino, en los confines del pensamiento spinoziano la metafísica deviene ética, orientándose a una sabiduría que implica virtud y libertad. Astrada prosigue su argumentación mostrando que el conocimiento intuitivo de Dios “culmina, para Spinoza, en el *amor intellectualis Dei*”,²³ expresión máxima de felicidad y también de libertad. Dice:

Obsérvese que el sujeto de esa sabiduría, para Spinoza, no es el hombre sometido a la servidumbre de las pasiones, sino únicamente el *hombre libre*. Este hombre liberado de los afectos es, a su vez, puede decirse, también el objeto inmediato de la sabiduría, en tanto él, criatura imperfecta y finita, puede obtener un conocimiento adecuado de la sustancia eterna e infinita.²⁴

²⁰ Cf. Tatián, D., *op. cit.*, p. 133.

²¹ Astrada, C., “Spinoza y la metafísica” en *Trapalanda. Un colectivo porteño*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2012, p. 283.

²² *Ibid.*, p. 285.

²³ *Ibid.*, p. 286.

²⁴ *Ibid.*, p. 287.

Este conocimiento intuitivo de la sustancia, esta sabiduría, es la instancia en la que los seres humanos finitos pueden entrar en conexión con la sustancia infinita, pueden conocer esa conexión que los une, instancia en la que se expresa el vínculo entre eternidad y duración y en donde se ejerce una libertad plena. Encontramos nuevamente en este texto, entonces, una valoración de la dimensión ética de la filosofía de Spinoza, un reconocimiento de ella como pilar fundamental de su doctrina.

Incluso León Dujovne, autor de una de las obras más voluminosas escritas en lengua española sobre Spinoza,²⁵ explicita una lectura según la cual el pensamiento spinoziano mismo estaría articulado en función de una preocupación ética, en función de dar respuestas a preguntas prácticas, inescindibles del despliegue de la filosofía. A diferencia de todos los otros textos y materiales que existen sobre Spinoza en Argentina hasta el año 1950, la de Dujovne es una producción académica, sistemática, que abarca de manera exhaustiva los aspectos centrales del pensamiento spinoziano, que analiza críticamente gran parte de la bibliografía especializada y está dedicada exclusivamente al filósofo holandés. En ese sentido, no se reduce solo a un abordaje del proyecto ético, sino que considera de manera detenida la filosofía de Spinoza en su conjunto. Su producción se despliega en cuatro tomos, editados por la Universidad de Buenos Aires entre 1941 y 1945, que tratan exhaustivamente respecto de (1) la vida del holandés, (2) su época y contexto histórico-filosófico, (3) su obra y (4) su influencia en la filosofía europea. Sin embargo, desde el comienzo de su análisis sobre la obra spinozista, Dujovne interpreta que la misma se despliega y estructura en torno al plano ético, atribuyendo al propio Spinoza una reivindicación de esta dimensión en el seno de su filosofía. En esta línea, el autor afirma en el segundo tomo de 1942:

Y Spinoza, en cuanto a la generación de su doctrina, lo único que ha dicho es que fue la preocupación moral la que le llevó a

²⁵ Cf. Domínguez, A., “The forgotten book” en *Studia Spinozana*, N°1 (“Spinoza’s philosophy of society”), Königshausen & Neumann, 1985, pp. 462-469.

filosofar. Si llegó a preguntarse qué es la verdad, fue porque le interesaba saber cuál es el mayor bien. Y porque así fue, puso el nombre de *Ética* al libro máximo en que expuso su visión de Dios, del mundo, del hombre.²⁶

Lectura que vuelve a hacerse presente en el tercer tomo, del año 1943, en el que el argentino sostiene:

Spinoza se dedicó a la filosofía movido por preocupaciones morales y religiosas, por *intereses de orden práctico*. No se dispuso a filosofar por mera curiosidad intelectual; no se entregó a la meditación por el deseo de encontrar la verdad por la verdad misma ni a causa de una espontánea inclinación al ejercicio de la inteligencia. Buscó *la verdad* porque creyó que ella podría conducirle al conocimiento del bien supremo y, por tanto, a la felicidad mayor.²⁷

Así, según Dujovne, la filosofía spinoziana misma estaría construida y desplegada en torno a una dimensión práctica, a una pregunta ética, que sería su fundamento. Y también en esta línea, Ángel Vasallo, un persistente lector de la *Ética*,²⁸ señala en uno de sus escritos sobre el filósofo holandés: “si hubiera de determinarse el íntimo resorte que mueve el pensamiento de Espinoza no se le habría de buscar en el Libro I [de la *Ética*], en la teoría de la sustancia, sino en la esfera de lo moral, hacia el V Libro, en que incluso la metafísica de la sustancia está fundada”.²⁹ Como referencia final, me parece elocuente señalar que el ex presidente de la Nación Argentina, Juan Domingo Perón, concluye la intervención que leyó en el Primer Congreso Nacional de Filosofía de 1949, titulada luego *La comunidad organizada*, haciendo referencia a un pasaje de la quinta parte de la *Ética*. Evocando “la noble convicción de Spinoza”, Perón afirma: “[s]entimos, experimentamos, que somos eternos”,³⁰ para referirse a la vivencia, al sentimiento,

²⁶ Dujovne, L., *Spinoza*, tomo II, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 1942, p. 20.

²⁷ Dujovne, L., *Spinoza*, tomo III, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 1943, p. 17.

²⁸ Tatián, D., *op. cit.*, p. 135.

²⁹ Vasallo, Á., “Una introducción a la ética - IV, *Excursus* histórico: la ética de Spinoza” en *Cursos y conferencias*, IV, N° 5, 1934, p. 475.

³⁰ Perón, J. D., “Sesión de clausura: conferencia del Excelentísimo Presidente de la Nación”

del que gozarán lxs ciudadanxs futurxs de la comunidad que proyecta, que “tiende a superarse, que anhela mejorar y ser más justa, más buena y más feliz, en la que el individuo puede realizarse y realizarla simultáneamente”.³¹ Esta referencia de Perón (que, en verdad, no es textual sino parafrástica), remite al escolio de la proposición 23 de la parte final de su obra magna en la que Spinoza aborda el carácter eterno de la propia esencia, no en tanto es actual o *durable*, sino en tanto parte de la esencia divina. Nuevamente, la filosofía spinoziana es convocada a un debate práctico, ético-político, y es considerada fértil desde esa óptica; nuevamente son citados y reivindicados pasajes propios de la quinta parte de la *Ética*, sección en la que el filósofo aborda el problema de la libertad humana y despliega de manera más contundente su proyecto ético.

Para finalizar, me gustaría reflexionar respecto de aquello que señalaba como segundo punto importante de estas palabras: ¿por qué, entonces, los filósofos argentinos acuden a Spinoza y retoman, específicamente, la dimensión práctica de su pensamiento? ¿Qué los convoca de este autor, de su propuesta filosófica? Mi lectura es que no se detienen, en su mayoría, en un análisis de la ontología spinoziana en sí, en la construcción de su sistema metafísico, porque lo que los interpela de esta filosofía son las consecuencias que ella entraña, que ella hace estallar. Son las potencialidades ético-políticas que engendra y que despliega desde sí, que son fructíferas para *hacer* filosofía, para pensar, para seguir pensando y para pensarse. El sistema spinoziano, que niega la existencia de un creador trascendente dotado de libre arbitrio, de un Dios que crea a su imagen y semejanza (una imagen convenientemente delineada para representar a unxs y no a otrxs), proclama en ese mismo acto la igualdad de todos los seres finitos en su diferencia, en tanto expresiones singulares de un mismo ser, de la única sustancia. Así, afirma que todo lo real es perfecto en cuanto es, que no existe nada ni nadie corrupto o imperfecto por naturaleza,

en *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*. Tomo 1, Mendoza, UNCUYO, 1949, p. 174.

³¹ *Ibidem*.

que no hay jerarquías ontológicas entre lo finito y, entonces, que tratar de establecerlas es obrar desde el engaño o desde la ignorancia. Es una filosofía que se enfrenta a las categorías universales como criterios normalizadores, que denuncia las supuestas universalidades esenciales como conceptos vacíos, imaginativos, extrínsecos, que en tanto tales no refieren a las cosas mismas. Y a partir de una igualdad ontológica de lo finito sostenida por el pan-en-teísmo inmanente de la Naturaleza, permite pensar las diferencias entre los seres, diferencias que son estructurales en tanto cada ser posee una esencia singular, propia, que lo hace ser lo que es y que lo distingue de los demás, haciendo posible comprender la otredad y la diferencia en la inmanencia. En ese sentido, es un pensamiento anti-colonialista, que no prescribe ni pretende dar órdenes, que no se impone, que no piensa a partir de conceptos abstractos o vacíos ni desde un antropocentrismo hecho a imagen y semejanza de Europa Occidental. Es un pensamiento que cuestiona los valores morales trascendentes, que desarma las categorías de lo bueno y de lo malo, exhibiéndolas como criterios relativos vinculados a las afecciones que lo otro nos genera. Lo cual nos permite alejarnos de consideraciones absolutas, de los mandatos exógenos, para reflexionar respecto de aquello que es bueno *para nosotros*, como individuos y como colectivo.

Creo que este es el valor que los filósofos argentinos de comienzos del siglo XX encontraron en la filosofía de Spinoza y que estructura su interpretación del spinozismo. Una lectura que pervivió, continuó y se profundizó en nuestro país y en nuestras tierras latinoamericanas. El spinozismo se configura como un interlocutor proveniente de la filosofía europea pero que entraña un potencial transformador y revolucionario que se vuelve, desde adentro, contra esa hegemonía. Por eso fue, de hecho, meticulosamente censurado, calumniado y marginalizado en su tiempo, en un intento por neutralizar las consecuencias explosivas que sus tesis conllevaban. Creo que los filósofos argentinos reconocieron en el spinozismo un pensamiento de la subalternidad, de la diferencia, de lo singular, que si bien provenía de un centro hegemónico les hablaba de otra

manera, los *incluía* de otra manera, permitiendo pensar un mundo afín al suyo, proyectando una ética diferente que tenía sentido desplegar y construir en el seno de la realidad argentina. Una ética que implicaba entre sus principales consecuencias un cuestionamiento de los fundamentos teóricos dominantes en función de los cuales se estructuraba una cosmovisión hegemónica del mundo, que suponía también un cuestionamiento del *status quo* vigente, de las religiones que fomentan la superstición y de ciertas estructuras políticas opresivas. Una ética, entonces, que no puede pensarse separada de la política, porque además, para Spinoza, el horizonte ético, el esfuerzo por alcanzar la propia felicidad, supone esforzarse también por compartir esa alegría con los demás seres humanos, acción que se vuelve necesariamente colectiva y que convierte a la vida en comunidad en el único espacio en donde la verdadera libertad es posible. Y, por eso, la libertad de la que habla la filosofía spinoziana resulta convocante: porque ya no es entendida como un privilegio de unos pocos, como un logro de la individualidad aislada, recortada del mundo real, ni como poder absoluto o superioridad de *hacer* y *ser* lo que se quiera. La libertad, para Spinoza, es una acción, una expresión individual y colectiva de la propia esencia, de la propia potencia, entendida como auto-determinación, que siempre se da entre otros seres, de una forma situada, ligada a una coyuntura. Resulta convocante porque no es, entonces, sólo una libertad de *lxs* fuertes, de *lxs* poderosos, sino una libertad posible para *todxs*, accesible a todo ser humano, a todo pueblo, que se disponga a pensar y conocer.

Bibliografía

- Astrada, C., "Spinoza y la metafísica" en *Trapalanda. Un colectivo porteño*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2012, pp. 283-288.
- David, G., *Carlos Astrada. La filosofía argentina*, Buenos Aires, El cielo por asalto, 2004.
- Domínguez, A., "The forgotten book" en *Studia Spinozana*, N°1 ("Spinoza's philosophy of society"), Königshausen & Neumann, 1985, pp. 462-469.
- Dotti, J., *La letra gótica. Recepción de Kant en Argentina, desde el romanticismo hasta el treinta*, Buenos Aires, FFyL, UBA, 1992.
- Dujovne, L., *Spinoza* (Tomo II), Buenos Aires, UBA, 1942.
- , *Spinoza* (Tomo III), Buenos Aires, UBA, 1943.
- Korn, A., "Spinoza" en *Obras completas*, Buenos Aires, Claridad, 1949, pp. 397-401.
- , *La libertad creadora*, Buenos Aires, Losada, 1944.
- , *Lecciones de Historia de la Filosofía c. 1918*, transcripción y primera edición C. A. Jalif de Bertranou, Mendoza, FFyL-UNCUYO, 2011.

- Novalis, *Werke, Tagebücher und Briefe* (NW), H-J. Mähl, und R. Samuel (eds.), 3 Bde. München-Wien, Carl Hanser Verlag, 1978.
- Perón, J. D., "Sesión de clausura: conferencia del Excelentísimo Presidente de la Nación" en *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*. Tomo 1, Mendoza, UNCUIYO, 1949, pp. 131-174.
- Tatián, D., "El rastro de aire. Informe sobre algunas lecturas de Spinoza en la Argentina" en *Spinoza y el amor del mundo*, Buenos Aires, Altamira, 2004, pp. 119-223.
- Vasallo, Á., "Una introducción a la ética - IV, *Excursus* histórico: la ética de Spinoza", en *Cursos y conferencias*, IV, N° 5, 1934, pp. 471-481.
- Velarde Cañazares, M., "Ansiedad de ser y finitud de existir en Carlos Astrada entre 1918 y 1943" en *Cuadernos del sur. Filosofía*, N° 40, 2011, pp. 165-178.

Fichte frente al colonialismo y la colonialidad

Mariano Gaudio (UBA)

1.

La primera cuestión a debatir es qué posición adopta o debería adoptar Fichte frente al fenómeno del colonialismo moderno. Ciertamente, este fenómeno constituye una de las tantas líneas de fuga respecto de los parámetros más presentables de la modernidad, al modo de un contraste que pone en vilo la coherencia, por ejemplo, entre teoría y práctica, sí mismo y Otro, lo universal y la particularidad, la civilización y la barbarie, o la mayoría y la minoría de edad. Los vectores que imantarían el progreso aparentemente sostenido permiten legitimar una racionalidad instrumental eminentemente conquistadora, explotadora, comercial y dependentista. En este sentido, surge una segunda cuestión a debatir: la colonialidad, que atraviesa el ser, el poder y el conocimiento.

Ante todo, si examinamos el arco de la producción fichteana, encontramos no sólo una proclama fervorosa de la libertad, la autonomía y la autodeterminación de los pueblos, sino también un embate decisivo frente a cualquier forma de despotismo, desde su versión más dura e injusta, basada exclusivamente en la aplicación de la fuerza, hasta su versión más suave, racionalista y paternalizada, bajo el barniz ilustrado. Y, en efecto, liquidando la legitimidad de esta última, para Fichte se liquida también el despotismo en sus configuraciones más rústicas. Este dato no resulta nada menor, dado que a partir de aquí

se bosqueja una noción de la modernidad como proceso emancipador que interpela individual y colectivamente, y que se erige en contra de cualquier forma de tutelaje.

Ya en los “escritos de revolución” pulula este aroma anti-despótico y, en última instancia, anti-dogmático. Pero no se trata de un ejercicio propagandístico, o una exaltación de juventud. Si la letra es manifestación del espíritu, entonces hay un contenido filosófico operando en aquellas expresiones que podrían distraer por exageradas o por retóricas. Lo que vuelve lógica y ontológicamente insoportable al despotismo en cualquiera de sus versiones es la permanente unilateralidad del poder, signado por la arbitrariedad, por su imposibilidad de legitimación, y por convalidar la sumisión ciega e irracional. La opresión, revestida como se quiera, no coagula en el sistema de Fichte.¹

En efecto, en el *Fundamento del derecho natural* (1796-1797) despliega las condiciones para la realización plena de la libertad individual, que se terminan de perfilar únicamente cuando se consolida un Estado capaz de mediar las disputas entre particulares y de sostener internamente la posición de cada uno. Dentro del Estado, lo particular se constituye orgánicamente, se integra en un sistema jurídico-político, también social y económico, e incluso hasta cultural-pedagógico. En su fase aplicativa, estas dimensiones, que podrían parecer una prolongación de lo jurídico hacia otras esferas, se van revelando como inescindibles. La demanda de organización económica resulta ser un

¹ En los escritos de revolución, *Reivindicación de la libertad de pensamiento* (1793) y *Contribución para la rectificación del juicio del público sobre la Revolución Francesa* (1793), se encuentra explícita la crítica al despotismo. En el primero Fichte denuncia como “prejuicio primero” del despotismo el “que dice que nosotros no sabemos lo que promueve nuestra felicidad, lo sabe el príncipe, y es él el que tiene que guiarnos hasta ella, por eso tenemos que seguir a nuestro guía con los ojos cerrados” (FSW VI 9, GA I/1 171-172. Trad. cast.: 12). En el segundo, dice Fichte: “En el despotismo no hay ningún medio que proteger; más bien, hay que proteger aquello que es del déspota, que mediante el mal que nos inflige, se hace infeliz como nosotros, generando así una secuencia de miserias, violencias y arbitrariedades, que conducen a la revolución y que sólo se puede atenuar con un progreso gradual y enseñando derechos y deberes” (FSW VI 41, GA I/1 204). En “Sobre el espíritu y la letra en la filosofía” (1794) Fichte analiza el gusto artístico en su evolución histórica partiendo de la lucha entre opresores y oprimidos, bajo el supuesto de que esta relación de opresión se tiene que resolver (cf. FSW VIII 287, GA I/6 348-349. Trad. cast.: 120).

complemento clave de la realización jurídica, y lo mismo sucede con lo cultural y lo pedagógico, en un arco que va desde *El Estado comercial cerrado* (1800) hasta los *Discursos a la nación alemana* (1808).²

Así, la expansión hacia afuera, o la instrumentalización de la guerra, la conquista y la colonización (para beneficio propio), contradicen totalmente el sentido orgánico del Estado y de la nación, porque si el desafío consiste en ganar plena autonomía y autodeterminación, éstas no pueden recostarse sobre la explotación, ni de territorios vecinos ni de ultramar, ni siquiera bajo el pretexto de un ideal civilizatorio, porque la opresión, en cualquiera de sus formas, implica un germen de inestabilidad y necesaria reversión. El Estado-nación en formato colonial es una caricatura farsesca del despotismo: no sólo conlleva unilateralidad y extensión indefinida de la guerra, sino también irreflexión, o no-retorno, un no poderse mirar a sí mismo.

Ciertamente, aquí se podría objetar, y no sería para nada extraño, que lo que vale para una determinada configuración geocultural no vale para otra; esto es, se podría objetar que la racionalidad-libertad sólo conciernen al ámbito europeo en general, o que los *Discursos a la nación alemana* de Fichte, que apelan a la resistencia cultural frente al invasor napoleónico, sólo se dirigen a los alemanes, o que la “guerra verdadera” –la rebelión justa– proclamada en la *Doctrina del Estado* (1813), sólo se dirige al pueblo prusiano.³ Sí, se podría acusar

² Véanse nuestros trabajos: “Los elementos filosóficos de *El Estado comercial cerrado* de Fichte” en *Cadernos de Filosofía Alemã: Crítica e Modernidade* [En línea], Vol. 21, N° 2, 2016, pp. 31-47. Consultado el 02/12/2016. URL: <http://revistas.usp.br/filosofiaalema/article/view/123990/120155>; “El concepto de Estado en el *Fundamento del derecho natural* de Fichte” en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* [En línea], N° 36 (2), 2019, pp. 383-406. Consultado el 01/06/2019. URL: <https://revistas.ucm.es/index.php/ASHF/article/view/64453>; y “La centralidad de la educación en los *Discursos* de Fichte” en *Cadernos de Filosofía Alemã: Crítica e Modernidade* [En línea], Vol. 25 (2), 2020, pp. 67-84. Consultado el 22/11/2020. URL: <https://www.revistas.usp.br/filosofiaalema/article/view/166171>.

³ Véase, por ejemplo, el comienzo del Discurso IV de los *Discursos a la nación alemana* (cf. FSW VII 311, GA I/10 143. Trad. cast.: 95). Sobre la guerra justa o verdadera, cf. FSW IV 401 y ss., GA II/16 39 y ss. Trad. cast.: 91 ss. Sobre el contexto específico de tal guerra, cf. Turró, S., “Estudio preliminar” en Fichte. J. G., *Lecciones de filosofía aplicada. Doctrina del Estado*, trad. S. Turró, Salamanca, Sígueme, 2017, pp. 39-41.

a Fichte de eurocentrista, o de complicidad con una racionalidad ilustrada unilateral. Pero, si esto fuera así, entonces, por un lado se borran las huellas de su feroz crítica a la época contemporánea⁴ y, por otro, se distorsiona el doble horizonte nacional y cosmopolita de su pensamiento, porque la única manera de alcanzar la universalidad es, para Fichte, no a través de una racionalidad abstracta, homogénea y fija, que se expanda e imponga unilateralmente sobre las otras culturas, sino precisamente al revés: mediante el ensimismamiento, la peculiaridad, la pluralidad y la profundización de lo nacional.⁵

Este simultáneo rechazo del cosmopolitismo abstracto como dilucidación directa de la razón, y de la imposición unilateral de una cultura dominante sobre otras más débiles, desemboca para Fichte en el repliegue, necesariamente plural y diferente en cada caso, sobre lo nacional, sobre la valoración de la cultura propia, como única instancia que vehiculiza la construcción de lo universal. Si Fichte es coherente, entonces no podría proclamar la profundización en lo nacional sólo para el estrecho recinto europeo-cristiano. Y aun presuponiendo que hiciera esto último, interpretarlo (hoy y acá) de esa manera sería como quitarle toda la sustancia efervescente a su pensamiento, convertirlo en palabra hueca. Repetir a Fichte sin matices, sin fagocitaciones, sin apropiaciones o reformulaciones, hablaría muy mal no sólo de nuestras interpretaciones, sino también de cómo nos pensamos situadamente.

2.

De todos modos, más acá de lo que debería decir, veamos la letra: Fichte condena el colonialismo explícitamente en (a) la *Reseña de Para la paz perpetua de Kant* (1796), (b) *El Estado comercial cerrado* (1800) y (c) en los *Discursos a la nación alemana* (1808), y conceptualmente también en el (d) *Derecho natural* (1796-1797) y (e) *El destino*

⁴ La crítica atraviesa las Lecciones V a VIII de *Los caracteres de la edad contemporánea* (1804-1805) (cf. FSW VII 64-127, GA I/8 242-294. Trad. cast.: 69-116).

⁵ Cf. GA I/8 449-450. Trad. cast.: 98-99. El tema prosigue en *El patriotismo y su contrario*, y en pasajes de los *Discursos* que analizamos abajo.

del hombre (1800). Sólo en *Los caracteres de la edad contemporánea* (1804-1805) parece legitimar el colonialismo.

En (a) la *Reseña* sobre el libro de Kant afirma: “Nuestros Estados son, en conjunto, todavía demasiado jóvenes para ser Estados”, porque no se han sedimentado las relaciones recíprocas y se mantiene “la esperanza de enriquecerse expoliando a los otros”; es decir, una distribución totalmente inequitativa de la riqueza que acentúa tanto la codicia como la injusticia. Y prosigue Fichte: “incluso si en su interior todo hubiera sido esquilmo y despilfarrado, la sumisión de pueblos extranjeros y de continentes enteros abriría una fuente de recursos siempre fluyente”, de modo que el colonialismo posibilita una nueva fase de acumulación. Pero justamente esto es lo que, llevado al extremo de la opresión, no puede continuar: “Mediante la cultura de los pueblos de los continentes extranjeros, éstos deben arribar también al punto en que ya no se dejarán explotar en el comercio y conducir a la esclavitud, para que desaparezca igualmente la última recompensa de la rapacidad”.⁶ En consecuencia, el Estado en sentido pleno no se ha formado porque no ha resuelto en su interior el problema de la igualdad social y económica, y mientras exista la posibilidad de obtener riqueza a costa de otros, sean estos otros de una tierra más acá o más allá de los mares, no se afianzarán las relaciones recíprocas ni se formará un Estado justo, hasta que la contradicción resulte insoportable y tenga que resolverse conforme a derecho, esto es, con una justicia que atañe no sólo a la igualdad ante la ley, sino también y principalmente a la igualdad de contenido, social y material. En este sentido, la liberación de los pueblos de otros continentes resulta absolutamente fundamental para ese pasaje del Estado real al Estado racional. El “cierre” del Estado implica también el fin de la usura, del abuso comercial y del escandaloso tráfico de esclavos.

⁶ GA I/3 228. Trad. cast.: 381. También en los *Discursos a la nación alemana*, la conquista y colonización implican rapiña y saqueo (cf. FSW VII 468-469, GA I/10 273-275. Trad. cast.: 241-242).

No es casualidad que poco después, (b) en *El Estado comercial cerrado*, Fichte comience atacando el argumento realista o empirista según el cual el cierre del Estado está muy bien desde un punto de vista conceptual o racional, pero resulta irrealizable. “La razón explícita o implícita de esta negativa residirá en el hecho de que Europa tiene gran ventaja en materia de comercio sobre el resto de los continentes, y se lleva para sí las fuerzas y los productos sin proporcionar un equivalente suficiente”;⁷ es decir, explota y extiende su ganancia, se apodera de mano de obra y objetos, capitaliza para sí al resto del mundo. Y esta explotación, añade, conviene no solamente a las principales potencias, sino incluso a los Estados europeos más débiles, que se benefician de hecho y conservan la esperanza de beneficiarse aún más con semejante estado de cosas. Por ende, “habría que mostrar que una relación como la de Europa con el resto del mundo, que no se fundamenta en el derecho ni en la equidad, es imposible que pueda continuar”; sin embargo, aunque esta demostración excede la obra, agrega, siempre se podrá decir que hasta ahora “continúa el servilismo de las colonias respecto de las metrópolis, continúa el comercio de esclavos” y, por consiguiente, “permítasenos sacar provecho de ello mientras exista”.⁸ Mientras exista la rapiña en sus diferentes modalidades, no habrá Estado justo, sino una forma insuficiente de Estado, el fáctico-formal, que es incapaz de amalgamar lo social.

En los (c) *Discursos a la nación alemana* la colonización se asoma en casa: así como en la *Reivindicación* exhortaba a entregar todo lo material, menos la libertad de pensamiento, aquí propone la “frontera interior” como unidad de pueblo, modo de pensar y lengua, y como trincheras frente a la invasión napoleónica.⁹ Por una parte, Alemania

⁷ FSW III 392-393, GA I/7 43-44. Trad. cast.: 9-10.

⁸ FSW III 393, GA I/7 44. Trad. cast.: 10. La demostración excede la obra porque tendría que ocuparse de una visión comercial como complemento del derecho internacional, mientras que sólo se ocupa del Estado. Pero, dado que el Estado tiene que cerrarse para ganar autosuficiencia y soberanía económico-social, su pliegue sobre sí se ubica en las antípodas del expansionismo colonial.

⁹ FSW VII 460, GA I/10 266. Trad. cast.: 235. Poco antes dice: “No permitamos que, junto con nuestro cuerpo al mismo tiempo se doblegue, se someta y se haga prisionero, también nuestro espíritu” (FSW VII 446, GA I/10 254. Trad. cast.: 222). También cf. FSW VII 470 y

tuvo la suerte de no convertirse en potencia colonial, preservándose “de la participación inmediata en el saqueo de otros mundos; este acontecimiento, antes que todos los otros, fue fundante del modo del desarrollo de la historia mundial moderna, del destino de los pueblos y de la mayor parte de sus conceptos y opiniones”.¹⁰ El problema es que el fenómeno del colonialismo puso sobre la mesa un botín al que nadie tiene derecho pero todos codician, desencadenando así un proceso de enemistades implícitas o explícitas, y de conquistas y anexiones de otros pueblos. Este proceso abierto carece de autolimitación y de tranquilidad, porque no hay equilibrio de fuerzas que lo detenga. Por otra parte, la ambición egoísta contagia también a los alemanes, directamente a partir del extranjerismo, e indirectamente beneficiándose de esa ventaja europea: “hubiésemos preferido procurar unas condiciones soportables [pero no con artículos refinados o de lujo] para nuestros conciudadanos libres antes que querer obtener ganancias del sudor y la sangre del pobre esclavo del otro lado del mar”.¹¹ Más aun, Fichte distingue dos tipos de pueblo: los que mantienen su modo de pensar, su *ethos* lingüístico-cultural, y por eso respetan a otros pueblos en su respectiva peculiaridad, y los que no se contemplan a sí mismos y creen que hay una única manera de ser y actuar, por lo que consideran que “todos los demás hombres del mundo no tendrían otro destino que el de llegar a ser como ellos son” y, por tanto, “no quieren más que aniquilar todo lo existente y crear por doquier un espacio vacío en el que puedan repetir una y otra vez la propia individualidad”.¹²

En (d) el *Fundamento del derecho natural* la argumentación parece elíptica, por cuanto no definiría, sino que sólo plantearía, el problema central en el marco del reconocimiento: “¿cómo sé que un determinado objeto es un ser racional, si, por ejemplo [...] corresponde sólo al europeo blanco o también al africano negro, o si sólo al hombre adulto o también al niño, y si no puede alcanzar también al fiel animal

doméstico?”. Pero lo que parece una pregunta retórica se responde de inmediato: “Hace tiempo que la naturaleza ha decidido la cuestión. No hay ningún hombre que emprenda sin más la huida a la vista de otro hombre como delante de un animal feroz”; ningún ser humano renuncia al intento de comunicación recíproca, porque el reconocimiento se produce de inmediato y sin cavilaciones: “o bien aquel reconocimiento no tiene lugar en absoluto, o bien se lleva a cabo en un instante y sin que se sea consciente de los motivos”.¹³ Para Fichte no hay excusas para no reconocer al otro como ser racional, más aún cuando en ese reconocimiento está comprometido el propio sí-mismo. En la instancia de la corporalidad, el reconocimiento adquiere además toda una serie de connotaciones empíricas, como la descripción de la boca, el rostro, las manos, etcétera; sin embargo, la resolución se da a nivel conceptual: puesto que la racionalidad se construye entre pares, no hay manera de no reconocer al otro sin denostarse a sí mismo, o sin ser inconsecuente y apropiarse exclusivamente de una racionalidad compartida que al otro le fue atribuida y negada. En suma, en lo conceptual la perspectiva de Fichte no admite dudas.

En (e) *El destino del hombre* la equivocidad resulta de la consideración inicial de la naturaleza como ámbito independiente y cíclico, a transformar por parte del hombre para volverla racional y predecible, inyectándole una fuerza vivificante. Sobre esta base se erige la cultura. El problema reside en extender este paso inicial de domesticación de la naturaleza involucrando no sólo una lógica presuntamente universal de cálculo medios/fines (lo que no se condice con una perspectiva integral de la amalgama entre naturaleza y cultura), sino también a otros pueblos denominados “salvajes” (lo que no se condice con el despertar de la libertad). En este contexto, Fichte condena la retracción en una suerte de estado “salvaje” que presupone una perpetua ciclicidad sin avance, explicando que la humanidad no puede no actualizar sus potencialidades, no puede rehusarse al mejoramiento (físico, moral, intelectual), y afirma: “Las tribus salvajes pueden ser cultivadas, y en

ss., GA I/10 275. Trad. cast.: 243 y ss., y FSW VI 6-7, GA I/1 170. Trad. cast.: 8-9.

¹⁰ FSW VII 461, GA I/10 268. Trad. cast.: 236.

¹¹ FSW VII 466, GA I/10 272. Trad. cast.: 240.

¹² FSW VII 471-472, GA I/10 276. Trad. cast.: 244.

¹³ GA I/3 380. Trad. cast.: 167.

ciertos casos ya lo han sido, pues los pueblos más cultivados del mundo moderno provienen de salvajes".¹⁴ Se abren dos caminos: la formación se puede desenvolver inmediata, interna y naturalmente por la sociedad misma, o mediante la enseñanza y el ejemplo provenientes de afuera; de una o de otra manera (y la segunda es, en cierto sentido inevitable, porque toda educación remite finalmente a una manifestación suprahumana, y porque toda cultura para avanzar tiene que romper el encierro referencial), la cultura se desarrolla no por imposición, conquista u opresión, sino por libre elección y auto-actividad propia del conjunto. En efecto, para Fichte la imposición, conquista y opresión, se explican únicamente a partir de la injusticia interna y como beneficio del estamento dominante o casta de privilegiados, porque son precisamente esos grupos los salvajes, bárbaros o esclavizados, los que motivan el robo y el saqueo, ya sea individual y anárquicamente, ya sea como mandato de los opresores. Que de este modo conciba el progreso de la cultura y de la libertad no debería confundirse con una justificación precisamente de todo aquello que critica.

Por último, en *Los caracteres de la edad contemporánea* Fichte pareciera sugerir una posición favorable al colonialismo en el mismo sentido anterior, esto es, como extensión de la cultura y de la libertad. El salvajismo se presenta aquí como la figura que, desde afuera, acecha y pone en riesgo al Estado. Pero este afuera circundante se extiende con el tiempo, incluso aunque la fuerza del salvajismo esté derrotada, y en el espacio, incluso atravesando un ancho mar; y se extiende apropiándose de productos, de suelo, de mano de obra barata, por la esclavitud o por el comercio ventajoso. "Por injusto que puedan parecer en sí estos fines, gracias a ellos [el Estado] promueve paulatinamente el primer gran rasgo del plan del universo, la difusión universal de la cultura". Y agrega en tono milenarista: "Y según la misma regla se proseguirá incansablemente, hasta que la especie entera [...] se haya fundido en una sola república de los pueblos cultos".¹⁵

¹⁴ FSW II 271, GA I/6 271. Trad. cast.: 145.

¹⁵ FSW VII 163, GA I/8 323. Trad. cast.: 143-144.

El pasaje así presentado pareciera ser favorable al colonialismo. El problema radica en qué contexto y con qué sentido lo formula Fichte: ante todo, en el contexto de legitimación del Estado y de su fuerza unificadora coherente con la naturaleza. Por un lado, se conecta con la historia y la situación del Estado actual y, por ende, con el ámbito de lo fáctico y empírico, que no podemos confundir o identificar con lo filosófico y racional. En otras palabras, comprender la génesis histórica no significa justificarla,¹⁶ sino entrever en ella la orientación de la racionalidad. Por otro lado, para Fichte la resolución de los unilaterales e insuficientes Estados modernos (la igualdad plena) sigue siendo su propuesta de cierre comercial sobre sí, de pacificación y robustecimiento interno,¹⁷ lo cual contradice de lleno la perspectiva del expansionismo colonial. No obstante, queda el legado milenarista y escatológico,¹⁸ que ciertamente se puede interpretar de manera simbólica como un llamamiento a la revolución inminente, o de manera literal como la consumación última de la coincidencia absoluta entre lo real y lo racional, lo fáctico y lo filosófico, el fin de los tiempos y la disolución total de lo sensible en lo inteligible.

Entre los conceptos analizados llama la atención el de "salvaje". Aunque la exterioridad juega una función disruptiva en el núcleo de las

¹⁶ Cf. Hobsbawm, E., *Historia del siglo XX*, trad. J. Fací, J. Ainaud y C. Castells, Buenos Aires, Crítica, 1999, p. 15. Sobre la continuidad historia-Estado en *Los caracteres de la edad contemporánea*, puede verse el final de la Lección IX y el comienzo de la Lección X, y el desarrollo de la historia en la Lección XII.

¹⁷ Dice Fichte: "el habitante de un Estado extranjero situado a mil leguas ha pagado su comida diaria [con la mitad o menos de su trabajo] el resto, la mitad o las tres cuartas partes de su trabajo diario, lo ha dedicado a aquel Estado extranjero" (FSW VII 205, GA I/8 358. Trad. cast.: 178). La única explicación y perdurabilidad de esta injusticia es la estupidez o desconocimiento. Se aplica en esto la misma reversibilidad que respecto de la opresión externa. Además, la reivindicación de su propia política económica prosigue en las páginas siguientes.

¹⁸ Dejamos de lado aquí el análisis sobre este aspecto y su conexión con la *Doctrina del Estado*. Al respecto, y aunque no coincidimos con las interpretaciones, cf. López-Domínguez, V., "Die Staatslehre von 1813 oder der Kampf der Aufklärung gegen den politischen Irrationalismus der Romantiker zur Verteidigung einer christlich-revolutionären Sozialutopie" en *Fichte-Studien*, N° 29, 2006; y cf. Santaya, G., "Escatología cristiana e historia universal: notas en torno al salvajismo, la conquista, el «fin de los tiempos» y la «vida en las Ideas»" en Gaudio, M., Palermo, S., y Solé, M. J. (eds.), *Fichte en las Américas*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2021.

sociedades endógenas y su irrupción se torna necesaria y hasta conveniente, por cuanto la historia comienza con la mezcla, y sin mezcla no habría progreso, en el caso del salvaje esa aparición resulta sólo parasitaria y rapaz, dado que subsume al conjunto a su propio beneficio. Mirado con detalle, el salvaje se asemeja al ateo, al anárquico que se pone por fuera de la sociedad para acecharla y/o beneficiarse de ella individual o grupalmente, al arbitrario que no admite leyes para sí (y sólo para otros), degrada su condición y atenta contra la sacralidad de la figura humana. Es una línea de fuga, una exterioridad clave para agrietar el pueblo normal y su desgarramiento, pero que se sustrae de la mezcla –como el despotismo o la burguesía explotadora. En este sentido, el salvaje no constituye ningún pretexto válido para extender la dominación colonial, que en verdad para Fichte se explica como expansión indefinida de una opresión interna, explotación que por su propia dinámica tiene que contradecirse y disolverse en aras de una igualdad plena. En suma, en el espíritu y en la letra, resulta –a nuestro entender– muy difícil, por no decir imposible, colocar a Fichte suscribiendo el colonialismo. Pero más allá de la exégesis hay otro aspecto muy interesante para pensar: la colonialidad.¹⁹

3.

El denominado “giro descolonial” constituye uno de los últimos grandes hitos de la filosofía latinoamericana. Aunque nutrido de una variada gama de corrientes, posiciones y conceptos, la mirada descolonial tiene entre sus principales referentes la obra de Aníbal Quijano, y dentro de ella, el concepto de “colonialidad”, que permite un entramado lo suficientemente amplio como para abarcar la modernidad en su conjunto, desde la colonización hasta la actualidad, desde los modos de sujeción y/o subjetivación hasta la cuestión epistemológica.

¹⁹ Para lo que sigue, fueron inspiradores los trabajos de Santoro, T., “Tríplice revolução fichteana: notas para um pensamento latino-americano mais livre”, y de Estes, Y., “La recepción, desarrollo y aplicación en las Américas de la exposición sobre género, matrimonio y familia de J. G. Fichte”, ambos en Gaudio, M., Palermo, S., y Solé, M. J. (eds.), *Fichte en las Américas*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2021.

Antes de explicitar el significado de la colonialidad en Quijano, tracemos un par de pinceladas de su perspectiva: en consonancia con Wallerstein, Quijano considera que la modernidad y el colonialismo son inescindibles, inexplicables uno sin el otro, y precisamente desde esta inseparabilidad se erige el “sistema-mundo” que se desenvuelve con el capitalismo y que llega a nuestros días con fenómenos como la globalización, la marginalidad, el racismo, la meritocracia, etcétera.²⁰ La racionalidad moderna eurocentrada incluye no sólo una versión de la historia, una justificación de las desigualdades –por así decir– “por naturaleza” y un sentido evolutivo-prescriptivo, sino también un modelo epistemológico que escinde artificialmente entre sujeto y objeto, que aísla al primero y lo coloca frente al segundo, obviando aquello que lo posibilita: la comunidad intersubjetiva.²¹

Además del artificio unilateral y distorsionante, dice Quijano: “La radical ausencia del «otro» no solamente postula una imagen atomística de la existencia social”, sino también “niega la idea de totalidad”, lo que permite “omitir toda referencia a todo otro «sujeto» fuera del contexto europeo, esto es, hacer visible el orden colonial”.²² Para Quijano, el problema no es la idea de totalidad (nótese aquí precisamente una diferencia sustancial, casi intraducible, entre la agenda europea de problemas filosóficos en el curso del siglo XX, y la agenda latinoamericana, donde la totalidad no remite a los fenómenos de totalitarización, sino a una organicidad no lograda en términos estrictamente igualitaristas), sino su configuración homogeneizante, jerárquica y parcial/excluyente.²³

²⁰ Quijano, A., y Wallerstein, I., “La americanidad como concepto o América en el mundo moderno colonial” en Quijano, A., *Ensayos en torno a la colonialidad del poder*, Buenos Aires, Del Signo, 2019. Sobre sistema-mundo, cf. Wallerstein, I., *Capitalismo histórico y movimientos anti-sistémicos. Un análisis de sistemas-mundo*, trad. J. M. Madariaga, Madrid, Akal, 2004; Wallerstein, I., *Análisis de sistemas-mundo. Una introducción*, trad. C. Schroeder, México, Siglo XXI, 2005; y Wallerstein, I., *Geopolítica y geocultura. Ensayos sobre el moderno sistema mundial*, trad. E. Vázquez Nicorino, Barcelona, Kairós, 2007. Sobre este tema, también cf. Mignolo, W., *Historias locales / diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid, Akal, 2003.

²¹ Cf. Quijano, A., “Colonialidad y modernidad-racionalidad” en *Ensayos... op. cit.*, pp. 108-110.

²² *Ibid.*, p. 109.

²³ Cf. *ibid.*, pp. 111-114. Sobre la totalidad, cf. Quijano, A. “La razón del Estado” en

El concepto de colonialidad habilita una significación más profunda y compleja de la colonización, en la medida en que incluye una lógica que excede la mera dominación externa, el sistema-mundo político, social, cultural, económico, etcétera, diseñado y aplicado durante el período de la colonia, e impulsa la mirada hacia procesos de dominación y de sumisión internalizados, que nos atraviesan e interpelan desde las independencias y hasta el presente.²⁴ Con la colonialidad, los límites o fronteras impuestas exteriormente terminan por coagular en la internalización de jerarquías sociales que se visibilizan en la etnicidad. En otras palabras, la colonialidad sería la prolongación de la dominación colonial por otros medios, dominación que parte de la conquista y colonización del imaginario de los dominados, la represión de sus concepciones originarias y la imposición de un modelo, de una “imagen mistificada” de los patrones del dominador: “La cultura europea pasó a ser un modelo cultural [/aspiracional] universal”.²⁵

En el caso de Latinoamérica, este proceso adquirió, además, un exterminio masivo de pueblos originarios. En efecto, para Quijano hay grandes diferencias entre la colonización iberoamericana y la britano-americana: por un lado, la primera se caracteriza por la modalidad tardo-feudal y la segunda por ser temprano-mercantilista, lo que llevó a la primera a la subordinación y anexión y consiguiente mezcla, y a la segunda a la separación; por otro lado, mientras los ibéricos debatían acerca de si los indios tenían alma o no, los

británicos directamente los reconocieron como naciones.²⁶ Así, el reconocimiento o no de la totalidad social como tal aparece como un factor clave en la modulación de la colonización.

Ahora bien, ¿cómo se articula la crítica a la colonialidad en la filosofía latinoamericana con la posición de Fichte sobre el colonialismo? ¿Acaso pretendemos sugerir que Fichte anticiparía el problema de la colonialidad? De ninguna manera. Ese tipo de enfoques destruye por completo el espíritu de los caminos cruzados. Más aun, ese tipo de enfoques coarta el desenvolvimiento propio de la filosofía latinoamericana. Así como Fichte dice que no necesita ampararse en el prestigio de Kant para sostener su Doctrina de la Ciencia,²⁷ no necesitamos apelar a Fichte (y póngase acá el nombre que se quiera: Spinoza o Deleuze) para comprender una problemática tan vivencialmente nuestra como la colonialidad. Pero entonces, ¿para qué todo este rodeo? Pues para dar un verdadero giro copernicano: nuestra hipótesis ahora es que *no se entiende completamente el planteo de Fichte, si no se apela antes al concepto de colonialidad*.

4.

Para mostrar algo de esta potente hipótesis, tenemos que invertir el argumento inicial anti-colonial: el problema no es convencer a los colonizadores sobre los inconvenientes que genera tal esquema de dominación. De hecho, Fichte se queda sin palabras frente al pragmatismo político que aduce aprovechar la situación favorable mientras dure; tampoco podría decir que, en última instancia, la colonización no beneficia en nada al propio Estado, por más que las empresas coloniales sean siempre los negocios de los más acomodados. El problema reside en pensar la colonialidad como internalización de la dominación. Y éste es precisamente el drama que agita las primeras páginas de la *Reivindicación* y que llega hasta los *Discursos*, pasando por los

Cuestiones y horizontes, Buenos Aires, CLACSO, 2014, pp. 745-750; y Quijano, A., “Colonialidad del poder y clasificación social” en *Ensayos*, op. cit., pp. 164-169.

²⁴ Por eso la colonialidad entronca muy bien con la cuestión negra que se desata a mediados del siglo XX con los estudios poscoloniales, en concreto, con Franz Fanon y Aimé Césaire, también con Albert Memmi y con Paulo Freire. Respecto de este último, cf. Gaudio, M., “La dialéctica formativa. A propósito de la *Pedagogía del oprimido* de Paulo Freire” en *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea* [En línea], N° 11, 2020, pp 112-143. Consultado el 01/06/2020. URL: http://ragif.com.ar/revista_ideas/IDEAS11Dobles.pdf. A su vez, sin duda también entronca con la Filosofía de la liberación de Enrique Dussel.

²⁵ Quijano, A., “Colonialidad y modernidad-racionalidad” en *Ensayos...*, op. cit., p. 105.

²⁶ Cf. Quijano, A. y Wallerstein, I., “La americanidad como concepto” en *Ensayos...*, op. cit., p. 143.

²⁷ Cf. FSW I 420-421, GA I/4 184-185. Trad. cast.: 27-28.

innumerables pasajes y textos donde Fichte critica impiadosamente a su época. Justo en la crítica a la época, y en especial en su reversión propositiva, surge el tema de la colonialidad, y de su resolución depende el desenvolvimiento conceptual y práctico de la liberación.

Concentrémonos en los *Discursos*. En la parte destructiva, podemos destacar tres aspectos: (1) el desarrollo pleno del egoísmo, no sólo “arriba” —es decir, en los gobernantes y en las clases cultas—, sino también “abajo”, en el pueblo liso y llano;²⁸ (2) el fracaso de la educación anterior o vigente hasta entonces, en la construcción de un vínculo profundo en la comunidad;²⁹ (3) el extranjerismo de las clases aparentemente cultivadas, con la consiguiente superficialidad, diletantismo y adulación de una lengua muerta.³⁰ Desde luego, estas críticas a la época contemporánea y, en concreto, a la cultura alemana, no agotan el repertorio del diagnóstico de Fichte, pero al menos ofrecen un panorama.

Del otro lado, en la parte constructiva, se destacan: (1) la formación de un gran Yo comunitario,³¹ (2) la fundación de una nueva educación que lleve a la regeneración del vínculo,³² (3) la resistencia cultural a partir de los caracteres más propios, como la seriedad, la laboriosidad y la lengua viva.³³ Ahora bien, ¿cómo se pasa de la parte destructiva a la parte constructiva? Fichte oscila entre la instantaneidad o inmediatez, y la exhortación a (o invención de) la nación alemana. Pero entre la resolución mágica y la palanca voluntarista, hay un dato que cambia el color del asunto, que lo torna mucho más concreto.

Ese dato se cristaliza, a nuestro entender, a partir de la insólita distinción entre una lengua viva y una lengua muerta. La

distinción cobra sentido sólo si se la enmarca en la crítica al extranjerismo de las clases cultas, en contraste con el proceder popular, que consiste en la fidelidad a la naturaleza, la expresividad de lo suprasensible y la vitalidad en la fluidez continua de la lengua. La lengua viva es, entonces, aquella en donde las palabras siguen significando algo vital, coherente con la práctica, mientras que en la lengua muerta las palabras son meros signos vacíos, deformantes y oscurantistas.³⁴ Pero, además, la distinción tiene sentido únicamente si se la considera como universal-situada, esto es, bajo el presupuesto explícito en el título de los *Discursos*: “para los alemanes”. De lo contrario, Fichte estaría diciendo algo tan absurdo como que sólo los alemanes poseen una lengua viva, mientras que las demás naciones tendrían, aunque estén en uso, lenguas muertas. De ser así, no se entendería el blanco de su crítica, a saber: las clases presuntamente cultivadas y seducidas por el extranjerismo. Contra ellas, Fichte reivindica el carácter formativo, aunque hasta entonces limitado, del pueblo; luego, si el extranjerismo permea incluso en las capas populares, la dominación soslaya cualquier intento de refundación de lo comunitario, de la nueva educación y de la cultura nacional.

Por lo tanto, en este razonamiento, el problema ya no es la invasión napoleónica, sino su consecuencia duradera; ya no es la colonización, sino *la colonialidad*. El problema ya no es convencer a las clases dominantes acerca de los inconvenientes a largo plazo de la explotación colonial, porque para ese sector no hay inconvenientes; el problema es convencer a las clases dominadas, al pueblo de lengua viva, de la colonialidad, y de la estratégica alianza entre colonización y dominación, donde el mismo problema cobra una modulación completamente distinta. Así, el llamamiento a la nación y a la resistencia cultural “desde abajo”, frente al entreguismo de las clases presuntamente cultivadas, expone el dato fundamental de los *Discursos* de Fichte, el dato de la colonialidad.

²⁸ Cf. FSW VII 270-271, GA I/10 109. Trad. cast.: 54-55.

²⁹ Cf. FSW VII 272-277, GA I/10 110-114. Trad. cast.: 56-60.

³⁰ Cf. FSW VII 327, 343-344 nota, 359; GA I/10 155-156, 169-170 nota, 183. Trad. cast.: 107-108, 123 nota, 141.

³¹ Cf. FSW VII 274, GA I/10 112. Trad. cast.: 57-58.

³² Cf. FSW VII 281-286, GA I/10 117-122. Trad. cast.: 66-70. El tema prosigue en los *Discursos* III, IX y X.

³³ Cf. FSW VII 337-338, GA I/10 164-165. Trad. cast.: 118-119.

³⁴ Cf. FSW VII 319-324, GA I/10 149-154. Trad. cast.: 101-105.

Sin la colonialidad, el pasaje de lo destructivo a lo constructivo quedaría como una abstracción teórica o como una mera expresión de deseos. Con la colonialidad, la exhortación cala profundamente y de cabo a rabo, porque pone de frente el verdadero drama que impulsa esta intervención pública de Fichte: la dominación, combinada en su vertiente externa e interna, y en la consiguiente lucha por la liberación.

Bibliografía

- Estes, Y., "La recepción, desarrollo y aplicación en las Américas de la exposición sobre género, matrimonio y familia de J. G. Fichte" en Gaudio, M., Palermo, S., y Solé, M. J. (eds.), *Fichte en las Américas*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2021, pp. 29-55.
- Fichte, J. G., *Discursos a la nación alemana*, trad. L. Acosta y M. Varela, Buenos Aires, Orbis, 1984.
- , *El destino del hombre*, trad. J. Gallo Reyzábal, Salamanca, Sígueme, 2011.
- , *El Estado comercial cerrado*, trad. J. Franco Barrio, Madrid, Tecnos, 1991.
- , *Filosofía de la masonería*, trad. F. Oncina, Madrid, Istmo, 1997.
- , *Filosofía y Estética. La polémica con Schiller*, trad. F. Oncina y M. Ramos, Valencia, Universidad de Valencia, 1998.
- , *Lecciones de filosofía aplicada. Doctrina del Estado*, trad. S. Turró, Salamanca, Sígueme, 2017.
- , *Los caracteres de la edad contemporánea*, trad. J. Gaos, Madrid, Revista de Occidente, 1976.
- , *Primera y segunda Introducción a la teoría de la ciencia*, trad. J. Gaos, Madrid, SARPE, 1984.

- , *Reivindicación de la libertad de pensamiento y otros escritos políticos*, trad. F. Oncina, Madrid, Tecnos, 1986.
- , "Reseña del proyecto de *Hacia la Paz Perpetua* de Kant", trad. F. Oncina, en *Daimon. Revista de Filosofía*, N° 9, 1994, pp. 373-381.
- Gaudio, M., "El concepto de Estado en el *Fundamento del derecho natural* de Fichte" en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* [En línea], N° 36 (2), 2019, pp. 383-406. Consultado el 01/06/2019. URL: <https://revistas.ucm.es/index.php/ASHF/article/view/64453>.
- , "La centralidad de la educación en los *Discursos* de Fichte" en *Cadernos de Filosofía Alemã: Crítica e Modernidade* [En línea], vol. 25 (2), 2020, pp. 67-84. Consultado el 22/11/2020. URL: <https://www.revistas.usp.br/filosofiaalema/article/view/166171>.
- , "La dialéctica formativa. A propósito de la *Pedagogía del oprimido* de Paulo Freire" en *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea* [En línea], N° 11, 2020, pp. 112-143. Consultado el 01/06/2020. URL: http://ragif.com.ar/revista_ideas/IDEAS-11Dobles.pdf.
- , "Los elementos filosóficos de *El Estado comercial cerrado* de Fichte" en *Cadernos de Filosofía Alemã: Crítica e Modernidade* [En línea], vol. 21, N° 2, 2016, pp. 31-47. Consultado el 02/12/2016. URL: <http://revistas.usp.br/filosofiaalema/article/view/123990/120155>.
- Hobsbawm, E., *Historia del siglo XX*, trad. J. Fací, J. Ainaud y C. Castells, Buenos Aires, Crítica, 1999.
- López-Domínguez, V., "Die Staatslehre von 1813 oder der Kampf der Aufklärung gegen den politischen Irrationalismus der Romantiker zur Verteidigung einer christlich-revolutionären Sozialutopie" en *Fichte-Studien*, N° 29, 2006, pp. 149-164.

- Mignolo, W., *Historias locales / diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid, Akal, 2003.
- Quijano, A., "Colonialidad y modernidad-racionalidad" en *Ensayos en torno a la colonialidad del poder*, Buenos Aires, Del Signo, 2019.
- , *Cuestiones y horizontes*, Buenos Aires, CLACSO, 2014.
- Quijano, A., y Wallerstein, I., "La americanidad como concepto o América en el mundo moderno colonial" en *Ensayos en torno a la colonialidad del poder*, Buenos Aires, Del Signo, 2019, pp. 135-150.
- Santaya, G., "Escatología cristiana e historia universal: notas en torno al salvajismo, la conquista, el 'fin de los tiempos' y la 'vida en las Ideas'" en Gaudio, M., Palermo, S., y Solé, M. J. (eds.), *Fichte en las Américas*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2021, pp. 369-386.
- Santoro, T., "Tríplice revolução fichtiana: notas para um pensamento latino-americano mais livre" en Gaudio, M., Palermo, S., y Solé, M. J. (eds.), *Fichte en las Américas*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2021, pp. 15-27.
- Turró, S., "Estudio preliminar" en Fichte. J. G., *Lecciones de filosofía aplicada. Doctrina del Estado*, trad. S. Turró, Salamanca, Sígueme, 2017, pp. 9-58.
- Wallerstein, I., *Análisis de sistemas-mundo. Una introducción*, trad. C. Schroeder, México, Siglo XXI, 2005.
- , *Capitalismo histórico y movimientos anti-sistémicos. Un análisis de sistemas-mundo*, trad. J. M. Madariaga, Madrid, Akal, 2004.
- , *Geopolítica y geocultura. Ensayos sobre el moderno sistema mundial*, trad. E. Vázquez Nicorino, Barcelona, Kairós, 2007.

Caminos cruzados.

Spinoza frente a Burgh y Steno

Leila Jabase (UNC-CONICET)

El presente escrito parte de una lectura de las cartas 67 y 67 bis del epistolario spinoziano, donde encontramos la referencia a un asunto de importancia, esto es, qué entiende Spinoza por idea verdadera y, más precisamente, cómo concibe la naturaleza de la actividad filosófica, así como la posibilidad de acceder a ella. Ésto, ciertamente, tiene un gran impacto a la hora de pensar las consecuencias éticas y políticas de su proyecto filosófico. La primera carta es escrita por Albert Burgh y la segunda por Nicolas Steno, dos personajes cuyos caminos se cruzan con el de Spinoza muy tempranamente. Burgh era discípulo suyo desde 1668, tiempo en que también había sido un amigo íntimo y un admirador de su filosofía, y con Steno se conocen algunos años antes, a partir de 1661-62, cuando este era ya un reconocido anatomista.¹ Asimismo, Burgh y Steno coinciden en los caminos de vida que

han elegido, puesto que luego de haber tenido amistad con nuestro filósofo, se convierten al catolicismo en Italia y reciben posteriormente la ordenación sacerdotal, decidiendo dejar de lado la filosofía. Incluso, hay elementos para afirmar que Steno intervino personalmente en el proceso de conversión de Burgh, según se desprende de la respuesta de Spinoza a este,² y según testimonia la carta de Steno al Gran Duque Cósimo III,³ donde cuenta que conversan entre sí sobre quien alguna vez fuera su mutuo amigo.

Ahora bien, en septiembre de 1675 el joven ex pupilo le envía a Spinoza una extensa y apasionada carta, en la que le implora que se convierta a la fe católica, tal como él mismo lo había hecho recientemente. Sin embargo, a medida que evoluciona el texto el tono de las palabras se eleva hasta volverse abiertamente agresivo y virulento, al punto de afirmar que la filosofía de quien fuera su maestro es tan incierta y fútil como lo es toda la filosofía, que Spinoza se ha dejado engañar por el Diablo y por el príncipe de los Espíritus Malignos y que, finalmente, no es más que “[un] miserable pigmeo, [un] vil gusanillo de la tierra, peor aún, ceniza y alimento de gusanos”.⁴ Sin embargo, pese a tratarse de una carta cargada de agravios, es posible encontrar un hilo de pensamiento que pone en cuestión algo de importancia, esto es, la pregunta acerca de por qué su filosofía sería mejor que otras; lo cual nos conduce a pensar en qué consiste, en suma, la filosofía spinoziana:

¿Cómo sabe que su filosofía es la mejor filosofía entre todas las que antes fueron enseñadas en el mundo, las que se enseñan ahora, o las que serán enseñadas en el porvenir? ¿Acaso, para no mencionar la consideración de las futuras, ha examinado usted

¹ Si bien no contamos con una fecha exacta de cuándo se conocen, se estima que fue alrededor de estos años, según el mismo Steno relata en su denuncia de Spinoza de 1677: “Hace alrededor de quince o dieciséis años, estudiando yo en la Universidad de Leiden, en Holanda, tuve la ocasión de tratar con cierta familiaridad al llamado Spinoza –judío de nacimiento, pero que no profesaba religión alguna–, de cuyos dogmas solamente tenía yo un conocimiento confuso [...]. Y aunque muchos días, por aquel entonces, viniese a diario a mi casa para observar la anatomía del cerebro –que hacía yo en diversos tipos de animales– para hallar la sede del principio de los movimientos y el término de las sensaciones, Dios impidió que me explicase cosa alguna de sus principios” (Steno, N., “Denuncia de Niels Stensen de la filosofía de Spinoza al Santo Oficio” en Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, Anexo 1, trad. P. Lomba, Madrid, Trotta, 2020, p. 429). Por otro lado, según el biógrafo de Steno, G. Scherz, “el joven investigador sintió amenazada su fe más bien por Spinoza y su posterior desarrollo del cartesianismo. Esto sucedió después de que se conocieron, probablemente alrededor del cambio de año 1662-1663” (Scherz, G.,

“Biography of Nicolaus Steno” en Kardel, T. y Maquet, P. (eds.), *Nicolaus Steno. Biography and Original Papers of a 17th Century Scientist*, Berlin, Springer-Verlag, 2013, p. 91). Todas las traducciones del inglés son de mi autoría.

² “Me había propuesto no contestar [...], convencido de que es más necesario el tiempo que la razón para que usted retorne a sí mismo y a los suyos; para no mencionar ahora otros argumentos que usted aprobó una vez, cuando hablábamos de Steno (y cuyas huellas sigue ahora)” (Ep. 67. Trad. cast.: 278).

³ Steno, N., *Nicolaus Stenonis epistolae et epistolae ad eum datae*, Scherz, G. (ed.), Copenhagen, Nordisk Forlag, 1952, Vol. I, pp. 305-306.

⁴ Ep. 67. Trad. cast.: 245.

todas las filosofías, tanto antiguas como modernas, que se enseñan aquí, en la India y en todo el orbe terrestre? Y aunque las hubiese examinado debidamente, ¿cómo sabe que ha elegido la mejor?⁵

Como consecuencia de esta pregunta, dado que para Burgh toda filosofía es incierta y fútil, y en el caso de la de Spinoza, es totalmente falsa y conduce a quienes la siguen al desastre, exhorta a Spinoza a reconocer “su pésima herejía”, a creer en Cristo crucificado, a librarse de la perversión de su naturaleza y reconciliarse así con la Iglesia. El remedio le parece fácil: “redímase de sus pecados, advirtiendo la funesta arrogancia de sus pobres y alocados razonamientos”.⁶

Frente a este escenario, Spinoza se muestra inicialmente reacio a responder, pero lo hace de todos modos, alegando que ha recibido la insistencia de sus allegados y que ha decidido no faltar a su deber de amigo. Le recuerda que cuando aún se encontraba en su pleno juicio adoraba al Dios eterno e infinito, al *Deus sive Natura* por cuya virtud acaece y se conserva absolutamente todo. Seguidamente, Spinoza recoge la pregunta de Burgh acerca de la filosofía, y le escribe: “sin embargo, parece que usted quiere hacer uso de la razón, y me pregunta cómo sé que mi filosofía es la mejor entre todas las que alguna vez fueron enseñadas en el mundo, se enseñan aún o serán enseñadas alguna vez en el porvenir”.⁷ A lo cual, contesta:

Yo no presumo haber descubierto la mejor filosofía, sino que sé que entiendo la verdadera. Pero si me pregunta cómo lo sé, responderé: del mismo modo que usted sabe que los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos rectos; y que esto basta no lo negará nadie que tenga el cerebro sano, y no sueñe con espíritus inmundos que nos inspirarían ideas falsas, semejantes a las verdaderas. Pues lo verdadero es índice de sí mismo y de lo falso.⁸

⁵ Ep. 67. Trad. cast.: 243.

⁶ *Ibidem*.

⁷ Ep. 76. Trad. cast.: 280.

⁸ *Ibidem*. Basándonos en el texto latino original (*Nam ego non præsumo me optimam invenisse philosophiam, sed veram me intelligere scio. [...] Est enim verum index sui et falsi*),

Spinoza cierra su mensaje apuntando a los motivos que generaron la carta de Burgh y lo que ella muestra de la constitución de sus afectos, esto es, que se ha hecho esclavo de la Iglesia guiado no tanto por el amor de Dios cuanto por el temor al infierno, lo cual es, a su vez, la principal causa de la superstición. Razón por la cual, Spinoza le recuerda el fundamento del *Tratado teológico-político*, a saber, “que la Escritura debe ser explicada solo por la Escritura”⁹ y no por lo que refieren falsamente los Pontífices.

Ahora bien, en cuanto a la carta del médico y teólogo danés Steno, a diferencia de la de Burgh, no se conoce la respuesta de Spinoza, ni sabemos si llegó siquiera a leerla. Tampoco es publicada con el conjunto de las epístolas en la *Opera Posthuma* a cargo del círculo íntimo de nuestro filósofo. Es Gerbhardt quien la adiciona a principios del siglo XX, con el número 67 bis, en composición con la de Burgh, aunque la fecha en que fue escrita es anterior a la de aquel.¹⁰ Se trata de una carta que Steno luego hace publicar, volviéndose una suerte de panfleto anti spinozista, y que lleva por título “Carta de Niels Stensen sobre la verdadera filosofía al reformador de la nueva filosofía”.¹¹ En ella, buscará mostrarle a Spinoza que “sólo en el cristianismo encontrará la verdadera filosofía, que enseña de Dios cosas dignas de Dios, y del hombre cosas convenientes para el hombre”.¹² La primera referencia que encontramos es sobre la reciente publicación del *Tratado teológico-político*, de quien sospecha es Spinoza el autor. Allí le critica

así como en otras traducciones al español (A. Domínguez) y al inglés (E. Curley), hemos modificado la traducción de Cohan de este fragmento.

⁹ Ep. 76. Trad. cast.: 282.

¹⁰ Más aún, Steno afirma allí no haber cumplido aún el cuarto año en la Iglesia y, puesto que la conversión de Steno tuvo lugar en noviembre de 1667, se considera que la carta fue escrita en 1671, cuatro años antes que la de Burgh, aunque fue impresa en 1675 en Florencia. Sobre este punto es útil el artículo de Klever, W., “Steno's Statements on Spinoza and Spinozism” en *Studia Spinozana* 6, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1990, pp. 303-316. Sin embargo, hemos comenzado por el estudio de la carta de Burgh pese a ser posterior a la de Steno, en la medida en que nos permite presentar más adecuadamente nuestro problema a la vez que seguimos la edición de Gebhardt por la cual se acostumbra a situarla con anterioridad a la de éste.

¹¹ Asimismo, años más tarde denuncia a Spinoza ante el Santo Oficio. Ver nota 1.

¹² Ep. 67 bis. Trad. cast.: 258.

que refiera todas las cosas a la seguridad pública y que descuide por completo la salvación del alma: “la Religión que usted introduce es una religión de los cuerpos, no de las almas”.¹³ Asimismo, unas líneas más arriba, escribe:

De nada le sirve declarar que usted reserva a la filosofía el cuidado del alma, tanto porque su filosofía del alma no es más que un sistema de suposiciones, como por el hecho de que usted deja a quienes no son idóneos para su filosofía en un estado de vida tal, que es como si fuesen autómatas sin alma, nacidos exclusivamente para el cuerpo.¹⁴

Steno dirá así, que “el perfecto cristiano es perfecto filósofo, incluso si solo se trata de una viejita, o de una sierva destinada a servicios humildes, o de un idiota cualquiera a los ojos del mundo, que se gana el pan lavando andrajos”.¹⁵ Para lo cual, aduce dos ejemplos: uno, de personas que de una vida pésima se convirtieron a la santidad; otro, de idiotas, así llamados por su manera de hablar, que “al pie del crucifijo y sin otro estudio han conseguido noticias sublimes de Dios”.¹⁶ A diferencia de la filosofía spinoziana, pues, la Iglesia les promete a todos la verdadera felicidad y seguridad, esto es, la felicidad y seguridad eterna, unida a la paz y a la verdad. A la vez, proporciona los medios necesarios para su consecución: “[y] todo esto no lo promete únicamente a los doctos, o a los dotados de un ingenio particular [...], sino indistintamente a todos los seres humanos, cualquiera sea su edad, sexo o condición”.¹⁷ Nuevamente, para ello solo basta someterse y arrepentirse ante Dios.

Quisiera ocuparme ahora de la respuesta spinoziana, tanto la que le escribe explícitamente a Burgh en su carta, como la respuesta que podría extraerse de lo que enseña en su propia obra. En este sentido,

nos ha sido útil referirnos al *Tratado de la reforma del entendimiento*, una obra juvenil e inconclusa que Spinoza redacta alrededor de 1658. Pues la respuesta de nuestro filósofo, de carácter terminante, acerca de no presumir haber descubierto la mejor filosofía, sino que sabe que entiende la verdadera, nos hace pensar en la cuestión del método y de su fundamentación en la naturaleza de la idea verdadera dada, es decir, en la existencia efectiva de la verdad. Dice Spinoza:

Es indispensable, ante todo, que exista en nosotros una idea verdadera, a modo de instrumento innato, para que, una vez entendida ella, se entienda a la vez la diferencia que existe entre esa percepción y todas las demás [...]. Y como es evidente por sí mismo que la mente se entiende tanto mejor cuantas más cosas entienda sobre la Naturaleza, resulta que esta parte del método será tanto más perfecta cuantas más cosas entienda la mente, y que alcanzará su máximo grado de perfección cuando fije su atención en el ser perfectísimo o reflexione sobre él.¹⁸

Uno de los primeros elementos que podemos extraer de este párrafo, es la noción de idea en tanto que verdad innata, que opera como una suerte de instrumento. Y como tal, es para Spinoza el fundamento de todo método, el cual consiste en deducir unas ideas claras y distintas de otras, partiendo de dicha idea verdadera dada. De lo que se trata es de identificarla en cada uno y cada una, y conocerla de manera adecuada. Para ello es preciso una enmienda o reforma del entendimiento, que consiste en separar las ideas inadecuadas de las adecuadas, así como la imaginación y el entendimiento. Dado que se trata de una tarea difícil, se requiere una meditación continua y un plan de vida que oriente nuestros esfuerzos a dicho objetivo fijo que es adquirir el supremo bien: esto es, “adquirir tal naturaleza y procurar que muchos la adquieran conmigo”.¹⁹ De modo que el método, para Spinoza, no es más que el conocimiento reflexivo o “la idea de la idea”.²⁰ Tal vez sea útil igualmente pensar aquella frase dirigida a Burgh acerca de que lo

¹³ Ep. 67 bis. Trad. cast.: 260.

¹⁴ Ep. 67 bis. Trad. cast.: 255.

¹⁵ Ep. 67 bis. Trad. cast.: 262.

¹⁶ Ep. 67 bis. Trad. cast.: 258.

¹⁷ Ep. 67 bis. Trad. cast.: 256.

¹⁸ TIE 16. Trad. cast.: 115.

¹⁹ TIE 8. Trad. cast.: 103.

²⁰ TIE 16. Trad. cast.: 114.

verdadero es índice de sí mismo y de lo falso, como una piedra de toque que permite calibrar el contenido preciso de una cosa pero que no necesita de ningún signo externo para identificarla, o como si primero hubiera que “adquirir” las ideas, sino que basta con tener las ideas mismas.²¹ Asimismo, el alma misma es una idea, de por sí verdadera, en tanto que es idea del cuerpo y en tanto que es una determinación de un atributo divino, el Pensamiento.

Por su parte, esta temática puede vincularse con la primera proposición de la cuarta parte de la *Ética*, que Spinoza la dedica a la servidumbre humana y a la fuerza de los afectos. Allí, Spinoza sostiene que “nada de lo que tiene de positivo una idea falsa es suprimido por la presencia de lo verdadero, en cuanto verdadero.”²² La demostración de la misma aporta más claridad acerca de la naturaleza de las ideas: “la falsedad consiste en la sola privación de conocimiento, que está implícita en las ideas inadecuadas, y estas ideas no poseen nada positivo en cuya virtud se llamen falsas, sino que, por el contrario, en cuanto referidas a Dios, son verdaderas”.²³ Ésto se entiende mejor aún, nos dice Spinoza, si recordamos que una imaginación es una idea que revela más bien la constitución presente del cuerpo humano que la naturaleza del cuerpo exterior, y no, ciertamente, de un modo distinto, sino confuso: de donde proviene el que se diga que el alma yerra. Seguidamente vuelve a referirse sobre el conocido ejemplo de cuando contemplamos el Sol.²⁴

²¹ Esta idea también aparece en la *Ética*, donde Spinoza se pregunta: “¿quién puede saber que entiende una cosa, a no ser que la entienda previamente? Esto es: ¿quién puede saber que tiene certeza acerca de una cosa, si previamente no la tiene? Y, en fin: ¿qué puede haber más claro y cierto, como norma de verdad, que la idea verdadera? Ciertamente, la verdad es norma de sí misma y de lo falso (*veritas sui sit norma*), al modo como la luz se revela a sí misma y revela las tinieblas” (E II, 43, esc. Trad. cast.: 168).

²² E IV, 1. Trad. cast.: 290.

²³ E IV, 1, dem. Trad. cast.: *ibidem*.

²⁴ “Por ejemplo, cuando contemplamos el Sol, imaginamos que dista de nosotros aproximadamente doscientos pies, en lo que nos equivocamos mientras ignoramos su verdadera distancia; ahora bien, conocida esa distancia, desaparece el error, ciertamente, pero no aquella imaginación, es decir, la idea del Sol que explícita su naturaleza sólo en la medida en que el cuerpo es afectado por él, y de esta suerte, aunque conozcamos su verdadera distancia, no por ello dejaremos de imaginar que

Para finalizar, nos gustaría retomar un último punto sobre estas cartas, particularmente la crítica de Steno acerca de que la filosofía de Spinoza deja a quienes no son idóneos para ella en un estado de vida tal, que es como si fuesen autómatas sin alma, nacidos exclusivamente para el cuerpo. De esta manera, Steno acusa que la filosofía spinoziana excluye a la mayoría de los seres, que es sólo para un público de eruditos, y no, para los iletrados, los idiotas, o las mismas mujeres. Nos resulta interesante este cuestionamiento, pues abre el interrogante y pone de manifiesto una problemática clásica de la filosofía, como es el acceso al conocimiento y a la comprensión verdadera de las cosas. A la vez, remite a la cuestión de la imaginación y de la vida afectiva, y acerca de lo que es necesario para lograr que la actividad filosófica prospere.

Spinoza dirá que hace falta un método, hace falta separar las ideas, y, más precisamente, es necesario potenciar y nutrir la imaginación, pero también purificarla, para así generar afectos mayormente alegres, que son los que propician las acciones del entendimiento. A propósito de ésto podría analizarse qué función cumple el *Tratado teológico-político*, aunque ello exceda ampliamente la pretensión de este escrito. Tal como supiera sostener André Tosel en su clásico debate con Henri Laux,²⁵ el TTP implicaría una reforma del imaginario religioso, una introducción a la filosofía, en suma, una filosofía de la religión que es una des-religión. Henri Laux le respondería que la filosofía de la religión de Spinoza no es una des-religión sino más bien una suerte de filosofía en progreso, y que el TTP es, también, una muestra del poder específico de la religión revelada en el análisis de sus condiciones de interpretación.²⁶ Existe una anécdota interesante y muy oportuna sobre esta problemática, pre-

está cerca de nosotros” (E IV, 1, esc. Trad. cast.: *ibidem*).

²⁵ Cf. Tosel, A., “Que faire avec le *Traité Théologico-politique* ? Réforme de l'imaginaire religieux et/ou introduction à la philosophie ?” en *Studia Spinozana* 11, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1995, pp. 165-188.

²⁶ Cf. Laux, H., “Religion et philosophie dans le *Traité Théologico-politique*. Débat avec André Tosel” en *Studia Spinozana*, 11, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1995, pp. 189-199.

sente en la biografía de Spinoza que en 1705 escribe Colerius, un predicador alemán de la comunidad luterana de La Haya que entrevista a personas que lo conocieron en vida, como es la señora Van der Spycq, la casera de Spinoza. Allí puede leerse:

[Spinoza] tenía una alta estima de mi predecesor, el Doctor Cordes [...]. Incluso alguna vez fue a escucharle [...], al tiempo que aconsejaba a sus hospederos y a los demás de la casa que no perdiesen ninguno de sus sermones. Preguntándole en cierta ocasión su hospedera si, a su juicio, podría ella salvarse en su religión, le contestó: «su religión es buena; no se preocupe de buscar otra para salvarse, con tal que usted la aplique a una vida tranquila y devota».²⁷

Probablemente sea difícil determinar la exactitud o veracidad de este testimonio, así como la intención de Spinoza en esas palabras. Pero tal vez podría pensarse que Spinoza habló con veracidad, pero con cierta equivocidad, al decirle que puede salvarse con su religión. Pues, sin duda, no podía referirse a la salvación que es la beatitud de la filosofía o al amor intelectual de Dios que nace del tercer género de conocimiento y no de la obediencia a una religión. Sin embargo, las palabras de Spinoza a Van der Spycq sí pueden ser una muestra de que, a fin de cuentas, de lo que se trata es de vivir una vida justa, de buscar la composición y la potenciación de los afectos, y de procurar que muchos otros y otras, al igual que una, también puedan adquirir tal naturaleza.

Bibliografía

- Colerius, J., "Biografía de Spinoza" en Domínguez, A. (comp.), *Biografías de Spinoza*, Madrid, Alianza, 1995, pp. 97-142.
- Klever, W., "Steno's Statements on Spinoza and Spinozism" en *Studia Spinozana* 6, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1990, pp. 303-316.
- Laux, H., "Religion et philosophie dans le *Traité Théologico-politique*. Débat avec André Tosel" en *Studia Spinozana* 11, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1995, pp. 189-199.
- Scherz, G., "Biography of Nicolaus Steno" en Kardel, T. y Maquet, P. (eds.), *Nicolaus Steno. Biography and Original Papers of a 17th Century Scientist*, Berlin, Springer-Verlag, 2013, pp. 7-338.
- Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. V. Peña, Madrid, Alianza, 2009.
- , *Ética demostrada según el orden geométrico*, Anexo 1, trad. P. Lomba, Madrid, Trotta, 2020, pp. 429-432.
- , *Epistolario*, trad. O. Cohan, Buenos Aires, Colihue, 2007.
- , *Tratado de la reforma del entendimiento*, trad. A. Domínguez, Madrid, Alianza, 2014.

²⁷ Colerius, J., "Biografía de Spinoza" en Domínguez, A. (comp.), *Biografías de Spinoza*, Madrid, Alianza, 1995, p. 113.

Steno, N., "Denuncia de Niels Stensen de la filosofía de Spinoza al Santo Oficio" en Scherz, G. (ed.), *Nicolai Stenonis epistolae et epistolae ad eum datae*, Vol. I, Copenhagen, Nordisk Forlag, 1952.

Tosel, A., "Que faire avec le *Traité Théologico-politique* ? Réforme de l'imaginaire religieux et/ou introduction à la philosophie ?" en *Studia Spinozana 11*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1995, pp. 165-188.

Discusiones



Discusión tras la mesa N° 1 integrada por Pachilla, Rocchi y Dreher Heuser

Pablo Zunino: En relación con lo que dijo Pablo Pachilla, que presentó tres hipótesis con relación al cine documental argentino, quería preguntar si podía retomar la distinción entre documental y ficción; si esto es algo absoluto, o se mezclan. Y en relación con la recepción de las masas en el cine, ¿cómo se recibe por parte de una masa que tiene poco acceso al cine desde un punto de vista financiero, pero también cultural? Argentina sería inclusive uno de los países de América Latina que tiene mejor tradición; al menos Buenos Aires es una ciudad donde hay muchas muestras de cine, tanto de historia del cine como de lo que se produce actualmente. Y la última parte sería en relación con las series: cómo ves la relación entre documental y ficción en las series, que es la forma en la que las masas están recibiendo lo audiovisual.

Pablo Pachilla: Gracias por las preguntas. Con respecto a la primera, no es algo de lo que haya hablado, pero diría que hay dos tipos de relación en la actualidad –con esto retomo un texto de Emilio Bernini que se llama “La indeterminación”–, que son, una, la de la hibridación, esto es, donde el espectador reconoce los distintos géneros, no sólo entre documental y ficción, sino entre distintos géneros dentro de la ficción también, y todo el juego pasa por ese reconocimiento. Eso se distingue de lo que él llama cine de “lo indeterminado”, donde hay un régimen epistémico en el cual

no se puede diferenciar, no se puede distinguir del todo si se trata de ficción o si se trata de documental. Hay todo un corpus que se aplica muy bien a esta idea de “lo indeterminado”. Con respecto a la segunda pregunta, es lo que se puede señalar en relación con lo que dice Raymundo Gleyzer y retoma Silvia Schwarzböck: “las masas no van al cine”. Hubo una mutación muy grande entre los comienzos del cine y el siglo XXI, con la existencia de la televisión. Y con respecto a la tercera pregunta referida a las series, no entendí si te referías a las series o las películas llamadas “basadas en hechos reales”.

PZ: Sí, tiene que ver con la pregunta sobre cómo las masas están recibiendo la producción de cine o de otros medios de comunicación. Actualmente, la referencia principal es el streaming. Pienso en las series sobre Nisman o sobre Maradona, ¿se puede separar en ellas esa mezcla de documental y ficción?

PP: Yo creo que sí se puede separar. Creo que hay otros casos donde suceden estas dos cosas que son, o la hibridación o la indeterminación, pero hay otros casos en los que sí. En el documental sobre Nisman, unx puede evaluar un montón de aspectos de fidelidad o no, o de valor estético, pero se presenta claramente como un documental, mientras que la serie sobre Maradona se presenta como una ficción, aunque sea “basada en hechos reales”.

Ester Maria Dreher Heuser: Los afectos importan más ahora para los documentales en general. ¿Tiene alguna comparación con los anteriores que eran acerca de los desaparecidos? Y en relación con el familiarismo, ¿por qué no está el elemento desdeñado por Deleuze?

PP: Gracias por las preguntas. Con respecto a la primera, es específico de cada país, pero en el caso de Argentina, si unx ve películas de los '80, las películas sobre la dictadura son muy distintas de las

películas que se empezaron a hacer a partir de los 2000. Pienso en *La república perdida* (Miguel Pérez, 1983), ese tipo de narraciones “monumentales”, si se quiere, o incluso algunas ficciones.

Julián Ferreyra: *Un lugar en el mundo* (Adolfo Aristarain, 1992).

PP: Sí, *Un lugar en el mundo*, de Aristarain, hay muchas. Pero bueno, después está el doble giro, subjetivo y afectivo. Se pasa de un tipo de narración con pretensión de objetividad a un tipo de narración que problematiza la propia mirada y que expone en primer lugar la afectividad, que pasa a ocupar un rol central donde antes entraba más la cuestión de la narrativa histórica. Hay un teórico del cine documental, Bill Nichols, que hace una categorización de distintos tipos de cine documental. Una modalidad de la que habla es la expositiva. Bien, las películas previas al período del cual hablo suelen tener una modalidad expositiva. Si bien hay otros casos. *Juan, como si nada hubiera sucedido* (Carlos Echeverría, 1987), por ejemplo —una película muy interesante—, es una película que no pertenece a la modalidad expositiva, pero tampoco va por este lado de la primera persona y la subjetividad.

En relación con la segunda pregunta, esa es una discusión que estaría bueno tener hablando de las películas. No mencioné algunas porque no me gusta hablar mal de películas, pero hay algunas donde los nombres de la Historia, por decirlo así, funcionan como anécdotas que aportan al propio árbol familiar. Y en ese sentido la Historia está, porque es imposible que no esté, pero está siempre subordinada a una especie de construcción que, en algún punto, podríamos llamar “narcisista”. Y también hay algunas películas donde no se le hacen preguntas tanto a la Historia como al familiar: ¿Por qué mi padre, mi madre, lo que sea, hizo esto que implicaba ante todo abandonarme a mí, como persona, como infante? En este sentido, uno podría pensar en preguntas que serían más interesantes para los espectadores, preguntas que refieran más a discusiones estratégicas, éticas, políticas, colectivas, más allá de

lo personal. Pero, de todos modos, creo que estas son la minoría, cuantitativamente hablando. Creo que es prioritario el tipo de preguntar histórico-político en estas películas. De tal modo que el metraje encontrado, y todo ese tipo de archivos, cuadernos, fotos, todos los elementos familiares, íntimos, privados, funcionan siempre como indicios de algo que excede la dimensión de lo íntimo.

Gonzalo Santaya: [Pregunta para Juan Rocchi] ¿Querés contar un poco más de lo que estuviste pensando sobre las “caricaturas” que se generarían en la concepción de Deleuze y Guattari según el Che, y viceversa? Y sobre todo esta cuestión tan interesante que estuviste construyendo sobre la redefinición del Estado, la redefinición del socialismo, si son lo mismo, y si tenés alguna cosa en agenda para decir sobre el tema. Sobre todo teniendo en cuenta que vos trabajaste con *Mil mesetas*. Pensaba también en el pasaje cruzado que tenemos con *El anti-Edipo*, la famosa alternativa de los Estados frente al capitalismo: cerrarse al mercado mundial y cancelar la axiomática, lo que deviene en un Estado fascista, o esta cosa misteriosa consistente en acelerar todos los flujos, con lo cual dejaría de tratarse de un Estado. Si precisamente se define como regulación y captura, dejar correr todo sería destruir el Estado. ¿Son esas dos alternativas únicamente, o hay una tercera vía? ¿Cómo la ves vos?

A Ester, por otro lado: muy bueno el trabajo, no conocía la tesis de Elvira López. Escuchándote pensaba en que el feminismo de 1901 a los oídos contemporáneos es prácticamente un machismo: esta idea de la mujer realizándose en el hogar; uno piensa que eso habla más de la sociedad en la que la tesis fue producida. Vos mencionaste que la primera versión de su tesis fue rechazada, y que tuvo que ser reelaborada. Me preguntaba si investigando sobre esta figura, encontraste algo de qué pasó en esa camarilla, qué fue lo que tuvo que reelaborar, si tenía que ver con realzar el rol de la mujer como dirigida hacia el hogar, o qué sensación te dio leyendo. ¿Fue algo que reelaboró por un affaire académico o si era exactamente lo que quería decir?

JF: ¿Podría montar mi pregunta a la tuya? Porque tus dos preguntas se acercan bastante a lo que yo quería preguntar. En primer lugar, lo de Juan me pareció bastante tensionante de a momentos, bastante aporético el argumento. En el sentido de que es interesante pensar las relaciones sociales no orgánicas; este socialismo distinto me resultó enigmático. Pero la sensación es que, ante las tensiones, tu resolución era: “quizás el Estado va con su burocracia y trae sus problemas, que incluyen a la organización.” Si por ese lado no funciona, ¿cuál sería nuestra propuesta política? Esta organización sin organización, o relaciones sociales no organizadas. Me preguntaba eso.

Con Ester me preguntaba un poco lo mismo, en la medida en que Elvira se basa en el hogar, potenciar eso a través de la formación y el tema de las simpatías por las cuales se forma una relación social no-política, a través de la cual finalmente viviríamos mejor sin ninguna mediación o limitación de las fuerzas existentes que se oponen a eso.

Todo esto lo empecé a pensar cuando hablaba Pablo, porque también, me parece que en lo de Pablo aparecía más claramente este problema, en una línea muy Schwarzböck donde después de la dictadura aparece esta imposibilidad de pensar un pueblo –no sé si es lo que pensás o lo que esta corriente de cineastas piensa. Como dijiste, hay una dimensión colectiva que tiene que ver con lo histórico, no hay familiarismo, pero nuevamente, ¿dónde está lo político en esa historia donde no hay pueblo?

Juan Rocchi: Muchas gracias por las preguntas. Sobre la cuestión de las caricaturas, del lado del Che Guevara es muy claro. Si el objetivo no es la creación de un Estado socialista, de hecho si la consigna no es que el mundo esté lleno de Estados socialistas, se trata de una caricatura de la revolución. Y al no plantear eso Deleuze y Guattari como una dimensión importante de la perspectiva revolucionaria de las minorías, ahí habría una crítica bastante obvia. Por el otro lado, cuando pienso que

la revolución en el Che sería una caricatura de la revolución para Deleuze y Guattari, es en la medida en que está haciendo una revolución que tiene como resultado un Estado de la misma naturaleza que cualquier otro Estado. Sería cambiar todo para que nada cambie.

En ese punto sí hay una cuestión aporética en la discusión, pero que también viene acompañada por el problema de que, en este momento histórico, la revolución misma parece una caricatura. Que quizás ya no sea una salida. Pero al mismo tiempo, Deleuze y Guattari están planteando que las minorías tienen un problema que es la revolución, y tienen una perspectiva revolucionaria. Por lo cual no están ridiculizando tampoco esa dimensión, sino que lo ponen como un problema. De todas formas, tampoco sé si yo tengo una respuesta de cuál es la propuesta política que hay ahí. Fui leyendo, pensando en estos problemas. Creo que hoy en día pensar políticamente implica pensar el problema de la organización, quizás en la vía en la que lo está haciendo Damián Selci. Con sus matices, ¿no?

JF: ¿Pero vos pensás que pasa por un movimiento organizado, digamos?

JR: Sí, totalmente. Incluso para las minorías, sin organización no hay forma de generar las condiciones de un cambio. Lo que decía al final del trabajo sobre una máquina de guerra con el potencial suficiente para enfrentarse a la máquina de guerra del capital; eso no existe sin la organización. No existe porque se vuelve lo más fácilmente capturable.

JF: O sea que no estarías de acuerdo con la cuestión de las relaciones sociales no orgánicas.

JR: Es que pensaba las relaciones sociales no orgánicas en el sentido de que no seguían el desarrollo orgánico del Estado tal como venía, no sé si se entendió bien. Las relaciones sociales de un Estado

socialista no serían orgánicas en tanto no siguen un proceso de desarrollo continuo. Pero sí me parece interesante la cuestión que está en Deleuze y Guattari de redefinir el socialismo. ¿Qué es redefinir el socialismo si no es redefinir una forma de organización? Digamos, si la crítica es al socialismo realmente existente, redefinir el socialismo es redefinir una estrategia, que implica una organización. Me parece que no hay que dejarlo de lado ni permitir que sea una caricatura.

EMDH: Yo investigué las revistas que Anabella [Schoenle] nos envió, acerca del pasado de Argentina, y tenía tres textos sobre el padre de Elvira López –donde se destaca la *Revista Vuelta 3 Sudamericana*, de octubre de 1986. Cándido López había estudiado pintura en su juventud, luchó en la Guerra del Paraguay y perdió una mano, se dio de baja y formó parte de los inválidos, se tornó el principal pintor de la guerra. Sobre su hija, Elvira López, se encuentran pocas cosas. En 2003 hubo un Dossier sobre el feminismo en Argentina, en el que varias de las autoras escribieron sobre su pensamiento y afirmaron que hay pocas cosas registradas sobre su vida. Yo investigué la defensa de su tesis y no encontré nada más escrito sobre la defensa, solamente lo que Verónica Gago sugirió en la presentación de la publicación de la tesis en formato de libro, en 2009. Su argumentación es prudente, ciertamente, como afirmé; ella consideró para quien hablaría, pero mi impresión es que fue una exposición sobre lo que pensaba, sí. Lo que me espanta es la anticipación de Virginia Woolf, de *Un cuarto propio*, cuando afirma la prioridad de la mujer de tener una profesión y autonomía económica, antes de tener el derecho al voto. En un momento de su tesis, Elvira cuestiona el derecho de poder votar en lugar de tener autonomía profesional y económica, y dice: las mujeres tienen la tendencia a pensar como sus maridos, entonces, ¿por qué ellas tenían que votar si votarán los mismos candidatos que sus maridos?

Otra cosa impresionante es que ella hace una historia de las mujeres en el mundo, ¡sin Google! Es una parte enorme de la tesis.

También hace un estudio sobre la condición de la mujer en finales del siglo XIX, en muchos países de la Europa, en la Australia, China, Estados Unidos y algunos países de la América Latina. Presenta datos del periodo, por ejemplo, de cuántas profesionales mujeres ejercían medicina en cada país. Para nosotros eso sería muy fácil, pero no en aquella época. Entonces, tiene la dedicación de describir con información actualizada, no es una tesis genérica. Hay un capítulo sobre los congresos feministas que habían ocurrido en varios países, como Inglaterra, Francia, Alemania y Estados Unidos. Después ella y la hermana toman la posta y promueven congresos en Argentina y reúnen muchas mujeres de América Latina.

Para finalizar: ella hace un elogio a las leyes de Argentina. Por ejemplo, el derecho a que las mujeres estudiaran en la Universidad de Buenos Aires. Nada lo prohibía. Hay una parte en que ella habla sobre el divorcio, defiende el divorcio. Me parece que fue muy valiente y prudente para hacerlo. Yo busqué la ley: tenía el derecho de divorcio, pero no perdía el vínculo, la mujer casada era “incapaz parcial de derechos”, el hombre y la mujer divorciados mantenían el vínculo, no podían casarse otra vez. El problema principal era moral, no legal, porque una mujer divorciada no tenía su imagen buena en la sociedad, aunque la ley previera el divorcio. Ella sostiene que la mujer es víctima de sí misma, y por eso tenía que estudiar, estudiar y luchar para que la sociedad garantice su lugar en otras profesiones, por ejemplo, la medicina, abogacía y enseñanza superior. Dice que los hombres prohíben a las mujeres, sobre todo las profesiones en las cuales ellos tienen beneficios, porque ningún hombre reclama por que una mujer sea agricultora, telefonista, profesional del correo; en las otras profesiones sí. Ella tuvo coraje para escribir y defender eso, y no lo retiró, sabiendo quiénes eran sus evaluadores.

Me parece que –es mi intuición–, la reprobación de la primera sesión de defensa fue causada por un choque de sus ideas. No sé si ella desarrolló o no, en la introducción, como yo presenté, el apego al vulgo y la idea deformada del feminismo, pero tiene mucho

valor también para las mujeres del siglo XXI. Sí, hoy se puede decir que hay machismo en la tesis, por la defensa del hogar, pero ella no insiste en que la mujer tenga que aprender economía doméstica para mantenerse restringida a la vida privada, no es eso. Ella defiende que se debe aprender economía también para contribuir fuera del hogar, en la economía del país. ¡Me torné admiradora de Elvira López!

PP: Gracias por la pregunta, Juli. Yo coincido con el diagnóstico de *Los espantos*. Me parece que filmar en la posdictadura como antes sería algo ingenuo, como una caricatura –para retomar un término que se usó antes. Ahí me parece que en algunos casos hay un problema en la identificación total con los padres. Me parece más familiarista eso que heredar ese legado terrible, que en definitiva es lo único que se puede hacer. Y con respecto a la otra parte de tu pregunta que era ¿dónde está la política?, bueno, sí está la política; al contrario, me parecería despolitizante filmar en esta época un pueblo sustancial que tiene que despertar, pero esa no es la única manera de filmar políticamente. Doy un ejemplo que es el de Nicolás Prividera. En *M* (Nicolás Prividera, 2007), por ejemplo, se la pasa recorriendo dependencias públicas preguntando por su madre, y hay un vacío institucional tremendo donde se va topando con la burocracia local, y no sólo por cuestiones de falta de presupuesto, sino también por falta de voluntad política de hablar. Desde represores que se llevan sus secretos a la tumba, hasta archivos militares cerrados, etc. Y en la última, *Adiós a la memoria* (Nicolás Prividera, 2020), que también la recomiendo mucho, hay una cantidad de reflexiones que son una interpelación a la sociedad. La película está filmada durante el macrismo, y el hilo conductor es la pérdida de la memoria de su padre. Hay un plano en el cual está hablando de esta pérdida, y vemos a su padre leyendo *La Nación*, con una nota que lleva por título “Un país prisionero del pasado”. Ahí unx podría preguntarse hasta qué punto no sobreinterpreta la enfermedad de su padre en términos políticos, pero es el recurso

de la película. Lo que me parece importante es que no le interesa el recuerdo personal, sino la memoria en su dimensión colectiva. Menciono esto como ejemplo de cómo la política permea los modos de hacer cine documental. Pasa mucho más por la problematización que por algún tipo de exaltación o de toma de conciencia, al menos en una época como esta.

Discusión tras la mesa N° 2 integrada por Solé, Sabater, Pascua y Scarfia

María Jimena Solé: ¿Puedo hacer una pregunta inmediatamente para Lucas? El tema de la propiedad ligada a esta cuestión del dogmatismo y del carácter despótico de los propietarios que tienen y quieren más, y eso implica que, necesariamente, entonces, va a haber una gran cantidad de gente que no tenga las mismas condiciones de acceso a la propiedad que ellos; eso, para Echeverría... Porque para Fichte eso lo tiene que regular el Estado. O sea, el Estado es el que tiene que poseer todo. La tierra es de dios –como dice Mariano [Gaudio] todo el tiempo–, la tierra no es de nadie –dice Mariano que dice Fichte, no sé...

Lucas Damián Scarfia: En otros textos, que no son los *Discursos*.

MJS: Sí, que no son los *Discursos*. Por eso cito a Mariano y no los *Discursos* [risas]. La tierra no es de nadie, o es de dios, el Estado concede a las diferentes personas la explotación o un pedazo para que la trabaje, la explote, haga lo que sea necesario para el desarrollo económico de la sociedad. Ahora, en Echeverría lo que no me quedó del todo claro es: esa sociedad igualitaria sin pobreza, ¿es la abolición de la propiedad o el acceso igualitario a la propiedad, y si esas dos cosas en realidad no son lo mismo? ¿O no cambia la noción de propiedad si es que el hecho de ser propietario condiciona el carácter del propietario en la dirección del despotismo y

el dogmatismo? Porque bueno, lo que está diciendo es que todos accedamos por igual a la propiedad, parece que lo que está diciendo es “seamos todos dogmáticos por igual”.

LDS: Yo lo que creo es, teniendo en cuenta este texto que, de hecho, cuando Echeverría se lo manda al editor de *El Conservador* [risas], le dice “te mando una parte de lo que tengo que, de tardar más tiempo, la coyuntura se perdería”, de hecho son cuatro meses después de la Revolución, entonces no sabemos qué más podría haber dicho Echeverría. Yo no creo que esté abogando, por lo que leo, por la desaparición de la propiedad, al menos como la entendemos, como propiedad privada. Y lo que dice, me parece que es interesante quizá para salvaguardar la posibilidad de que todos podamos acceder a la propiedad y no nos convirtamos todos en dogmáticos, que es una cita que yo creo que leí –porque taché otras–, que hubo algunos que se creyeron más que... y se sobrepusieron a los demás y se arrogaron para sí más de lo que en verdad, no dice les corresponde, pero...

Natalia Sabater: Necesitaban...

LDS: Sí, y en definitiva yo creo que lo que está actuando ahí de fondo en el pensamiento de Echeverría, porque aparece varias veces en el texto, es que no trabajan. Y me parece que eso es algo que aparece en diversos pasajes, mismo de los que leí, que es que cuando él habla de la sociedad, de la nación, de la democracia, está hablando de un trabajo conjunto efectivamente, no es un atomismo de individuos propietarios. Lo que pasa es que hay gente que no trabaja y tiene propiedades. Y de ahí es que se da la desvirtuación de la propiedad misma. Pero no sólo no está en contra de la propiedad, sino que en un pasaje que sí no leí, dice que la propiedad es una de las manifestaciones propiamente de la moral en el mundo. La dejé afuera porque también dice “la familia” y “el Estado” ... Porque después aparece un pensamiento en torno a la relación entre moral y política, y el Estado

en definitiva también aparece, pero creo que la intención mayor de él es presentar la posibilidad que un principio moral regulador de la vida y el trabajo humano, en el cual de lo que se trata, básicamente, es de que todos trabajemos y que nadie tenga más posibilidades de acceder a la propiedad que otro, bueno, en efecto sea aquello que conduce la existencia individual y social principalmente.

MJS: Está bien, está bien.

LDS: Gracias Jime por la pregunta atinada.

MJS: Está bueno. O sea, la diferencia sería entre un propietario que no trabaja sobre la tierra... eso es lo que genera el carácter dogmático o despótico.

LDS: "La casta".

MJS: Y el acceso igualitario a la propiedad haría que todos trabajemos.

LDS: Y, en efecto, yo creo que es algo que Fichte en otros textos también defiende.

MJS: Sí, sí.

LDS: O sea que ahí habría un punto en común y para trabajar. Quizá este texto fichteano que leímos no sea el más amable para esa idea.

MJS: No es que no sea amable, sino que apunta a otro objetivo.

LDS: Yo dije que se lo dedica a un *establishment*.

MJS: Y es un tratado sobre la educación y la reconstrucción de un pueblo. Es otra cosa.

Sandra Palermo: La pregunta es para Lucas. Por un lado me conecto, me enlazo con lo que decía Jime. El texto que leí recientemente, porque me lo señaló Lucas en realidad, me parece que es absolutamente ajeno, al menos en ese texto, al pensamiento de Echeverría, la idea de abolir la propiedad privada. Todo lo contrario. Es más, hay toda una cuestión que es lo que dijiste al final, una suerte de deducción entre comillas, digamos muy casera, de la propiedad privada respecto de la ley moral: propiedad, patria y cuál era la otra...

LDS: Familia.

SP: Familia, propiedad y patria. Yo no me acordaba de este pasaje, pero en esto que dijiste de esta participación recíproca de los goces de la propiedad, habría que ver qué se entiende por esa participación recíproca de los goces de la propiedad. Pero bueno, esa era la primera, para conectarme con lo que habían dicho. Y la otra cuestión era la de la relación entre moral y política, que vos hablaste al principio y creo que está como detrás de tu trabajo. Me parece que vos ves una diferencia entre Fichte y Echeverría, porque me parece que pondrías del lado de Echeverría una acentuación del costado moral, digamos, respecto del Fichte por lo menos de los *Discursos*. Y también en Echeverría, me parece, al final de ese texto aparece una especie de exaltación del Estado que me parece que de alguna manera, al menos como vos lo estabas planteando, le quita fuerza a tu idea de que en Echeverría hay una acentuación de la moral respecto de la política.

LDS: Gracias Sandra por la pregunta. Rápidamente, de vuelta con respecto a lo primero, no hay una explicación y evidentemente no es el *Manifiesto comunista*. Ni tampoco tiene que serlo, ni es que yo quiera que sea el *Manifiesto comunista*. Sino no hubiera tenido tema para hablar hoy, de hecho. Pero es cierto, habría que pensar cómo es que eso funciona. Pero en todo caso sí me parece interesante que él

remarque, y esto quizá se ata con la segunda cuestión, o sea, él se ocupa en diferentes pasajes y con profundidad, de recalcar que se trata de un principio moral aquel que tiene que regir, en definitiva, la vida democrática. La vida social, y en particular en un sistema democrático. Ahora bien, cuando aparece el Estado, eso es algo que yo dejé fuera por tiempo, básicamente, pero cuando aparece el Estado, como decías vos, aparece... o creo que él intenta hacer una suerte de deducción del Estado, de la propiedad y de la familia, a partir del principio regulador que es la moral misma. En ese sentido yo sigo intuendo que hay una mayor radicalidad o un mayor peso de la moralidad sobre la política. Y de hecho esos pasajes, para quienes no leyeron el texto, aparecen... no se sabe bien de dónde salió eso, aparece medio tirado de los pelos el rol del Estado. Sin embargo, sí me parece que resulta interesante, sobre todo para pensar con relación al texto de Fichte, que no le puntualiza, por ejemplo, distribución de la riqueza, pero sí le puntualiza la educación como materia para llevar adelante en la vida social. Entonces no sé... Además, hay otros textos en los que habría que ahondar un poco, *El dogma socialista*, principalmente, o el *Manual de enseñanza* también. Pero parece ser una institución más en el seno de la vida democrática, y no la institución que va a regir el desarrollo de la vida democrática social, y en particular la economía de la vida democrática social, sin que, por supuesto, con esto yo esté diciendo que se tiene que regir por la mano invisible. De lo que se trata es de ser morales, creo yo por lo que está planteando Echeverría. Y ser morales significa trabajar en pos de tu beneficio y en pos del beneficio del que tenés al lado.

SP: [Inaudible]

LDS: Si vos sos parte de la propiedad casta, y bueno, la revolución te tiene que llevar a la plaza pública y juzgarte. Y si tienen que rodar cabezas, rodarán cabezas [risas].

MJS: Se sigue lógicamente.

LDS: Pero en pos del bien de todos. En pos del bien social. En pos del bien de la democracia. De todas maneras, habría que ver ahí si permanece el Estado como tal. Porque si en efecto es el principio moral el que va a regular la vida social... Obviamente no creo que desde Echeverría se pudiese justificar, ni pretendo hacerlo, una persecución stalinista de reformistas o "traidores a la causa".

Lucía Gerzsenzon: Un placer escucharles a todes. Bueno, mi pregunta es para Nati. Me interesó mucho este tema de Korn y la cuestión que mencionaste respecto de que la metafísica de Spinoza, según él, sería inadmisible. La primera pregunta, lógicamente que me surge, es ¿por qué? O sea, si él dice algo al respecto. Y después, en relación con los otros autores, creo que Astrada, Dujovne, no me acuerdo cuál más, esto que planteaste que toman la parte más ética, política de Spinoza, y la parte que llamarías más metafísica, ontológica, lo que fuera, no tanto o algo así. La pregunta va por el lado de... Porque justo llegué a escuchar el final de la exposición de Jime, y me parece que había, en lo que ella estaba diciendo, una cuestión muy fuerte en la conexión entre la parte ontológica y la parte ética, en el sentido de la libertad. O sea, como uno generando esos conceptos, o haciendo las demostraciones de Spinoza, es que está en ese lugar de la ética. Entonces, bueno, no sé si se entiende la pregunta. Va por ese lado, ¿en qué sentido para ellos sería posible tomar esa parte, pero no la parte ontológica o si es que dicen algo al respecto? Bueno, eso.

NS: Si, totalmente. En ese sentido, la lectura de los argentinos sobre Spinoza no es una lectura muy spinozista o fiel al spinozismo. Porque para Spinoza es imposible dissociar ontología o metafísica y ética. Es imposible dissociar eso. La frase de Korn que sostiene que "en el marco de una metafísica inaceptable, los desarrollos éticos spinozianos son superlativos" no tendría sentido para Spinoza porque una cosa va junto con la otra. Por eso digo que no me parece una lectura muy fiel. Y yo creo que esto es porque hay

una urgencia (algo que yo le iba a preguntar a Jime y lo dejo acá planteado) por pensar ciertas cosas que tienen que ver con la propia realidad y por dar respuesta a ciertos interrogantes urgentes. Creo que es loco porque pareciera que ahora hay una iniciativa de tratar de recuperar el pensamiento nacional, el pensamiento argentino, como si estuviéramos tratando de preguntarnos por esos orígenes –y eso es algo que se presenta como “novedoso”, “fresco” o “distinto”– y, sin embargo, eso es lo que estos autores trataron de hacer desde el comienzo. Eso es lo que ellos querían. En verdad, lo que pasó fue que hubo una alienación muy fuerte de ese primer impulso de filosofar en función de unx, de nosotrxs, del contexto. Hubo una alienación y un olvido tan grande que ahora nos parece “vanguardista” decir “vamos a leer a Echeverría o vamos a leer a Korn”, cuando en realidad nunca debería haber pasado que se negara o se olvidara su filosofía. En ese sentido, el propósito de Alberdi de hacer una filosofía “mía”, propia, nuestra, y tomar de lo “otro” lo que nos sirve para pensar respecto de lo nuestro, creo que lo aplican muy bien estos filósofos argentinos de comienzos del siglo XX. Porque es como si estuvieran apurados por hacerlo. No les interesa detenerse en la parte metafísica porque quieren ir a la “consecuencia”, quieren ir a lo que les sirve para pensar una libertad actualizable y efectiva. Y creo que, en un sentido, la metafísica spinoziana suena para ellos (que están muy atravesados por las lecturas del idealismo alemán) a un sistema quietista, dogmático, perimido. Por eso es que el ámbito de lo metafísico no les interesa, no les resulta un espacio atractivo para ir a detenerse, pero ven muy bien –y, me permito decir, mejor que otrxs contemporáneos que conocen el pensamiento de Spinoza al dedillo– las consecuencias éticas que esa propuesta filosófica entraña. Entonces para mí esa es la razón por la cual la ontología spinoziana no les gusta. Sin embargo, me parece que hacen bien lo que Alberdi quería que se hiciera: ir a buscar lo que nos sirve para pensar nosotrxs, hoy, aquí y ahora, nuestra libertad y nuestra realidad.

MJS: Sí, totalmente. Es una lectura receptiva y no una lectura académica. Vos en un momento dijiste “bueno, no son fieles spinozistas”. Y, como acabas de decir, no les interesa serlo. Creo que en esa época la idea de “serle fiel” a un texto no estaba tan vigente, no sé si existía o era algo que se tenía como objetivo. Y, en ese sentido, la actividad filosófica de ellos, que eran académicos, es muy diferente a como se ejerce hoy. Hago un breve comentario que se conecta con esto.

Escuchándote, y en este catálogo de pensadores que enfatizan la parte práctica de Spinoza, vos diste unas citas muy buenas y me preguntaba si no hay algunas diferencias entre ellos. Porque algunos plantean que es una pregunta ética lo que lleva a Spinoza a la filosofía, entonces ahí habría como una cuestión de “medios y fines”, la idea de una metafísica *para* una ética. Y, en cambio, creo que Astrada es el que ve que el concepto de libertad está asentado en un concepto ontológico, de la realidad, y entonces ahí ya no hay “medios y fines” sino que es una misma propuesta en donde la metafísica es ética. Entonces en esa lectura no habría un rechazo de la metafísica como herencia de otras escuelas, sino que hay una lectura integral de Spinoza. Y viendo algo nuevo ahí. Me parece que eso es interesante.

NS: Sin dudas. A mí hoy me interesaba unificar las distintas lecturas en una perspectiva común...

MJS: Sí, claro, vos diste una lectura común...

NS: Pero sí, comparto que hay matices. Hay diferencias en cómo se introduce para cada pensador argentino esa dimensión práctica de Spinoza. Porque Korn, por ejemplo, ni siquiera se detiene tanto a hacer un análisis de la filosofía spinoziana misma, sino que dice “Spinoza dijo muy bien esto que yo voy a plantear”. Tiene la decencia de decir “lo que yo digo tiene afinidad con lo que dijo Spinoza” entonces lo cita, aunque no le gusten muchas otras cosas que

Spinoza sostiene. A Korn le interesa pensar a la libertad y a la necesidad, imbricadas en una realidad. Y entonces dice “esto está en Spinoza, lo retomo”. En cambio, tanto Dujovne como Vassallo dicen “lo más valioso de este pensamiento es la ética porque incluso el mismo Spinoza le otorgó este valor o priorizó esta dimensión de su filosofía” y nos instan a buscar lo que, según ellos, el propio filósofo deseó que encontremos en su filosofía. Astrada tiene más esta intuición de pensar que la metafísica deviene ética y que el problema metafísico es ético y estas dos dimensiones son una. En ese sentido Astrada es brillante porque él no se dedicaba ni había publicado cosas sobre Spinoza. La persona que le editaba los libros, Samuel Glusberg, le dice que quiere publicar algo sobre Spinoza en su revista, que escriba algo. La respuesta de Astrada es algo así como “me fijo que te puedo armar” y sin conocerlo mucho, sin tampoco ser Spinoza su foco de interés, dijo algo que es increíble. Logró ver un núcleo del spinozismo que es fundamental.

Matías Soich: Hola a todxs, me encantó la mesa. Me parecieron muy interesantes todos los trabajos. Llegué a armar tres preguntas. Para Jime: vos hablabas en Alberdi de una filosofía que *produce y requiere libertad* a la vez. Y la pregunta que me surgía, que quizás es obvia, es si ves bases para hablar de una filosofía de la inmanencia en Alberdi, hasta qué punto podríamos pensar eso. Para Nati: fuiste respondiendo en parte mientras yo escribía. Pero pensaba preguntarte cómo leías vos esa distinción entre favorecer la dimensión metafísica de Spinoza o favorecer la dimensión ética, y por qué pensás que en estas latitudes se tendió a hacer la lectura de favorecer el aspecto práctico. Cuál es la situación existencial, política, geopolítica de esa lectura. Y por qué también pensás que todavía hoy hay académicos que siguen favoreciendo el quietismo o estatismo metafísico, el determinismo total. Y para Javier: me pareció muy interesante el trabajo. Confieso que no he leído ni a Fichte ni a Echeverría. La pregunta, desde la ignorancia, sería hasta qué punto se puede hablar de un cierto purismo o pretensión de

purismo lingüístico, porque en lo que exponías parecía estar la idea de “una nación, una lengua” y hoy por hoy, desde la lingüística, es fruto del consenso que no existe una lengua pura, que siempre hay una situación de bilingüismo, trilingüismo, de plurilingüismo. Aunque la lengua sea en teoría una, está atravesada por préstamos, por variedades internas, dialectos. Por lo que estalló un poco esa idea de la unicidad. En ese sentido, me parecía muy interesante esta idea de Echeverría (creo), que sostenía que la lengua originaria era más bien una proyección a futuro que la búsqueda de recuperar un pasado puro. Después hablaste de la emancipación como “apropiación de lo que surge de nuestra propia realidad”. Y –esto es un comentario– me parece muy interesante el desafío de cómo pensar esos conceptos en relación no con un purismo sino con la apropiación de la realidad tal como afecta nuestra existencia. La pregunta sería si tanto en Fichte como en Echeverría ves abierta esa ventana conceptual para que irrumpa la multiplicidad.

MJS: Bueno, hay una cita de Alberdi en la cual habla de inmanencia. Pone los conceptos “libertad”, “vida” e “inmanencia”, todos juntos, en la misma frase, para hablar sobre la tarea de la filosofía. Creo que en Alberdi no habría un concepto riguroso de inmanencia, pero sí está pensando en la cuestión de la identidad, de la identidad nacional. Y la filosofía es el instrumento, la herramienta, para la construcción de esa identidad nacional, que es una construcción que, justamente, se tiene que hacer desde la inmanencia. No puede venir ningún elemento externo ni exógeno, porque esa es la gran tragedia de la época: seguimos siendo dependientes de una nación extranjera, colonialista, imperialista, a pesar de haber declarado la independencia y haber hecho la Revolución de Mayo. Entonces la búsqueda de Alberdi es *en* la inmanencia, claramente. Y es una inmanencia que es ontológica –me parece– pero que no es *originaria* en el sentido de que haya un origen “puro”, un “pasado” en el cual se asiente y del cual después haya una “descendencia”, un “ADN” que perdura y esa es nuestra identidad. Y creo que esto

se conecta con lo que le preguntabas a Javier, porque en esto creo que lo piensa un poco parecido a Fichte. Entonces no tiene nada que ver con eso, sino que tiene que ver con algo que Alberdi identifica con *valores*, que son valores a construir, mediante una educación, mediante todo este proyecto que, para él, la filosofía está destinada a llevar adelante. En el *Fragmento preliminar*, hay una frase bastante elocuente que dice “el tiempo de la espada ya ha terminado, ahora viene el tiempo de las ideas. Es el momento de la filosofía. Y habrá nuevos grandes héroes, pero no van a salir de las filas de los ejércitos sino de las filas de la filosofía”. Entonces hay un reconocimiento de la filosofía como la gran impulsora de esta construcción –que es una reconstrucción– que tiene que clavar el ojo en sí misma y cortar los lazos de la dominación.

LDM: Una apostilla: también lo dice Echeverría en este texto.

NS: Es que para mí Echeverría y Alberdi, los dos, tienen una noción de libertad parecida a la de Spinoza. Y esa lectura atraviesa toda la recepción de Spinoza en Argentina. El concepto de inmanencia tiene que ver con eso. Quizás Alberdi no explicita este planteo inmanentista pero cuando surgen estos conceptos como el de libertad, se expresa: es la ley del propio ser, es desplegar la propia naturaleza, ejercitar el propio ser. Y esa noción de libertad sólo funciona, en un sentido, en un planteo inmanente en donde la libertad no es ir a buscar *algo*, ir a *conseguir*, sino que es ese despliegue ínsito inmanente.

Para mí, hay elementos para pensar un anticolonialismo en Spinoza. Era un pensador muy subalterno y lo fue en su momento. Entonces no tiene esos “privilegios” europeos y occidentales que tienen otros autores y eso lo lleva a pensar de otra manera. Él no es ese “superhombre”, para él la libertad no es absoluta, no puede hacer “lo que quiera”. Hay una limitación fuerte en su propio itinerario, en su propia biografía. Y se relaciona con gente que comparte ese destino, no tanto con los “poderosos” o con las “figuras

importantes”. Entonces ese ser excomulgado, ese ser censurado se vincula con un pensamiento “subalterno” y esa es una posible respuesta para explicar por qué es leído en estas latitudes. Y en un sentido nos da legitimidad tomar cosas de Spinoza porque estamos hablando de un pensador moderno, europeo, pero es un pensamiento moderno europeo que quizás nos habla más a nosotros que a muchos de sus contemporáneos. Porque ese origen nuestro que involucra conquista y dominación, hace imposible en un punto pensar en una libertad absoluta que se rige por “lo que yo quiera” o “como yo lo quiera”. Porque ya desde que entramos al mundo no era como nosotros queríamos y tuvimos que hacer un trabajo para ser libres que, quizás, otros no. Entonces tal vez hay afinidad con Spinoza por eso, porque nos habla de una condición subalterna.

MJS: Pega mucho Spinoza leído en esta clave. Porque también está el otro Spinoza. Una de las citas de tu trabajo, que es muy buena, apunta a eso. Me refiero a la cita de Carlos Astrada, que distingue entre el Spinoza histórico y el auténtico Spinoza. Como si hubiera posibilidad de llegar al *auténtico* Spinoza. Astrada quiere decir que el suyo es el auténtico, no el criticado por todo el mundo. Pero vos lo dijiste claramente: hoy en día conviven muchos Spinozas y el nuestro, el que leemos acá, es un Spinoza decolonial, un Spinoza de la libertad, que pone lo práctico por sobre la contemplación... pero ese no es el Spinoza de todo el mundo.

NS: No, no. Creo que son esos rasgos que podemos leer y que ellos leyeron, los que orientan esa recepción de Spinoza.

MJS: Es muy claro que es una lectura situada. A eso me refiero. Esta es nuestra lectura porque a nosotros nos enseñaron a leerlo así, aunque recién ahora descubrimos estos antecedentes.

NS: Totalmente. A mí me emociona esto y siempre me interesó eso. Porque uno lee los manuales, los textos de especialistas y ve que

la libertad es importante en Spinoza. Pero por razones fortuitas me puse a leer la recepción de Spinoza en Argentina y encuentro que los lectores locales lo dicen y es como si tu madre o tu padre te lo estuviera diciendo. ¿De dónde salió nuestra lectura? Salió de ahí. Porque uno tiene como la necesidad de ir a buscar ciertos conceptos que fueron los que también nuestros antecesores fueron a buscar. Me parece muy emocionante ese reencuentro.

Javier Pascua: En relación al purismo lingüístico, es un tema complicado en Fichte. Me animaría a decir que el problema no es cuando se da una mezcla de lenguas, sino cuando hay una imposición. Eso es lo que está sucediendo en Alemania en esa época. De hecho, Fichte dice que un alemán común y corriente no entiende palabras alemanas como *Humanität*, *Liberalität*; en cambio sí entiende *Menschheit*. El problema, entonces, es la imposición. Fichte usa palabras como "genio", "carácter", "filosofía", que es como que se le escapan y al mismo tiempo dice que no hay otras palabras para referirse a esto. Pero en Fichte esta lengua originaria –al menos en los *Discursos*... no es una lengua como un contenido específico. Se trata de realzar un origen, pero en proyección de un futuro de autodeterminación tanto en el ámbito de la lengua como en el ámbito político. Y esta cuestión de la apropiación también está presente en Echeverría. De hecho, él estudió en Francia. Lo que dice es que no hay que adoptar sin más los sistemas filosóficos y económicos extranjeros, sino conocerlos y apropiarse de ello. Y que, además, hay que producir sistemas propios. En *El dogma socialista* también dice que se debe emancipar primero el cuerpo y después la razón. Quizás sea forzarlo un poco, pero me parece que la emancipación del cuerpo puede pensarse como la independencia y la emancipación de la razón, como es proceso en el que se da una apropiación de la filosofía, de la lengua. Todo esto en vistas a la democracia de la cual habla y que tiene como objetivo, y que –como también dijo Lucas– tiene como fundamento la igualdad de clases. Respecto de si hay una ventana abierta en Fichte y

Etcheverría para la multiplicidad, creo que puede llegar a pensarse, en Echeverría, en esa apropiación lingüística. Y en Fichte, teniendo en cuenta que la lengua originaria no es el alemán, sino que es un concepto a partir del cual se plantea la autodeterminación, y teniendo en cuenta que en Fichte no es lo mismo Estado y Nación, se podría llegar a pensar un Estado plurinacional. Sabemos que Fichte veía como una ventaja esta división que había entre tantos estados alemanes, que permitía ver que no era lo mismo Estado y nación. Esta diferencia quizás permita pensar la multiplicidad, en un Estado plurinacional.

MS: Solo un comentario. A partir de lo que decís, creo entender que la cuestión no es la conservación de una forma lingüística, sino que el tema es la relación que mantiene esa forma, esa lengua, con los modos de vida situados. Lo estoy traduciendo a términos contemporáneos, pero creo que va por ahí.

MJS: Si, impecable. Un comentario breve más sobre esto. Justamente, el punto es que la lengua originaria no es *una* lengua, o sea, un conjunto de palabras y una gramática. Sino que es una actividad, una actividad espiritual para Fichte. En ese sentido es la frontera interior que unifica al pueblo. Porque es algo que se va actualizando permanentemente en esa vida cultural, en la vida de la formación y en diferentes actividades que el pueblo realiza y que no importa en qué idioma se hace o si lo hace con un idioma o no. En conexión con esto, me parece que hay un vínculo con Echeverría y la cuestión del futuro. En Fichte está la idea de lengua originaria, pero no remite a la idea del pasado, de un origen puro, prístino, que hay que recuperar y mantener como era antes, sino que apunta a la construcción de algo futuro. Estos conceptos del origen y el fin, en Fichte siempre se piensan juntos y creo que vos conectaste esta cuestión, a través de la lengua y de la construcción de un futuro en Echeverría, sobre quien yo no sé nada.

Julián Ferreyra: Muy buena la mesa realmente, me encantó. Quería enfocar en ustedes dos (*señala a Natalia Sabater y Javier Pascua*). En realidad, Javier fue el que me hizo pensar esto. Me encantó, o sea me pareció muy sorprendente la aparición de Echeverría. Venías ahí con Fichte y me gustó muchísimo el giro, quizás para ustedes que vienen trabajándolo menos inesperado, esta cuestión de “ah bueno, entonces nuestra lengua es española, pero no, porque es la *Ursprache*, entonces no, no cuenta”. Eso me pareció buenísimo, pero luego me quedo un poco como abogado del diablo. O sea, me convenciste, me encantó *El matadero*, todo me pareció genial, además de divertido. Pero... luego me digo, y ahí empecé a pensar en Nati, voy para atrás y pienso que con Nati me pasó lo mismo, dije “qué fascinante esto, cómo esos pensaron antes que nadie esta idea de pensar primero la parte práctica, la ética” –que por cierto es una de las supuestas contribuciones de Deleuze al spinozismo, ¿no? 100 años antes–. “Genial, fascinante”, dije “y Spinoza en realidad no es colonial porque la práctica...” Ay me la dejé allá la frase que dijiste después, lo de Perón. ¿Cómo fue que dijiste? (*va a buscar la frase en sus apuntes, vuelve al micrófono y completa la frase*) “... nos incluía de otra manera”. Y entonces, claro, yo estaba ahí fascinado y él me hizo pensar y después pensé en vos y dije “¿Y si no fuera así? ¿O será tan así?”.

Gonzalo Santaya (*completa la frase y dice*): ¿O no?

JF: ¿O no? (*Risas*). O sea, ¿no hay algo en nuestro idioma que remite igual a una *Ursprache* que no es nuestra, que viene de España, que trae su espíritu? ¿No hay algo en Spinoza que sigue teniendo Europa y que nosotros, creyendo que no estamos en Spinoza, sino pensando que estamos fuera de Spinoza, en un Spinoza que ni siquiera es el europeo, porque es moral, porque es práctico...? Es como el enemigo del diablo, o sea, es quizás una cosa que tenemos que pensar, dónde estamos traficando nosotros, que pensamos en Deleuze, en Fichte, en Spinoza y la filosofía argentina, terminamos

trificando Europa a nuestros filósofos, y bueno... nuestra formación y todo. Así que es más un comentario, pero también es una pregunta.

JP: Uno podría decir “sí, hablamos español”. Ahora bien, en Echeverría, precisamente, incluso hay una gran cantidad de términos, la palabra “matambre”, por ejemplo, mencioné que la Real Academia Española la incluye recién en 1959 y así un montón de palabras que en el español de España no fueron reconocidas hasta más de 120 años después. Y entonces uno podría decir que sin embargo hablamos con un español y nos entendemos. Es cierto, pero me parece que lo que está planteando Echeverría es “tenemos esto, apropiémonos de esto”. Y esa apropiación lingüística, esa apropiación espiritual en términos fichteanos, esa construcción de la frontera interior va a permitir que, en definitiva, pensemos por nosotros mismos y, por más que hablemos un idioma, una lengua que proviene de España, no hablemos espiritualmente la lengua de otro, del imperio o de lo que fue el imperio, sino una lengua que tenga que ver con nosotros mismos.

NS: Sí, totalmente, estoy de acuerdo. Me parece igual re bien la advertencia, creo que la advertencia siempre tiene que estar. O sea, el controlador de velocidad, como que te tiene que avisar que siempre está lo otro. Y sí, nada es puro, creo que –un poco esto que decían con Mati– nada es puro, nada es de una sola forma, todo siempre se da mixturado. Y sí, sin duda, Spinoza sigue siendo Spinoza, pero, por otro lado, la filosofía como campo de fuerzas hace que estas cosas a veces sean, tal vez, necesarias. Por eso para mí los filósofos argentinos del siglo XX van a Spinoza o van a ciertos autores que son europeos, pero que les permiten decir otras cosas. Bueno, Heidegger también de hecho. Lo toman muchos un poco por ese motivo, porque nos permite pensar un ser-en-el-mundo, un estar-en-el-mundo muy plural. Porque, en ese sentido, para ser en el campo filosófico tenés que ser legitimado, tenés que estar

legitimado. Entonces, quizás el desafío es ver qué discursos legitiman lo que yo quiero decir y qué discursos me sirven para legitimar eso, si bien, sin duda, no son en sí mismos solo eso. Porque en ese sentido también, y de Heidegger siempre me encanta esa cita, lo interesante de un filósofo es también lo que no pensó, lo que dejó para ser pensado. Y retomarlo no es solo afirmar lo que dijo, sino buscar lo que no está. En ese buscar lo que no está, porque un filósofo no dice todo, en eso que no dijo y que dejó a la posteridad –que según Heidegger es lo más valioso que hizo, no decir ciertas cosas– es donde entra uno también. “Voy a decir lo que quizás no dijo y gracias a eso lo puedo decir yo”. Entonces ahí está el desafío, pero creo que cada vez más el desafío es ir desarraigándonos de ese imperio y volver sobre nosotros mismos.

MJS: ¿Puedo meter un comentario muy breve? Está bien la pregunta, porque uno dice “bueno, yo quiero pensar el pensamiento argentino”. Queremos leer a Echeverría, a Alberdi, a Astrada, a Korn, pero ellos están leyendo a los europeos. Entonces, ¿cómo se hace para evadir esa europeización de nuestro campo de estudio si nuestras propias fuentes son lectores de filosofía europea? En eso creo que tiene razón Dotti, que dice que cualquiera que se preocupe por la historia del pensamiento nacional necesariamente se enfrenta al problema de la recepción. O sea, a lo que nos enfrentamos es a que Astrada leyó Spinoza. O no, no sabemos qué leyó, por ahí leyó a Scheler hablando de Spinoza. Pero hay alguna recepción que es problemática, que tiene sus propias reglas, que en cada autor se da de una manera distinta. Entonces, me parece que la operación de ir al pensamiento nacional, pero conociendo también al autor europeo que están leyendo o recepcionando o del cual se están apropiando, es doble porque uno tiene... o triple o múltiple. O sea, está la mirada puesta tanto en la fuente europea, en el pensador argentino y también en todo lo que está sucediendo en el medio y en cómo están interactuando entre ellos para poder reconstruir esto que vos decís: ¿qué toman de ese pensador, de esa fuente,

para legitimar un discurso que ellos quieren validar? Y ahí hay un ejercicio conceptual, moral, político, sobre todo político, que es muy complejo.

LG: Venía pensando cuando hablábamos recién la cuestión de tomar solo la parte ética, no tanto la parte ontológica, etc. A mí lo que se me vino inmediatamente a la cabeza es como una especie de fantasma que me parece tenemos todos los spinozistas, que es el fantasma de... no sé cómo llamarlo sin ser ofensiva ni nada de eso, pero... *coaching*, no sé, no sé qué nombre le podemos poner.

MJS: Autoayuda.

LG: Autoayuda, sí eso. Esta cosa que siempre está ahí, como decir “bueno, tomamos solo frases sin el contexto en el cual están formuladas, sin la base argumentativa sobre la cual se sustentan, etc.”. Y pensaba cómo poder hacer algo que en algún punto tiene algo en común, que es tomar una parte, dejar un poco la otra o decir que la otra es inadmisibles o lo que fuese, pero que no implique necesariamente *coaching* o una cosa *new age* o no sé cómo llamar. Y pensaba que justamente la clave viene un poco por el lado de lo que ustedes vienen diciendo, que es una cuestión política, o sea desde dónde se lo está pensando. Porque no es lo mismo tratar de pensarlo desde una cuestión colectiva o desde una cuestión de lo singular en sentido... no de lo singular de... mío o tuyo o lo que fuese, sino pensarlo como proyecto a nivel político, que pensarlo como frases para sobrevivir en este mundo. No sé, bueno, eso nada más, eso cortito.

NS: Sí, totalmente. Creo que esa es la clave. Y en un sentido tratar de entender, si bien quizás después... Porque para mí eso lo hicieron bien, los filósofos argentinos lo entienden. O sea, cuando vos lees lo que dicen, no dicen cualquier cosa, si bien dicen que es inadmisibles la parte ontológica, pero para hablar de la libertad tenés que

entender el determinismo de la primera parte y lo entienden. Hacen un poco de circo de “no quiero hablar de esto” pero se tomaron el trabajo de entenderlo y lo entendieron. Y ese respeto también de acercarse al otro para entenderlo es importante, no es solo sacarle lo que necesito, le extraigo lo que necesito, que cuadre con lo que yo quiero, sino que trato de entender ese espíritu, de ser fiel con eso. O sea que sí.

LG: [Inaudible]

NS: Yo quería decir, para relacionarlo también con Lucas, que me encantó su trabajo y me encantó esto de Echeverría: siento que en Echeverría –que lo conozco muy poco– hay algo más especial que en muchos, que en Alberdi y que en mí misma en el sentido en que el tipo hace algo, no solo habla, sino *que* hace algo que es... que va más allá y que para mí es una respuesta a la pregunta sobre qué hacemos. Si la propuesta es solo “bueno, hago la revolución” es como muy difícil y el problema pasa a ser cómo la hacemos y entonces ahí se complica todo. Pero hablar del matambre y decir “matambre” y escribir una apología del matambre es una manera de hacer algo que no es solo hablar sobre si los pobres conceptualmente deben legítimamente estar o deben ser retribuidos con la propiedad que tienen los otros... sino que es *hacer* algo. Para mí ese acto de Echeverría de hacer algo, además de pensarlo, hacerlo, ponerlo en práctica y “no solo pienso sobre el lenguaje, sino que escribo y hago” me parece que es algo valioso y para retomar que va en línea con la última pregunta de “bueno ¿qué hacemos?”. Creo que en ese sentido, Echeverría, muy digno. No solo lo dice, lo hace.

MJS: Alberdi quiso escribir la Constitución y escribió las *Bases*. También ahí hay una intervención política muy clara de... No es “construyamos la nación argentina”, es “veamos qué tiene que decir la Constitución”.

NS: Sí, es cierto. Pero creo que Echeverría lo hace mejor.

LDS: También la Constitución son ideas. Cuando Echeverría en este texto sobre la revolución dice...que también es lo que decías vos, Jime, “la espada ya está, es tiempo de las ideas”, por decirlo así. En definitiva, la Constitución son ideas, escritas. No quiero decir que todo es idea, tampoco voy a pecar de idealista, pero obviamente es algo práctico.

NS: Obvio, pero para mí eso del matambre no son solo ideas, sino que hay un acto performático, una intervención muy concreta, que me parece algo super rescatable, que no se hace prácticamente nunca y en donde la filosofía se desliga de las letras, de la escritura y de la intervención.

LDS: De la letra muerta, diría Fichte.

NS: Y eso para mí Echeverría lo hace muy bien y es como una gran luz para imitar.

GS: Tenemos una última pregunta de cierre.

Marisol Robles (asistente, estudiante de la carrera): En relación a lo que mencionaban sobre la propiedad en Echeverría y en relación a la igualdad ontológica de Spinoza que deshabilita una justificación del colonialismo, ¿cómo podría pensarse el concepto de propiedad en la inmanencia de lo nacional? ¿o cómo surge la propiedad o la relación con la naturaleza en general, no ya desde la perspectiva de comunidad o colectivo, sino también en el despliegue mismo del individuo?

Pablo Zunino: Muy bueno reencontrarlos a todos aquí, a todos. Pegando lo último que dijo ella del individuo, yo agregaría, por curiosidad,

la familia. Fue citada ahí, me pareció escuchar, como algo que quedó medio... "de esto no se puede hablar". Pero es justamente la transición entre el individuo y la nación, el pueblo, el Estado, lo que sea. O sea ¿juega a favor, juega en contra de la emancipación espiritual y política o lingüística inclusive?

LDS: Digo algo con respecto a esto. Digamos, obviamente Echeverría... bah, no sé si obviamente, pero Echeverría en este texto no hace... digamos, no es Hegel y no hay algo así como individuo, familia, Estado. Familia, básicamente, es una manifestación de la moralidad que efectivamente se tiene que presentar en el mundo. Así como también la propiedad. Con respecto a la pregunta que me hacías o que nos hacías, no sé si comprendí bien, quizás es algo que también antes mencionamos. Yo entiendo que Echeverría, en el texto que presenté, no tiene ningún problema con la propiedad individual, si la pregunta era si es que existe una alternativa o en todo caso si hay posibilidad de propiedad individual o particular, o si está abogando por una propiedad estatal, o en todo caso que el Estado se haga cargo y socialice pedazos de tierra. Yo no creo que...

MR: [Inaudible]

MJS: En Spinoza, en el estado de naturaleza, por ejemplo, no hay propiedad privada. Entonces, para Spinoza la noción de individuo y la noción de que para ser un individuo se requiere propiedad no está. En otros modernos está, pero en Spinoza no.

NS: Y eso me parece interesante respecto de pensar qué pasa con el concepto de propiedad que no se cuestiona... Porque la propiedad en principio nos diferencia, pero a nivel material. En un marco donde el mismo Echeverría plantea una igualdad, y esa igualdad es la base de no darle concesión tampoco a las clases pudientes, bueno, qué pasa con el concepto de propiedad, ya ontológicamente

incluso. O sea, cómo pensamos a la propiedad, eso me parece interesante y ahí Spinoza, como siempre lo digo, tiene una respuesta para todo. Y Spinoza tiene una respuesta para eso, que eso es en realidad un concepto un poco ficticio...

MJS: No, no es ficticio, es jurídico. Es un concepto que solamente existe en el ámbito del Estado.

NS: Sí, en el ámbito del Estado, pero al mismo tiempo no remite a algo especial, específico, a la cosa, sino que remite a cómo queremos distribuir esas cosas y a cómo...

LDS: También fichteanamente, en definitiva, propiedad es trabajar.

MJS: En Fichte hay otra noción de propiedad.

LDS: Y me parece que eso es cercano incluso al pensamiento de Echeverría en esto, que es algo que surgió anteriormente. Digamos, ¿de qué sos propietario? De tu fuerza de trabajo. Y eso es lo que tenés que poner en juego en la sociedad, no cuántos departamentos tenés. Yo no tengo ninguno (*risas*).

NS: Y ese concepto de propiedad posible de pensar en una inmanencia o en una igualdad ontológica me parece que es interesante. En la actividad de hacer sobre algo, o sea la propiedad tiene que ver con esa propia fuerza de trabajo que...

LDS: Exactamente.

NS: ...que redundo en lograr ciertas cosas, o generar ciertas cosas y producir ciertas cosas.

LDS: En actividad.

MJS: Sí, pero en Spinoza no está desarrollado. No hay algo así como una especie de prolongación del individuo en sus propiedades.

NS: No.

MJS: No, y es interesante también porque casi todos los modernos de la época lo están pensando así y Spinoza no. O sea, al revés. Si uno tuviera que decir algo que constituye mucho más la individualidad de un individuo es de qué otros individuos es parte, supongamos, o en qué otros individuos confluyen para hacer otras acciones, pero no su vínculo con los objetos.

LDS: Gracias por la pregunta y por la apostilla.

MJS: Sí, buena pregunta.

Discusión tras la mesa N° 3 integrada por Ferreyra, Vicum y Schoenle

Lucas Scarfia: Abrimos el espacio tanto carnal como virtual para preguntas, comentarios y discusiones. Con la asistencia de Mati Soich y el grabador por supuesto.

Santiago Lo Vuolo: ¿Puedo?

LDS: Por supuesto, enfrente de la cámara, por favor, gracias [risas].

SLV: Dale... ¿Dónde está la cámara? [risas]. Me quedé pensando, Juli, en esto que planteas y lo relaciono con la primera mesa que se preguntaba dónde está la política. Me parece que, si esto implica un arrojarse, en un punto tiene que haber algo de optimismo, algo no solo de construcción de lo que es precario, sino también un cierto arrojamiento. Entonces pienso en el dogmatismo que definiste. Yo no sabía que estaba definido así como esa cosa que es intocable. Ahora, nos encontramos en tiempos en los que se dice bueno, hay cosas que no se pueden hacer: ¿Qué se hace ahí entre la cautela y el ir para adelante por algo que es casi mitológico –en el mejor sentido de una fábula– de algo de las masas llegando a ese lugar? Bueno, ¿cómo lo llevas a esta ecuación entre la cautela y el avance?

Julián Ferreyra: Le decís cautela, Santi, pero se trata de todo lo contrario. Fijate que el término es “economía de la abundancia”.

Hay que generar abundancia porque estamos muy frágiles, hay que acumular porque en cualquier momento viene la penuria. La idea del neoliberalismo, desde el punto de vista político, siempre es que no gastemos mucho. Otra es la lógica que propongo, y que es un poco la que podría haber aparecido en la pandemia, y de hecho apareció por momentos cuando estábamos hundiéndonos: *es momento de gastar todo*. Es lo que decía Alberto [Fernández] en los primeros discursos, en las primeras cadenas nacionales, ¿se acuerdan?: ahora vamos a poner toda la plata que haga falta porque se paró el país. Bueno, esta idea no se limita al COVID: todo el tiempo estamos a punto de perecer y hay que juntar y cuidarnos y ampararnos siempre como colectivo. Es momento de ponerlo todo, ¿no?, de ponerlo todo. Todo en el sentido macro y en el micro también. No tenemos que ser amarretes entre nosotros, entre las personas que tenemos cerca, porque estamos necesitando mucho amparo... No es momento de clavar el visto [risas].

Anabella Schoenle: Depende a quién [risas].

JF: ¡No es momento!

Matías Soich: Aprovecho que justo están hablando del tema. Bueno, me gustaron mucho los trabajos y veía un vínculo lindo para trazar entre las ponencias de Ana y de Juli. Pensaba en esto que decía Ana de habitar el diagrama, que sería una clave linda de lectura y también como una respuesta más a qué hacer ante esta ontología de la precariedad, ¿no? El “Estado de cosas” tachado por “Estado de relaciones” tiene algo de eso, ¿no? Habitar el diagrama tiene la fluidez de las relaciones de fuerzas que pueden ir cambiando, ¿no? Pero, además, el componente del habitar tiene esa construcción de la fundamentación precaria que cambia todo el tiempo, ¿no? Hay algo que se puede conjugar muy bien, me parece. Y me encantó la frase [de Julián Ferreyra] “aferrarse a la meseta” para perseguir flujo; me parece increíble, le puse un corazón

en mis notas, quiero que sepas. Y como pregunta, para Ana, pero puede responder quién quiere... cuando hablabas de las luchas actuales en las que se tomaba lo múltiple como instituido, quería preguntarte en qué estabas pensando: si estabas pensando en algún un caso concreto, me generó curiosidad.

AS: No sé... sí, pensé muchos casos concretos, pero igual estaba intentando respetar todo lo que escribe Esther Díaz, que no llegué a leerlo claramente porque es infinito... así que, aprovecho la pregunta para retomar algunas cosas que charlamos en la mesa anterior respecto de lo argentino y cómo leernos a nosotros. Esther Díaz es foucaultiana, entonces es una argentina que lee a Foucault, se forma acá, pero estudia a Foucault y también a Deleuze. Ella utiliza muchas de las categorías del pensamiento de Deleuze, del pensamiento de Foucault y las trae a ejemplos concretos. Por ejemplo, este de las ciudades que yo traía. También en la actualidad analiza muchísimo qué sucede con la vejez, ¿no? Y con los viejos y con la gestión de la vejez y cómo viven los viejos y cuán discriminados culturalmente son, etc. Y de qué manera nosotros tenemos una especie de oda a la juventud desde nuestra cultura. Entonces, pensaba en general, que muchas de las cosas que nos suceden en las que ponemos fichas. Por ejemplo, pongamos la pandemia, que es el ejemplo más cercano que tenemos bueno: viene una pandemia mundial, nos vamos a morir todos, etc. Entonces es la oportunidad de cambiar todo, cambiemos el sistema de salud, cambiemos los criterios de cuidados, volvamos a pensar las maternidades en este contexto, etc... y lo que vemos un poco es que no pasó. No, no es que viene algo externo, ponele sea externo el COVID o una pandemia, y eso externo nos hace dar cuenta que estábamos estallados por muchos lados. Quizás nos hace dar cuenta, pero seguimos, estallados igual, ¿no? Entonces ahí se puede pensar que quizás hubo, en casos concretos pequeños, multiplicidades: hubo gente que salió a armar ollas populares para que la gente no se muera de hambre, el Estado propuso en un comienzo

un tipo de redistribución económica, las escuelas salieron también con boLDSones. Una puede pensar en casos y hechos, pero luego... se volvió arborescente, o sea, otra vez volvimos a la lógica del árbol. A exigir que el Estado haga tal cosa, no cambiamos de vida en el sentido de las economías del sentido, de las economías relacionales. O sea, por ejemplo, lo que decía Juli que es el momento de apostar porque precisamente estamos muy estamos frágiles, en la fragilidad digamos, pero no sé si nos queda resto... no sé de dónde sacar para apostar, ¿no?...

JF: Me parece que quizá se pensó mucho que el momento era este, el momento del golpe, para hacer cosas, y yo pienso que el momento es este y es importante no caer en la negación. No hay que decir bueno, ya pasó, volvimos, vamos, vamos... también es importante poder detenerse a no perder de vista todo lo golpeados que venimos. Va a haber una tendencia a olvidarse porque el ser humano tiende a negar los traumatismos para sobrevivir, es totalmente natural, como negamos a Cristo en la cruz [*señala a Federico en referencia a su presentación*], podemos vivir con la certeza de esa culpa.

María Jimena Solé: Es cierto que no hubo grandes cambios en la subjetividad o en la manera de gestionar el Estado, pero quizás no los hubo en el sentido que nosotros lo esperábamos. Pero quizás hay grandes cambios en el mundo, en este momento, en cómo la gente está decidiendo votar, manifestarse, reaccionar frente a medidas restrictivas, enfatizar el individualismo, o sea yo creo que hay una transformación social, individual, colectiva que dejó esto y que se ve en los efectos inmediatamente, lo que pasa es que quizás no es la que yo hubiese querido que suceda y seguramente vos tampoco...

JF: ¡La nota optimista, muy bien! [risas]. Es que yo no creo que haya que pensar que está perdido. Me parece que la lucha empieza

ahora, porque las fichas empiezan a caer ahora... La reacción natural es refugiarse en las fórmulas supuestamente conocidas, mágicas, como "me cuido a mí" del individualismo; hay algo del "me cuido a mí" que está bien y es lógico, pero en un momento hay que trabajarlo en términos políticos, sociales y de pensamiento, enfatizarlo y llevarlo a lo colectivo.

Pablo Zunino: Si intento preguntar para Julián, un poco estaba hablando de esto. Me pongo a pensar en el Estado orgánico, si llega a pasar algo de lo que me parece que propones con esa lectura, digamos, que "el populacho" asuma el Estado o algo del tipo. La pregunta es si pensaste en los riesgos, qué riesgos habría... Y bueno, trato de relacionar eso con otra idea que propone Federico al final, que me quedo un poco rápido y no, no pueden estar esos hilos de las guerras civiles que me parece que, tal vez, sería un riesgo de la pregunta anterior, cómo eso lo asocias con la necesidad del cristianismo y no llego a entender quién se cree Cristo. Pienso en uno de Brasil que no voy a nombrar, si te parece.

JF: No me parece que exista ese riesgo. El término fagocitar es un término técnico en Kusch, no quiere decir que el "populacho" se come al Estado, sino que lleva sus reglas. Lleva sus lógicas al Estado, obliga al Estado a dejarse impregnar por otras lógicas; es lo que en los editoriales de *Ideas* trabajamos como esta cuestión capilar, de escucha. Que las masas fagociten el Estado quiere decir que estén presentes en el Estado. Que estén efectivamente presentes con sus necesidades que, como decía muy bien Anabella, son múltiples, diversas y rizomáticas. El Estado es el mismo, pero lo que se impugna es la idea de que el Estado va únicamente desde el centro a la periferia llevando pulcritud y orden. Cosa que nunca pasa porque siempre aparece algo que irrumpe y ensucia. Kusch de hecho reivindica mucho la corrupción, por ejemplo. Es un momento muy polémico. Pero no se trata de defender la corrupción, sino de romper con la idea de que del centro a la periferia

se va directo, rompe con esa cosa kafkiana que hablábamos con Iván [Paz], esa idea del sistema perfecto, mecánico, con engranajes impiadosos. Se trata de ver el movimiento inverso: cómo llega todo eso, que es totalmente real, al Estado mismo. Bueno, eso es el peronismo, eso quiere decir “las patas en la fuente”. No se trata de que después van todos juntos en una fantasía trotskista a hacer una gran asamblea en Casa Rosada. El movimiento que digo no implica que no haya conducción, sino que el Conductor esté totalmente impregnado del hedor pueblo y desde ahí piense y decida. No veo el riesgo. No sé Cristo qué piensa...

Federico Vicum:¹ No me animo a responder por él [risas]. Hay que tener cuidado con la ira de Dios. Sobre quién se cree Cristo, bueno, no estoy pensando en nadie en particular, sino en las posibilidades de ciertos desarrollos filosóficos y quizás prácticos de nuestra época. Pienso, por ejemplo, que Dotti propuso un modelo cristológico para el Estado, cosa que tiene su tradición y su línea de soluciones y problemas. Schwarzsbock también propuso un modo de entender, desde nuestra actualidad, las guerrillas de la década del '70, de un modo cristológico, que sería un modo inadecuado para ella, entiendo yo. Y Selci también propone un modelo cristológico para el militante, cosa que a mi entender causa muchos problemas. Pero no estoy pensando una persona o individuo que se crea Cristo, aunque puede llegar a pasar. Pero bueno, no sé. Eso sería un caso, pero no, no, no, no queremos que alguien se crea Cristo, eso sería un problema, es lo contrario del cristianismo. No puede haber dos Cristos. Si puede haber dos Cristos entonces hay guerra civil. La necesidad del cristianismo es lo contrario de la guerra civil. No las veo como condiciones teóricas que van en una misma dirección, sino en la dirección contraria. Lo que te permite vivir es una forma cristiana, según Prósperi, no necesariamente según mi

¹ El trabajo que el autor leyó en la fecha de las Jornadas recibió modificaciones en su versión final, que es la que se incluye en este libro. Por eso, algunos de los comentarios que se señalan sobre él no coinciden plenamente con el artículo aquí incluido (nota de lxs eds.).

opinión. Y, en cambio, lo que te permite morir es la guerra, entonces son contrarias, no son lo mismo sino lo opuesto.

LDS: tenemos 10 minutos más al menos según la hora pautada y también de cierre. Y nadie quiere quedar encerrado en Puán, en verdad, más allá de la alegría de haber vuelto... [risas]

Natalia Sabater: En principio para Juli, me sonaba todo el tiempo el uso de los términos, que es un uso que debe ser de parte de Kush un poco irónico, ¿no? Esto de la basura, lo sucio, el caos... y eso me hacía acordar mucho allí al apéndice de la *Ética*. A la idea de que decimos de las cosas respecto a cómo las cosas nos afectan y, en ese sentido, ese lenguaje de que lo contrario al orden es lo malo, es la basura, es lo sucio que sirve para ironizar, por un lado, pero, por otro lado, lo importante que es cambiarlo, también. O sea, el orden o la protección o digamos, el cemento no es lo bueno, no es la seguridad, sino que tiene toda esa contracara. Entonces, en ese sentido, en qué medida aparece todo el rescate de la naturaleza y la naturaleza versus la ciudad. Porque me imagino que sí aparece en Kush, pero no sé. Pero, sin embargo, lo menciona como lo malo, como lo feo, como lo sucio, como la muerte, como el exterminio y entonces, bueno, qué pasa con ese lenguaje.

Después, para Fede, me gustaría que retomes esto de la necesidad del cristianismo para la filosofía argentina o para ciertos filósofos argentinos. Cómo lo ves vos, que te explayes sobre por qué surgiría esa necesidad y cuál te parecería que podría hacer un contrapeso a eso, ¿no? De qué otro modo encontrar eso que el cristianismo ofrece –antiguerra, digamos, y antimuerte–, pero en otro lado que no sea el cristianismo, que en sí mismo sabemos que implica históricamente. Entonces, bueno, cuál es tu lectura de por qué está esa necesidad y cuál sería una posible respuesta frente a eso.

Y después, para Ana, esto que justo salió respecto de qué pasa con el deseo. Me perdí un poquito la primera parte, pero bueno, te quería preguntar sobre crítica al deseo en tanto el deseo es

pensado como normativización, como imposición y como esclavismo. Me parece necesario hacer esa crítica. Y, por otro lado, si es posible salir, si es posible un deseo no normativo, o cómo pensamos al deseo a partir de estas críticas.

JF: No, no, no hay ironía. Lo que puede haber es un desplazamiento semántico a lo largo del libro. No hay ninguna ironía en el concepto de hedor. El libro *América profunda* empieza con la escena en la que está subiendo a la Iglesia en Cuzco y siente el olor, y qué es este olor y por qué me molesta ese olor ¿Por qué pienso que es malo? ¿Por qué pienso que yo soy mejor? ¿Porque tengo perfume? Está reivindicando efectivamente que no hay nada malo. Pero se desplaza, cuando se trata de la ira de Dios la idea no es “ah, qué bueno el hedor, me voy a ir que me pegue el rayo en la cabeza”. Claramente no es esa la idea, sino no separarse, no ponerse por fuera, sino relacionarse. Lo cual implica trabajar con eso. Por eso decía si lo llevas a la ontología de la diferencia de Deleuze, que suena bien, es linda, pero ojo, porque la diferencia te lleva puesto. No se puede vivir en la pura diferencia. Eso no implica negarlo, poniendo una identidad para que la diferencia no moleste. Sino cómo construimos con eso. Me parece que hay que quitarle la carga valorativa.

FV: Sobre por qué me parece que se hace necesario en la Argentina, o en la filosofía argentina, el cristianismo, no sé si es original lo que puedo decir, pero diría que se hace necesario en la filosofía argentina porque se hace necesario en la filosofía a secas. Los conceptos que tenemos son conceptos que están marcados durante siglos y siglos por el pensamiento cristiano. Y los símbolos que tenemos –sin hablar de concepto, sino de figuras simbólicas– que se pueden asociar con Cristo y otros personajes bíblicos son demasiado fuertes. Entonces me parece que es un hecho, yo diría, de madurez de la filosofía argentina hacerse cargo del cristianismo, desde un punto de vista filosófico. No sé si estoy de acuerdo en buscarle un contrapeso al cristianismo. Que

tenga o haya tenido cosas feas históricamente no sé si es un argumento suficiente para buscarle un contrapeso. Porque hay muchas cosas feas en la historia y no sé si estamos dispuestos a buscar contrapesos para todas las cosas feas. Incluso a veces reivindicamos ciertos acontecimientos, aunque hayan sido feos. Y, por otro lado, yo no soy especialista en filosofía de la religión, pero el cristianismo tiene dentro de sí mismo una tradición de debates impresionante. Puede haber dentro del cristianismo reflexiones muy opuestas. Así como también dentro del judaísmo y posiblemente dentro de otras religiones. Así que no, no sé si habrá que buscarle un contrapeso. Por otro lado, para terminar, las cosas que realmente han sido muy tristes en la historia occidental y por ende en la historia cristiana no sé si se pueden evitar teniendo otra perspectiva. No sé si el ser humano es malo porque es cristiano; quizás es malo porque es malo. Simplemente el cristianismo lo dice, así como el judaísmo...

JF: Es el hedor de Cristo, el hedor de la humanidad. Imagínatelo ahí, caminando con la cruz ahí, un asco...

LDS: Dios me libre [risas].

FV: Claro, la figura del servidor sufriente del canto de Isaías es una de las figuras que se usa para trazar el paralelo entre el Viejo Testamento y el Nuevo, y las descripciones del servidor sufriente son dramáticas: es una persona golpeada, con hedor... Y se usa eso para entender proféticamente a Cristo, así que también podría ser reivindicado por ese lado cierto aspecto del pensamiento judeo-cristiano. No sé si respondo porque no estoy seguro de cuál sería el contrapeso.

Gonzalo Santaya: [Inaudible] Pero... claro, bueno, el fantasma, en Prósperi, es estar dormido. Traza ese tipo de comparación, que está muy bueno, pero falta un poco para despertarse.

AS: Bueno, en Esther Díaz creo que habría una defensa del deseo. Por esto que mencionaba sobre la vejez. Ella, una de las cosas que relata, es que cuando llega a su propia vejez es expulsada de todo ámbito de erotismo, de todo ejercicio de la sexualidad, del ejercicio del deseo. Por lo tanto, yo no sé si ella haría esa crítica del deseo. Yo lo tomé un poco más como clima de época en el que sobrevuelan las frases sobre estar alegre, ser deseante, estar feliz, conocerse a sí mismo, etc. Ese tipo de cosas que también salieron en la mesa de Spinoza. Esas palabras y esas reflexiones o esos problemas, que a una le preocupan, y se acercan mucho a los discursos del *coaching*, de la autoayuda y del ejercicio de preguntarse y ofrecer respuestas de cómo vivir mejor. Para la perspectiva filosófica nunca se va a tratar del problema de vivir mejor, no se trata de cómo vivir mejor. Pero cuando una empieza a encontrar estos conceptos, como el de deseo que es un concepto complejo, problemático, y que es rizomático porque al deseo se lo considera de diferentes maneras y se lo define desde distintas disciplinas de muchas maneras, una se puede enroscar y perder el punto que planteaba. Pero sí, me parece que cuando se lo ubica, se vuelve a pensar un poco en lógicas de funcionamiento. Entonces ahí se ve un poco mejor que en ciertos discursos el deseo empieza a ser una cáscara vacía que refiere a todo aquello que se considera bueno que pase en una vida. De modo que, ser deseante se convierte en un deber ser. Creo que este tipo de traducciones sí las marca Esther Díaz y se dan cuando eso que sucede a veces y se siente bien, se convierte en una receta, un modo predeterminado, un *tip* para ser feliz, estar alegre, desear, etc. Lo que intentaba pensar, mostrar, era de qué manera el caos creador de la filosofía deleuziana puede dar alguna clave sobre estos problemas. A veces, creemos que encontramos el caos creador en la confusión. El caos y la confusión no son cosas que operan en el mismo nivel. Cuando hablamos de confusión, estamos en la lógica arborescente. ¿Por qué? Porque la confusión tiene como planteo la búsqueda de claridad. Acá no se trata de eso. De tratar de no ordenar, no jerarquizar. Entonces

cuando pensamos en la aparición de algo nuevo que nos permite ponernos en modo de investigación, digamos tantear un poco para ver qué es eso que aparece, no necesariamente se trata del caos creador. Quizás es sólo confusión. Y confusión, como remite a la lógica arborescente, nos lleva al mercado, a lo que se consume. Entonces era por ahí que yo agarré el deseo, pero que no es lo que hace Esther Díaz con el concepto "deseo". De hecho, uno de sus libros se llama *La tecnociencia y el deseo*, que precisamente los trabaja de manera contrapuesta: frente al avance de la ciencia y de la tecnología en la ciencia, qué pasa con el deseo. Así que están esas dos cositas.

German Di Iorio: Corto un segundo con mi labor de técnico para agradecer por la mesa. Me parece que hubo una conexión muy íntima. Pensaba mucho en esto que decía Federico del fantasma material, con esta imagen de Ana, con este video de fondo que no correspondía a su agencia, sino que el video se reproducía y producía un sentido que escapaba en parte a su voluntad del momento. Y en ese sentido tenía una consulta para Federico sobre el fantasma, que es un concepto que a mí me asedia, y que me gusta mucho que hayas trabajado, desde una perspectiva que quizás no sea la que vos tenés en mente, pero que me parece que puede ser fructífera: pensar justamente esta noción de materialidad. Porque tu trabajo apunta a la noción de conciencia y a la noción de decisión política, y en cierta medida me parece que el fantasma viene a trastocar la decisión política como decisión consciente. El fantasma, si bien como indica Prósperi, está dormido, también el fantasma es la imposibilidad de distinguir el sueño de la vigilia, y habría cierta cuestión de una materialidad que escapa a la voluntad, que escapa a la conciencia, cierto inconsciente material diría, por ejemplo, Deleuze, cuando discute con cierta noción de fantasma. Entonces, la pregunta sería esa: si no habría cierta materialidad del fantasma que escapa a la conciencia, y en qué sentido eso incide en lo que sería la decisión política. Y retomando la cuestión de Cristo, estoy

completamente de acuerdo con que sería poco certero dentro de una tradición filosófica desembarazarse como si nada de la tradición cristiana, de todas las implicancias de la teología, o incluso de cualquier religión del Libro, sea dentro del judaísmo o dentro del islam (pienso en la imaginación como la retoma Prósperi). Pero también, ya que estamos dentro de la filosofía argentina, me parece que hay unos elementos a tener en cuenta dentro de lo que es el pensamiento amerindio, la figura de un dios (decías: solamente puede haber un Cristo y eso es lo que define al cristianismo). Bueno, justamente en los pueblos amerindios se discute esta noción de unidad. Hay una tensión muy fuerte respecto de lo que es el politeísmo y las múltiples figuras divinas que intervienen en la Tierra, no de un modo trascendente, sino justamente –por lo menos como lo propone Viveiros de Castro (deleuzeanamente)– desde un modo inmanente. Lo divino, eso otro que humano, también influye y es parte del accionar político constantemente. Entonces, pensaba en qué sentido esa tradición religiosa es un modo de enfrentarse a lo que serían las misiones religiosas: la conversión y la inclusión o exclusión del Estado utilizando precisamente cierto cristianismo evangélico, la evangelización; en qué sentido hay lo que se conoce como una lucha religioso-política en ese lugar en el cual la figura de Cristo es muy problemática. Entonces, me parecería que las dos preguntas apuntan a cierta dirección que trastoca un poco la dirección de tu trabajo, pero a mí personalmente la figura del fantasma, desde mis fantasmas... siempre se escribe con fantasmas, y el fantasma es uno de ellos, así que aprovecho la oportunidad. Después, por último, en relación con Julián. Comentabas que vos tenés una perspectiva vitalista de Deleuze, que no siempre fue la que tuviste, vale aclarar. Me parece que es una perspectiva más reciente tuya, y que festejo muchísimo. ¿Sobre todo por qué festejo? Porque no es una lectura vitalista naïf. Y en ese sentido me parece que reaparece el fantasma. No es que pretendés sencillamente hacer una alegría, una fiesta, sino que esa vitalidad deleuzeana es una vitalidad que nunca se puede dar por fuera de cierta pequeña

muerte. Hay una pequeña muerte que está constantemente destruyéndonos, y en ese sentido la pandemia corre el riesgo... Como decías: es necesario olvidar, sí, es necesario olvidar, pero también es necesario recordar algo, hay que recordar cierta muerte porque si no, justamente, en esa negación de la muerte, también se produce una negación de la vida. Entonces, no es que seamos mortuorios, y nos encante la muerte. Pero porque amamos la vida, tenemos que amar cierta muerte también. Entonces, me parece que en ese sentido habría una discusión a dar sobre qué pasa ahora con la pandemia, que definitivamente no terminó; definitivamente quizás nunca termine, quizás la pandemia sea un fantasma con el que tengamos que aprender a convivir a partir de ahora. Definitivamente esto está lejos de haber concluido, si es que alguna vez concluye, si es que no es una nueva condición de la experiencia. Que es una experiencia que uno diría fantasmática, angustiante, ansiosa, constantemente. Uno diría: bueno, por qué estamos hablando del fantasma si nos produce todas estas sensaciones que nos arruinan completamente. Y ciertamente la pandemia nos ha arruinado mucho. Sin embargo, me parece fundamental que ese pensamiento, esa tristeza, no porque sea un pensamiento de la tristeza tiene que ser triste. Entonces habría ahí una tarea ontológico-política para desarrollar que me parece hipercompleja porque es cómo no negar todo esto que implicó la pandemia, todo este sufrimiento que implicó, y a la vez cómo no quedarnos atrapados en ello, cómo poder remontar de la pandemia, si es que la pandemia ni siquiera ha terminado. Quizás la pandemia termine con nosotros, y quizás terminemos antes que la pandemia. Entonces, me parece que es una pregunta filosóficamente en la que Deleuze tiene algo para aportar, pero no me parece en absoluto sencilla la respuesta. Así que va por ese lado la cuestión.

FV: No trabajo tanto sobre la noción de fantasma. Simplemente, como el libro de Prósperi la tiene como eje o tesis central, la retomé en la ponencia, porque aparte me pareció muy interesante.

Pero me pareció muy interesante a partir de Prósperi, así que no puedo dar una visión más amplia que la del libro de Prósperi o lo que yo saco del libro de Prósperi. Entiendo que en las categorías de Prósperi (lamento hablar por él, pero es lo que puedo hacer ahora) la noción de materia no sería atribuible al fantasma, porque la materia sería uno de los polos que, en su contacto con el otro polo (que sería el espíritu), produce la superficie del fantasma. El fantasma es esa zona media que no es ni materia ni espíritu, ni sensibilidad ni entendimiento, ni cuerpo ni alma. Entonces, está en una especie de valle entre dos montañas. No sé si se podría atribuir el concepto de materia al de fantasma, por lo menos tal como entiendo el libro de Prósperi. Ahora, sí estoy de acuerdo en que el concepto de fantasma puede llegar a borrar las posibilidades de una decisión política consciente, y creo que eso aparece en el libro de Prósperi. Aparece en otro artículo de él, que se llama "Sobre la anfibología de los conceptos políticos", o algo similar, que es donde se desarrolla esa hipótesis que en un momento mencioné: que no se puede traducir una idea filosófica u ontológica a un postulado político. Entiendo que ahí lo que está diciendo es: en metafísica, somos fantasmas, pero eso en política no tiene mucho sentido, porque hace falta algo más, o sea, hace falta forma de vida, hace falta cristianismo, digámoslo así. Pero entiendo que eso está en Prósperi; entiendo que no es algo que yo le hago decir a Prósperi, sino que está en él, en sus textos. No podemos vivir siendo fantasmas. Hace falta otra cosa, que es el modelo cristiano, la forma de vida, el ícono. Y para mí el problema es que están –hasta donde yo leí sus textos– poco articulados. Entonces, la forma de vida o Cristo aparece como algo súper potente frente a los fantasmas, que no son nada. ¿Qué pasa con el que lleva adelante esa forma de vida si piensa que en realidad somos fantasmas? Digamos: ¿Podés matar a un fantasma? No. Entonces...

GDI: El cristianismo es una forma de conjurar los fantasmas.

FV: Claro, sería una forma de darle una forma a eso que en realidad somos fantasmáticamente. Pero, ¿cómo hacemos? Hay que creer en eso, y si no podés creer en nada, ¿cómo hacés para creer en lo que te sacaría de la fantasmagoricidad? ¿Cómo hacés para creer si al mismo tiempo sabés que sos un fantasma? Ese es el problema que me parece que hay en algunos textos de Prósperi, hasta donde yo leí. Después, estoy de acuerdo en decir que Cristo es una figura polémica y que en general el monoteísmo es muy polémico, porque tiene esa carga de unicidad terrible, que es como también mencionaba Julián con el concepto de la ira de Dios. Es un Dios que te puede llevar puesto en cualquier momento; es un Dios quizás más veterotestamentario ese, y el Dios del cristianismo es un Dios más pacífico, más amoroso, digamos, pero nunca se sabe.

JF: Nunca se sabe.

FV: Pero estoy de acuerdo en eso. Es un problema. Al mismo tiempo, creo que es una figura simbólica tan amplia que puede pretender darles sentido a muchas otras configuraciones religiosas. En el fondo, creo que Cristo podría ser la imagen simbólica para todas esas otras búsquedas de contacto con lo divino. Pero entiendo que es un problema, porque es demasiado único.

NS: [Pregunta inaudible sobre el fantasma y Cristo como dos polos]

JF: Dotti siempre decía: "¿Quién sos vos para tener razón?". Y respecto de lo que dijiste recién: "¿Quién sos vos para saber si te voy a cuidar o te voy a castigar?", diría Dios. "¿Qué sabés qué voy a hacer?"

MJS: [Para AS] Te quería pedir si podés decir algo más de cómo usaste ese concepto para pensar la obra de Esther Díaz.

AS: El *personaje conceptual* es un concepto de Deleuze. Esther Díaz utiliza en uno de sus libros la idea del “intercesor”, que es ese personaje –puntualmente, un filósofo– que te trae a otro filósofo. Ahí no lo anoté para desarrollarlo como concepto, sino para pensarlo como operando en lo que yo estaba diciendo. O sea, ahí estaban operando todos los textos que pude leer de Esther Díaz, todo lo que vengo trabajando de Deleuze y todos aquellos autores con los que ellos dialogan. En principio, Esther Díaz, no sólo Deleuze, sino Foucault (para hablar generalmente) y la epistemología. Hay algo del personaje conceptual que reúne la complejidad de concepto, el problema filosófico, el plano de inmanencia, todo eso estaría en relación con el personaje conceptual que pone a operar un discurso filosófico, una forma de ver la filosofía.

JF: Siento, German, que me estás tratando de hacer decir lo que no estoy queriendo decir. Puede ser. No lo afirmo ni lo niego. Respecto a la muerte, no trates de poner la falta, el vacío, el “ser-para-la-muerte” y todas esas cosas en mi boca. De ninguna manera. Vos lo estás tomando como si Kusch estuviera retomando a Heidegger, pero Kusch está discutiendo con Heidegger. Eso me lo hizo ver Mariano Gaudio, y fue clave para mi postura actual. Yo lo trato de pensar a partir de Deleuze, o de como yo interpreto a Deleuze: una diferencia tan pura que aparece como abundancia, pero una abundancia que tiene la potencia terrible de un maremoto. Pero, al mismo tiempo, sin diferencia no hay nada. Se trata por lo tanto de pensar cómo la condición de posibilidad de todo lo que hay (trascendental) en sí misma es terrible. Pero no nos podemos quedar en la parte terrible, porque sin eso no hay nada. Es como el pasaje de *Diferencia y repetición* sobre la *bêtise*: el fondo que sube a la superficie es una potencia destructiva, pero también lo que anima el paisaje de lo trascendental. Y eso del COVID trascendental que dijiste, ¡Dios no lo permita!

Discusión tras la mesa N°4 integrada por Rampazzo Bazzan, Gaudio y Ricci Cernadas

Marco Rampazzo Bazzan: Tengo una pregunta para Mariano (Gaudio) sobre una expresión de Quijano que me llamó la atención: el imaginario de los dominadores. Porque parece ser un foco muy importante de toda la cuestión de la colonización y de la colonialidad hoy en América Latina. También parece ser un punto en que se coloca de manera problemática una cuestión que se percibe un tanto ingenua en ese debate, porque parece decir que, si estamos de este lado, de los dominados, somos buenos, etc. Y la cuestión es mucho más compleja. La cuestión del imaginario se vuelve una cuestión eminentemente política. Trabajar sobre el imaginario, y trabajar sobre las fuentes inconscientes u ocultas de ese imaginario, significa cuestionar, interrogar, exhortar a la filosofía en su papel social. En esas formas positivas de contrariedad al orden constituido, o para utilizar una expresión foucaultiana: de criticar cómo somos gobernados, la cuestión del imaginario es central y muy, muy delicada, porque muchas veces es la manera en la cual surgen –parafraseando a Deleuze y Guattari– las formas de fascismo, de fascismo latente. Hasta aquí el primer punto. El segundo punto que me llamó la atención parece ser una pista muy interesante: el destacado del salvaje con la figura del ateo, porque efectivamente ahí hay un límite, un límite en el uso, en la apropiación crítica de Fichte, porque finalmente todo funciona –tengo esa impresión– con base en un fundamento teológico-político. En otras ocasiones destaqué

ese punto, que es un punto de retorno. Y me parece una cuestión central la traducción posible de las formulaciones fichteanas a las lenguas de los pueblos originarios. Me gustaría mucho experimentar cómo se podría traducir, y qué sentido haría a la Doctrina de la Ciencia de Fichte, su traducción a una lengua de un pueblo originario, más aun pensando en América Latina.

Mariano Gaudio: Me parece muy importante tu primer señalamiento de separar la visión ingenua. El punto clave, pensado a partir de Quijano, surge por todas partes; por ejemplo, en la exposición de Jimena Solé vimos que con Alberdi sucede algo parecido, y es que no nos puede resultar ausente el fenómeno de la colonialidad. Éste es el dato. Por un lado, se entiende la complejidad respecto de qué implica este concepto sobre el imaginario (esto es, ¿puede haber efectivamente una manipulación del imaginario, una aniquilación de las culturas originarias?). Por otro lado, el exterminio, en números, es contundente, y sobre eso no hay ninguna duda. Toda la evidencia arqueológica indica que la masiva cantidad de muertes que hubo a partir de la conquista, no la hubo en ningún otro momento en América Latina. La cuestión es si ello implica, junto con lo material, también lo simbólico, y sobre lo simbólico cabe recordar la costumbre de instalar las iglesias en los lugares (o por encima) de los adoratorios sagrados de los pueblos originarios. Entonces la pregunta es ¿qué imaginario está operando ahí, si el imaginario del conquistador o el imaginario del conquistado que se comporta exteriormente bien frente al conquistador, o si acaso hay una mezcla de ambas cosas? Este problema aparece en Mariátegui, en Dussel, etc. Y el fenómeno de la colonialidad contiene varias cuestiones: ¿cómo se desactiva?, ¿cómo se revierte?, ¿qué genera?, ¿es una cuestión meramente psicológica?, ¿hay una clínica de los condenados de la tierra, hay una clínica del retrato del colonizado? Es un tema que, ante todo, no se puede obviar, no puede no aparecer, hay que señalarlo. Y no puede no aparecer para nosotros que estamos estudiando acá, en este lugar, filosofías de otra época y producidas en otro contexto y con otra

mirada. En este sentido, creo que coincidimos en la dimensión política, en el papel social de la filosofía, y en visibilizar estos fenómenos que a veces están como en lo implícito, lo inconsciente o lo oculto. Pero entiendo que el punto es complejo. En el caso Quijano, resulta contundente: para él la modernidad y la colonialidad son fenómenos inescindibles, van perfectamente de la mano, y tienen una laxitud o amplitud suficiente para enlazar cuestiones de colonización (en otra ocasión Marco Rampazzo Bazzan te referías a la “segunda independencia”), con el problema de la colonialidad, con cómo se llega efectivamente a una instancia de autodeterminación o de autonomía plena. Además, se entrelaza con otras cuestiones muy actuales: el problema de la etnicidad es un problema muy complicado en América Latina, junto con el problema de los cuerpos, las cuestiones de género, las distintas formas de lucha que se van estableciendo de manera heterogénea y compleja. En relación con el tema del salvaje, creo que hay mucho más para hurgar, habría que examinarlo más detenidamente, y el tema de la lengua de los pueblos originarios y la traducción, es realmente un problema, porque toda la cultura oral constituye un problema en sí mismo, y se relaciona con otro debate anterior acerca del significado de lo originario, en este contexto de los *Discursos* y *Los caracteres*.

Sandra Palermo: Esta inescindibilidad entre modernidad, colonialismo y colonialidad, ¿cómo se resuelve en Quijano? ¿Significa que hay que abandonar la modernidad, o si para quitarnos de encima la colonialidad habría que quitarse de encima la modernidad? ¿Cómo se resuelve esta cuestión?

MG: En general sucede que nosotros entendemos por “modernidad” algo muy específico, o más o menos delimitado; por ende, cuando esta palabra aparece en otras disciplinas, como en este caso la sociología o las ciencias sociales, adquiere toda una cantidad y variedad de significados diferentes y más amplios. De todos modos, la tesis fuerte es que no se entiende la modernidad sin el proceso

de colonización. En la exposición hicimos un guiño a Hobsbawm con la expresión “comprender no es justificar”, y justamente en el libro *En torno a los orígenes de la revolución industrial* Hobsbawm dice con claridad que la revolución industrial, cuyos descubrimientos técnicos ya se tenían doscientos años antes, demora todo ese tiempo porque implica el proceso de acumulación originaria y, principalmente, todo el papel de las colonias en la producción o provisión de materia prima barata, y a la vez el lugar de colocación de excedentes. Entonces, el fenómeno de la colonización, junto con la cuestión del sistema-mundo de Wallerstein, no es una casualidad; en otras palabras, la modernidad se construye a partir de generar una determinada serie de roles mundiales, y a América Latina le toca ese rol —como decía Marco (Rampazzo Bazzan) en otra ocasión, en referencia a Galeano— de “las venas abiertas”, la explotación, el subdesarrollo, etc., pero que es un desarrollo establecido desde un parámetro central (la teoría de la dependencia). Eso es la modernidad. ¿Cómo superarla? Aunque algunos autores empalman directamente con la posmodernidad, no creo que sea el caso de Quijano, al menos hasta donde lo seguí. La modernidad nos asigna un rol en el concierto mundial, donde tenemos una colonización por resolver, y esa colonización persiste en la forma de la colonialidad. Éste es el punto. Si superarlo o resolverlo implica pasar a una transmodernidad o a una posmodernidad, o el nombre que aparezca en otros autores, es una cuestión que está por verse. Pero resulta claro que la modernidad para nosotros no significó un acceso a la mayoría de edad, y esto es lo que pensadores como Quijano o Dussel vienen a mostrar con claridad.

Julián Ferreyra: El giro copernicano que señala Mariano (Gaudio) me parece muy importante para lo que venimos conversando en otras ocasiones y también en estas mesas de debate. Se trata de una propuesta bien interesante para abordar nuestra filosofía, pero no como algo que ya estaba en tal o cual, sino como una propuesta de lectura de tal o cual desde nuestro lugar. En otra mesa, en la exposición de

Lucas (Scarfia) también apareció un argumento interesante y similar. Por otra parte, se pueden entrever, entre líneas, todos los debates que habrían tenido en el Grupo Idealismo. Se trata de un problema que se percibe y que aquí se responde en parte, y es el de reconocer que hay un hueco entre la voluntad mágica (o el voluntarismo) y la inmediatez, y en el medio está el factor de la colonialidad. Veo cómo impacta la colonialidad en nuestros debates ya más locales, más de la política y de la coyuntura (por ejemplo, por qué ganan las derechas con las características que tienen en nuestra región); pero no termino de entender cómo se resuelve este paso que en la argumentación aparece como “a resolver”: entre la parálisis de la inmediatez y la buena voluntad, ¿qué hacemos? Es decir, estamos colonizados; cada uno de nosotros, mayoritariamente, por momentos, va fluctuando a la hora de las urnas, y entonces, ¿cómo se resuelve la colonialidad? En un momento señalaste la educación (y otros aspectos más que te pediría que repongas), y me parece insuficiente para resolverlo, es más un diagnóstico que un camino para resolver la situación. Por otro lado, tengo algunas dudas respecto de cómo se integraría lo siguiente: según tu argumento, la colonialidad no debería estar en Fichte, sino que la trae Quijano, o sólo estaría en Fichte porque la traemos de Quijano, y de ahí la idea de giro copernicano; entonces, el asunto es cómo impacta en todo lo demás, cómo termina de completarse. Porque está el lado del colonizado, del oprimido, como fuerza transformadora, etc., pero a la vez está el marco del Estado, con las características que Fichte le atribuye; entonces, ¿cómo se integran? El lado de los dominados que se desconolizan, ¿se integrarían con el resto de la estructura política más jurídico-estatal, etc.?

Y a Marco [Rampazzo Bazzan]: me genera mucha curiosidad lo que ibas a hacer, esto es, cómo era el cruce entre Fichte y Deleuze que te imaginabas, si podrías contar aunque sea un poco, *in nuce*, de qué se trata.

MG: El primer punto era el egoísmo, o cómo el egoísmo se transforma en un Yo comunitario; el segundo era ciertamente la educación,

que no había llegado hasta la raíz; y el tercero era la formación de una cultura nacional frente al extranjerismo. Este problema del pasaje es bastante fuerte en los *Discursos a la nación alemana*. Hay tensiones, contradicciones, muy intensas; por ejemplo, en el tema del pueblo, entre la idea de que toda formación proviene del pueblo, pero, al mismo tiempo, el pueblo es el que ha llevado el egoísmo hasta sus máximas consecuencias. En general, nos deja perplejos la cuestión inicial de los *Discursos* acerca de cómo el egoísmo habría de revertirse en una suerte de “gran Yo” comunitario. Es una cuestión muy extraña, y en ella se plantea el dilema entre la inmediatez, la mano invisible, etc., y la palanca voluntarista. En el caso de Fichte, él propone una nueva educación que se oriente efectivamente a la reconstitución del vínculo comunitario, una nueva cultura nacional, etc.; es decir, deposita allí la confianza en algo futuro o que se va a desarrollar si se sigue esa idea. En nuestro caso, el punto clave es la descolonización. Como bien observaste, hay una suerte de toma de conciencia acerca de qué significa ser oprimido o ser colonizado, qué significa alojar al opresor, qué significa contribuir a un sistema de dominación. Entender cómo funciona hoy la colonialidad en sus enormes y muy diferentes ámbitos (como, por ejemplo, en los femicidios, en el patriarcado, etc.) resulta ser clave. Hay toda una lucha allí para pensar, para promover y para profundizar. Quizás con esto no alcanza, como si nos quedásemos a medias; acepto esa crítica hacia la respuesta parcial. Me parece que se entiende mucho mejor el planteo de Fichte si uno lo piensa a partir de la colonialidad, porque la crítica al extranjerismo –como lo hemos conversado en el Grupo Idealismo– puede usarse instrumentalmente o deformarse en cruce con el nacionalsocialismo del siglo XX. De ahí que a los alemanes les cueste tanto hablar de esto, y no así a los franceses. Por ende, creo que hay un punto interesante para nosotros en el pensar qué significa esa nacionalidad, con Fichte o sin Fichte. Incluso considero que es mucho más rico e interesante pensar a Fichte a partir de la colonialidad, y no como alguien que la podría haber anticipado. Y resulta mucho más

entendible toda su virulencia y crítica a la época presente si se pone el foco en la hipótesis de la colonialidad, porque ¿qué sucedería si el pueblo también se entregaba e internalizaba la colonialidad? En suma, resulta mucho más coherente que, en vez de proponer una resistencia cultural, apenas cinco años después Fichte esté llamando a tomar las armas. Para abrir nuevos problemas, el desafío consiste en dar vuelta la mirada. En ese sentido usamos como excusa la idea del “giro copernicano”.

MRB: Aprovecho la interpelación indirecta para tratar lo último que destacó Mariano (Gaudio). En 1813 –aquí me refiero a una reflexión que también Xavier León destaca– Fichte se cuestiona bastante su postura como profesor frente a sus estudiantes que, después de la apelación del rey, aceptaron la movilización de la guerra de liberación. El filósofo se pregunta por lo que sería mejor hacer, lo que tenía que decir a los estudiantes que se estaban movilizandando después de la apelación del rey Federico Guillermo III. Fichte se pregunta ¿hay que movilizarse? Para responder, él construye un horizonte de inteligibilidad donde esta acción tenga sentido. Para que tenga sentido esta movilización, no se debería restaurar el orden antiguo. En vista de la restauración del orden antiguo, no valdría la pena tomar las armas. Por el contrario, la movilización tiene sentido si el objetivo es instaurar un orden nuevo. Así, la guerra de liberación puede transformarse en un proceso constituyente. Así, en la lógica que el filósofo propone o esboza, está prevista justamente la abdicación del rey en favor de una república. Ése es el criterio para definir si esta acción o la guerra son justas. Yo creo que aquí hay elementos interesantes también para responder a la cuestión que señalaba Julián (Ferreyra). Y eso precisamente es lo que estaba en juego en mi trabajo sobre la resemantización de la democracia y la Revolución Francesa; pero también es algo que me parece necesario que acompañe las luchas contra el orden tal como era en el pasado y como es hoy. Porque hoy muchas veces los modelos que se retoman parecen policiales y autoritarios. Me

explico con un ejemplo que lo ilustra bien. Muchas veces vemos minorías que defienden sus derechos –por ejemplo, en la universidad pública– exigiendo una serie de medidas de sanción, utilizando un modelo “policial”. Rápidamente el respeto de un derecho pasa sólo por la represión y punición del comportamiento contrario. Lo que se traduce en tener más Estado, más Estado policial. Dicho de otra forma, se pretende censurar lo que no estaría de acuerdo con la reivindicación del grupo en cuestión. Ahora bien, en esta postura me parece que hay algo muy equivocado. Es algo que refuerza el sistema de dominación en sí. En este sentido, hay un trabajo político, filosófico, que se tendría que hacer, un trabajo que tiene que ver con, o que implica, la cuestión del imaginario. Porque el imaginario, en el sentido fuerte de la palabra, incluye también los conceptos con los cuales pensamos, las opciones que se presentan para nosotros. Nosotros partimos del presupuesto o de la ilusión de que pensamos “libremente”; pero, en realidad, lo hacemos sólo hasta cierto punto. No tenemos siempre conciencia de la orientación que tienen los conceptos y categorías que utilizamos en la construcción de nuestro pensamiento. Eso implica destacar una dimensión con la cual quiero trabajar, tiene que ver con la cuestión de la alfabetización de Paulo Freire. O sea, tomar conciencia de los conceptos que forman nuestras herramientas, digamos, que utilizamos para comunicar, para formular tanto una cuestión como una reivindicación política; tomar conciencia del imaginario (los modelos, las metáforas) que está vinculado a estas categorías. Ver los conceptos como el alfabeto con el cual leemos el mundo y nuestro papel en su conservación-transformación.

Pero no voy a escapar de la pregunta de Julián (Ferreyra). Esto de los personajes conceptuales de Fichte es un proyecto que tenemos con Jimena (Solé). Me parecía lo más obvio, natural, e incluso me hubiera gustado discutirlo en el ámbito de esta jornada; sin embargo, el tema de esta jornada iba por otro lado, pedía una temática más “política”, así que lo dejamos de lado. La cuestión que trabajamos parte del problema concreto de leer un autor como Fichte

hoy en América Latina, mas también un poco dar cuenta de mi integración en este continente, sobre este punto biográfico de estar trabajando aquí pero haber nacido y venir desde el lado de allá. Con esta base lo que está en el centro de la reflexión es la cuestión de la lectura. Todo se funda en una lectura activa. En Fichte, esto está vinculado con el tema de la apropiación espiritual de un texto, con el efecto que la lectura tiene que provocar como condición de sentido en el hecho de escribir y comunicar. Y hay en este elemento también una forma de pensamiento colectivo que se da en la amistad, que la exige como condición de posibilidad; se trata de elementos que Deleuze y Guattari tratan en su libro *¿Qué es la filosofía?*, donde hablan de la amistad como condición ineludible del pensamiento, como estímulo de su potenciamiento. Nuestro trabajo pretende entender, luego, cómo considerar los nombres propios de los autores que entran en los textos fichteanos, como este género de amigos; se trata de entender el papel que estos nombres juegan en relación con el debate, con la manera en que el autor delinea su pensamiento dialogando con sus imágenes y textos de los pensadores convocados. De esta manera, queremos dar también un nuevo sentido a un estudio más clásico de historia de la filosofía, estudiando las estrategias discursivas de Fichte como ejemplo. También, como un esbozo que está ahí –en el horizonte más vago aún–, se pretende cuestionar esa última apropiación por parte de Deleuze, la de Fichte, en la “Inmanencia una vida”, utilizando como punto estratégico la definición del idealismo trascendental como plano de inmanencia.

Se trata así de recuperar aspectos trabajados en investigaciones anteriores, como por ejemplo la exhortación del *Sapere aude* kantiano, como el papel de Platón o Spinoza, de Rousseau o Maquiavelo, en los textos de Fichte, etc. Básicamente lo que queremos es articular en un nuevo horizonte narrativo varios ámbitos que estudiamos anteriormente, eligiendo una cuestión, la de la apropiación crítica, que está muy vinculada con nuestra realidad concreta y cotidiana, con lo que hacemos todos los días en la Universidad: leer, escribir, dar clases, etc.

María Jimena Solé: Nos reunimos hace poco con Marco (Rampazzo Bazzan) para la presentación del proyecto en el grupo de investigación “Imaginario y Ética en la filosofía moderna y contemporánea” de la Universidad Federal do Espírito Santo, que es donde trabaja Marco. Tenemos que organizar algo así también con ustedes, seguro sería muy enriquecedor, porque seguro ustedes podrían hacer muchas contribuciones.

MG: Si me permiten, tengo tres preguntas para Marco (Rampazzo Bazzan). Primero, en el texto de 1799 que tomaste, el *Escrito de justificación*, que estaba en los pasajes cruzados, ¿hay una trampa de Fichte al decir, en el argumento, “no soy demócrata”, porque lo dice en el sentido del sistema de gobierno –lo que hoy con Chantal Mouffe diríamos que es *la* política–, pero no en el sentido de *lo* político? Segunda cuestión: no me termina de quedar claro (porque en el pasaje del texto señalado, poco después Fichte dice que lo acusan por sus ideas de la *Contribución*) si, en tu lectura, Fichte reivindica la *Contribución* de 1793 o no, o mejor dicho, qué sí y qué no. Porque llega a calificar a la *Contribución* como un pecado de juventud o una exaltación. Y tercero: me quedé pensando en la idea de resemantización de la democracia y su modificación hacia la idea de soberanía popular. Para vos, Marco Rampazzo, ¿Fichte suscribe la soberanía popular?

MRB: Tres preguntas para congresos futuros. ¿Una trampa? Diría más bien que es una estrategia fina; no parece muy claro lo que él dice, y juega con malentendidos por lo menos a primera vista. En primer lugar, dice: “me acusan de ateísmo, pero en realidad me acusan por mis posiciones políticas”. Eso lo puede sustentar pensando en todas las polémicas y diatribas, discusiones, que lo acompañan desde 1794. Estas polémicas tienen su razón principalmente en el texto de la *Contribución*. Ahora bien, hay un gran problema y él lo plantea: “me acusan, pero no me leen”. O sea, “me acusan por prejuicio”, por haber tomado partido. Además, la *Contribución*

tiene un enorme problema: aunque la escribe antes del Terror revolucionario, este texto se publica y se lee después o durante, y las palabras tienen un efecto completamente diferente. Pensemos en la palabra “revolución”, que por supuesto es central; “revolución” en la *Contribución* significa para Fichte algo muy técnico: es el derecho de un pueblo de modificar, alterar su *Constitución*; es algo con lo cual Brandes, que era un “contrarrevolucionario”, estaba de acuerdo. Y no es una referencia casual, porque Fichte cita a Brandes en la *Contribución*. El punto es que en esta fase de la historia hay una transformación semántica de los términos centrales y, así también, en los efectos de la comunicación. Es el momento tópico de la *Sattelzeit* de Koselleck.

En cuanto a si la democracia se resemantiza, sí, se resemantiza justamente a partir de la radicalización jacobina; entonces, colocar como sinónimos “jacobino” o “demócrata”, es correcto, y da a entender que estos términos no significan la misma cosa. Para este punto la ilustración mejor es la cita que Gentz hace de Mallet de Pan: no es lo mismo decir soy demócrata o jacobino en 1789 o en los años sucesivos, porque en 1789 significa estar a favor de un cambio de Constitución, y todo el público alemán estaba entusiasmado, como lo destaca Kant. Estamos aún en la época en que el mismo Gentz defiende la Revolución. Pero eso cambia luego, después de 1789, donde se vuelve central la violencia política. El momento más emblemático son la condena y sobre todo la ejecución del rey. Así, aunque la democracia sigue siendo sinónimo de jacobino, pasa a significar algo muy diferente, que se vincula ahora con la violencia política. La revolución ya es guerra civil. Es con esta vinculación que la acusación a Fichte se vuelve inteligible: “Usted es un jacobino, un demócrata y, por lo tanto, es un partidario de la violencia política, un partidario del terror revolucionario”. Aquí creo que se da una transformación que produce efectos en la lectura por parte de un lector inconsciente... Para él las palabras no son más inteligibles. Éste es un primer punto.

Ahora la cuestión de la soberanía popular vinculada con el lema democracia representativa. Este lema surge (se pueden ver los trabajos de Rosanvallon) entre 1791 y 1793, con la muerte del rey. En 1793 es la constitución de la República. Lo que llamamos democracia, la democracia representativa, encuentra su modelo de referencia en la Constitución republicana de 1793. El elemento de la representación, del mandato libre, con la idea de los representantes en las Cámaras o Senado, en la Convención, que deberían expresar la voluntad y el interés de la nación, todo esto es una invención que se realiza en estos años.

Ahora bien, en el *Fundamento del derecho natural* hay una crítica a la democracia, conforme a la crítica de Kant en *Para la paz perpetua*. Fichte critica la democracia como forma de gobierno, desde un punto de vista literal, como gobierno de todos, una asamblea permanente. Ni Robespierre estaba de acuerdo con este posicionamiento. El punto es que una democracia de este tipo no es pensable, no tiene sentido. Entonces, contra esto, Fichte coloca el principio de la transmisión del poder, del poder ejecutivo; hasta aquí, la cuestión es simple, se puede verificar en los textos de forma rápida.

La cuestión de la soberanía popular, en cambio, es un poco más compleja. Mi punto es: Fichte no habla de poder legislativo, habla solamente del poder ejecutivo, y yo creo que la referencia a Rousseau es fundamental para entender el porqué. Tenemos que prestar particular atención a una parte del *Contrato social* que normalmente no se lee con el suficiente cuidado. Me refiero a la parte final del tercer libro y a la parte inicial del cuarto. Rousseau trata la cuestión de la muerte del cuerpo político. Hay, por un lado, una forma clásica de degeneración del Estado, donde el gobierno puede operar una usurpación del legislativo; técnicamente, se trata de la forma del despotismo en Rousseau, la usurpación de la autoridad soberana. Es claro que Rousseau no tiene elementos para pensar una representación moderna. Él muere antes de la Revolución Francesa y no podemos saber cómo se habría posicionado frente a las diferentes opciones. Pero en Fichte este elemento es fundamental, y creo que

se queda en este elemento rousseauiano. Para Fichte el legislativo está en el pueblo, no se aliena, y funciona en la manifestación de la opinión pública. Así reencontramos la cuestión de lo imaginario de los dominados, porque yo creo que si tomamos en serio el punto de la modificación de la constitución. Me estoy refiriendo a la parte final del *Sistema de Ética*, sobre los funcionarios supremos del Estado. Ahí Fichte se pregunta cómo sería posible modificar el contrato social o la ley fundamental. Su respuesta es que se puede y se debe modificar solamente si el gobernante reconoce un entendimiento superior mejor (más esclarecido) por parte del pueblo sobre el vínculo social. Y, en mi opinión, tenemos que vincular este elemento con el criterio para justificar, para legitimar, la existencia de un Estado provisorio (un *Notstaat*), un Estado producido históricamente. El criterio es que exista un progreso del esclarecimiento *lato sensu* de la inteligencia colectiva. Aquí se instaura un elemento eminentemente político que se da en un entendimiento superior. Y creo que no se le prestó la necesaria atención, si pienso en Philonenko por ejemplo, que sustenta que Fichte se criticaría a sí mismo criticando a Rousseau, el espíritu y la letra de su propio discurso. El problema es que así se pierde de vista el punto, o un punto decisivo en mi manera de considerar esta cuestión. Fichte se está confrontando y dialogando con Rousseau y con el *Contrato social*, se está cuestionando la formulación del pacto. Eso no significa que integre el dispositivo de Rousseau, sino que él parece conservar una orientación rousseauiana en la manera en que trata determinados asuntos. Sobre todo, en la manera en que entiende el pacto social. Entonces lo que quiero destacar es que el poder legislativo está en lo que llamé inteligencia colectiva. Y en este plano se juega la cuestión también, creo yo, del imaginario de los dominados y la posibilidad de un compromiso político de la filosofía.

Natalia Sabater: Para Gonzalo (Ricci Cernadas), dado que sos politólogo y político y conocedor de estos temas, me interesó mucho la *potestas* como poder de afección, Dios como causa activa de

las afecciones y, en ese sentido, me pregunté, y quería saber tu posición sobre cómo se traduce en el Estado esta noción de poder, o si se traduce, o cómo lo ves vos, en el sentido de que estamos hablando del mundo modal, de las cadenas causales, de las interacciones que se producen entre las afecciones en la duración; si esta *potestas* como poder de afección, como Dios en tanto causa activa, no tiene esa significación, entonces ¿cómo se traduce eso en el Estado? O, si es que se traduce esta noción distintiva que Deleuze diría que recobra su sentido legítimo, ¿cómo se traduce eso en el Estado?

Gonzalo Ricci Cernadas: Sí, sí, efectivamente, soy politólogo, político no, o al menos en estos días no, no lo sé. Pero, sí; es la forma en que lo entiendo yo, que está atravesada un poco por mi grilla interpretativa negriana y autonomista, en la cual Negri retoma mucho de Deleuze. Pero, hasta donde entiendo, en Deleuze lo que hay no es tanto una teorización o una conceptualización de la complejidad del Estado, sino que a lo sumo lo que hay es, siempre a mi entender, de qué manera pueden hallarse o encontrarse otros tipos de organización paraestatales; es decir, organizaciones que no son propias del Estado. Sé que hay trabajos distintos a mi lectura, que escapan un poco a esta denostación de la *potestas* y, por otro lado, al elogio de la *potentia*; pero esto redundaría básicamente en que no hay una ponderación demasiado –por así decir– elogiosa, o que considera de una manera de tipo positiva o virtuosa al Estado, y se aboca, sí, a teorizar o ver de qué manera pueden concitarse organizaciones que vayan más allá del tipo de organización estatal. Por lo tanto, se piensa un concepto de política que va más allá del paradigma estatal. Eso es todo lo que tengo que decir al respecto.

JF: Es más un comentario que una pregunta, respecto a lo de Gonzalo (Ricci Cernadas), que dijo “no sé tanto sobre Deleuze y me puedo equivocar, qué sé yo...”. Quiero decir que, en mi perspectiva lo que dice es, ciertamente, lo mayoritario de los deleuzianos, es la

corriente principal de lectura. Sztulwark en Argentina trabaja esa línea hace mucho tiempo, Pál Pelbart en Brasil... Si vamos a Latinoamérica, son absolutamente mayoritarios. En ese sentido, yo creo que no debería haber una preocupación por la letra de Deleuze. La única pregunta que uno tendría que hacerse es qué es lo que uno quiere, no qué es lo que dice Deleuze. Qué es lo que va a resolver los problemas que tenemos como colonizados. Y lo que tenemos como explotados y oprimidos y violentados. ¿Las grandes asambleas populares o un Estado que nos ampare? Y después, cuando uno tiene esa pregunta, va y lee lo que quiere de acuerdo con lo que quiera leer. Es como lo que decía Mariano (Gaudio), vamos con nuestra pregunta. Después, lo que dijo Deleuze, problema de Deleuze –ahí sentado en su departamento de París en la década del 60 y del 70–.

GRC: Sí, efectivamente, un poco, por no decir completamente, algo de la forma en que yo leo a distintos autores, hay por todos lados... un poco creo que sí, un poco, en su momento en la defensa de mi tesis de maestría hablé, pero un poco la forma que tengo de leer a estos autores está signada por la propia experiencia personal como habitante de la Provincia de Buenos Aires, pero también de la Argentina, que me marcó profundamente a mí, en su momento, los acontecimientos que se precipitaron en diciembre de 2001 y tengo toda una lectura en función de cómo ha prendido acá en la Argentina el autonomismo en función de todos estos movimientos sociales que venían desarrollándose antes de ese evento, que se desarrollaron durante y que se desarrollaron también después... Y un poco, sí, de nuevo, y a confesión de parte, es de alguna manera llevarle un poco la contra a ese tipo de lecturas por una propuesta más estatalista, si se quiere decir, en la filosofía de Spinoza. Y algo de eso informa la manera en que leo a Deleuze, también.

Discusión tras la mesa N° 5 integrada por Jabase y Mc Namara

Mariano Gaudio: Abrimos ahora el espacio para preguntas, análisis, comentarios.

María Jimena Solé: Gracias, lindísimos trabajos, muy interesantes. En verdad tengo preguntas que me fueron surgiendo para los tres. Si puedo hago una breve para cada uno.

Leila, quizás esto ya lo hablamos en el grupo, no lo recuerdo. Vos problematizás la noción de filosofía de Spinoza desde el *Tratado de la reforma del entendimiento*, lo cual me parece un gran acierto porque lo que aparece ahí es realmente el proyecto filosófico y colectivo de este esfuerzo, junto con otros, por el conocer. Y lo que aparece en la correspondencia con este antiguo discípulo que le dice los peores insultos y lo exhorta a hacerse cristiano-católico es, bueno, “con esta persona no se puede seguir hablando”, por más que Spinoza intenta, porque le tiene cariño. Y lo que afirma es “mi filosofía es la verdadera. Lo sabemos como se sabe una verdad geométrica”. La pregunta es si te parece que hay una tensión. Yo no terminé de entender si vos estabas planteando una respuesta desde el *Tratado de la reforma*, o si hay una tensión entre las dos posiciones, es decir, la que aparece en la carta afirmando la verdad de su filosofía, y esta otra presentación del proyecto filosófico como un esfuerzo en pos de algo que quizás no obtengamos ¿no?, o quizás sí, o quizás algunos en mayor medida que otros. A mí me

gustan muchos los dos textos y estoy muy a favor de una lectura de Spinoza en esas dos claves, pero siempre me resultó interesante pensar esa tensión, entre la filosofía en el *Tratado de la reforma* que parece más bien como una actividad o como un camino a recorrer, y esta otra posición de, bueno, no, “mi filosofía es la verdadera, hay un conjunto de proposiciones y un conjunto de afirmaciones que, al igual que un teorema geométrico, yo puedo decir que es verdadero, y esa es mi filosofía”, ¿no? Me parece que ahí hay una tensión y no sé qué pensás de eso.

Leila Jabase: Sí, en realidad lo que pensaba mientras leía la carta, que volví a leerla después de mucho tiempo y descubrí un montón de cosas, es en la respuesta de Spinoza “mi filosofía es la filosofía verdadera, no es la mejor”, o sea que no hay comparación. Y yo digo, bueno, acá puede haber dos opciones: o bien es una mera petulancia, o bien está queriendo despacharlo porque no le interesa discutir con Burgh. Pero yo creo que no [es eso], sino que Spinoza considera que su filosofía es la filosofía verdadera, y que la justificación de eso se encuentra en el *Tratado de la reforma*. Porque, justamente, es el único lugar donde habla del método, o sea del camino para acceder a la filosofía, y también es ahí donde dice que el método se fundamenta en la idea, y en la idea verdadera, ¿no? Y yo pensaba que una filosofía que parte de pensar el alma como una idea que no puede ser sino verdadera, una filosofía que parta de eso tiene que ser la filosofía verdadera. Ese es el recorrido que traté de hacer, no sé si estaba tan claro en el texto.

MJS: Sí, me parece que sí, que eso quedó claro. Ahora, entendiendo bien que estamos de acuerdo en eso, mi pregunta es: ¿hay una tensión entre concebir la filosofía como un camino a recorrer con otros, como un esfuerzo en pos de la verdad, y a la vez entender la filosofía como un conjunto de proposiciones verdaderas? Esa es una pregunta que le hago a Spinoza, no es que te la hago a vos para que vos la tengas que responder, sino para saber tu opinión.

LJ: Yo creo que la tensión está, pero que puede ser un poquito difuminada si una piensa que entre una idea inadecuada y una adecuada hay una diferencia de grado. Que no hay ideas falsas totalmente, sino que todos/as estamos en el reino de la imaginación mayormente, pero en la medida en que nutramos nuestra imaginación al relacionarnos con otros modos –puesto que la forma de nutrir nuestra imaginación es vincularnos con una mayor cantidad de modos distintos–, y a partir de ahí empezar a generar afectos comunes, nociones comunes, ahí el camino de la filosofía se dibuja un poco ¿no? Entonces la tensión está, pero creo que se podría encontrar...

MJS: Claro, no, ahí sí estamos un poco en desacuerdo.

LJ: Ah, ¿estás en desacuerdo, Jime? A ver, contame [risas].

MJS: [Risas] Estoy en desacuerdo en que las ideas inadecuadas puedan conducir a ideas adecuadas. Me parece que son totalmente heterogéneas, que una idea inadecuada nunca se transforma en una idea adecuada, así como una pasión nunca se transforma en un afecto activo. Puede ser que la mayor parte de nuestro tiempo, es cierto, según Spinoza vivimos en el mundo de la imaginación, o sea en el ámbito de las ideas de la imaginación, y nos guiamos en la vida con ellas. Eso no quiere decir que nos lleven al error, el error es otra cosa. Tampoco quiere decir que sea una mala vida, podemos tener una muy buena vida gracias a nuestras ideas inadecuadas. Pero una idea adecuada es una experiencia completamente diferente, es pensar por uno mismo, es ser activo y no recibir huellas y encuentros azarosos que no controlamos, y tener ideas que no podemos explicar de dónde provienen, ¿no? Porque una idea inadecuada es eso, como una idea incompleta, la tenemos, pero no sabemos bien cómo se formó porque no depende de nuestra sola potencia de pensar. Igualmente, esto que vos decís hay muchos que lo proponen. No es un error de lectura, es una interpretación.

O sea, es una lectura que muchos la sostienen, y que plantea esta idea de una especie de ascenso ¿no? Cultivo la imaginación y ahí asciendo al segundo género y asciendo al tercer género. A mí me cuesta mucho ver ese ascenso, justamente por esta heterogeneidad entre la idea inadecuada y la idea adecuada.

LJ: Perdón, pero si no hay un ascenso, ¿entonces qué hay?, ¿un salto? O ¿cuál es la relación?

MJS: Hay una copresencia de todos los géneros de conocimiento, siempre. O sea, siempre tenemos una idea adecuada, que es lo que vos acabás de rescatar del *Tratado de la reforma*. Hay una idea adecuada, todos la tenemos. El tema es que esa idea adecuada pueda afirmarse, pueda tener efectos, pueda producir más ideas adecuadas. Pero siempre hay una idea adecuada. Si no hay una idea adecuada, no se puede partir.

Natalia Sabater: Perdón que me cuele, Jime, a las preguntas que tenías para los otros autores y expositores, pero bueno, como justo en este debate iba a preguntar algo en ese sentido, me meto. Me parece interesante esto que dice Jime de la tensión, yo no lo había visto. Pero lo que te iba a comentar, Lei, es que me pareció super rico y me dijo como otra cosa esto de “mi filosofía es la verdadera”, ahora que vos lo expusiste en relación con el *Tratado de la reforma*, en el sentido de que sí, parece que esa afirmación es casi como dogmatismo, ¿no? Es como el límite ya del pensamiento y, sin embargo, esto que vos decías de las ideas adecuadas e inadecuadas me hizo pensar –y esto quizás, Jime, resuelve la tensión de la que vos hablabas– que, en verdad, así como una visión es siempre una visión del mundo y, en ese sentido, es siempre una actividad, es una forma de ser en el mundo y de vivir en el mundo. O sea, no es solamente una opinión o una perspectiva entre otras, un día unas y otro día otras, sino que es un compromiso que se afirma todo entero en el entendimiento. Entonces, yo pensaba que así como la

idea verdadera y la inadecuada se afirman en el entendimiento, o sea, así como no hay una posible suspensión cartesiana del juicio, porque las ideas tienen ese poder de afirmarse, en ese sentido la filosofía como un todo se afirma a sí misma en ese ser, y por eso es la única, y por eso es la verdadera. En el sentido que la mejor implicaría una posible: “bueno, está ésta, también considero esta”, y para mí esta manera de entender la filosofía es en ese sentido siempre... O sea es verdad que en el *Tratado de la reforma* aparece más esta idea de “construcción”, pero en un sentido es siempre una forma de vida. Incluso cuando hablamos de un conjunto de proposiciones verdaderas, porque ese conjunto de proposiciones verdaderas se afirma de tal manera que hace sentido, que construye, y que nos muestra un mundo en el que vivimos y del cual vivimos. Así que bueno, quizás aportó eso al debate, y te quería decir, Lei, que esta visión me hizo escuchar por primera vez otra cosa en esas palabras “mi filosofía es la única verdadera”, o sea me hizo entenderlo de otra manera esta vez, y quizás eso aporta un poco al debate que estaban teniendo.

LJ: Respecto de lo que decís, Nati, quería rescatar una cosa: cuando decís “las ideas tienen el poder de afirmarse”, me pareció muy interesante, también para vincularlo con lo que decía Jime, porque si las ideas tienen el poder de afirmarse es porque son la expresión también de un *conatus*. O sea, todas las modificaciones de los atributos son un grado de potencia y, en ese sentido, ahí yo lucharía por la interpretación de que hay una diferencia de grado en las ideas inadecuadas y adecuadas, en la medida en que expresan un grado de potencia. ¿Qué es, justamente, una idea inadecuada? Bueno, que le falta una parte, un escorzo, que está mutilada. Por eso hice una pequeña mención a la primera proposición de la cuarta parte de la *Ética*, donde Spinoza habla justamente del error. Ahí el ejemplo famoso del sol, y ahí está la cuestión de la inadecuación a la adecuación. Yo tengo la idea inadecuada –dice Spinoza– de que lo veo a doscientos pies, pero cuando yo comprendo la idea

adecuada de la naturaleza del sol, entiendo que no está a doscientos pies, a dos millones de pies, ¿no? Yo no dejo de tener la idea inadecuada de que percibo el sol a tal distancia, pero en la medida en que comprendo, entiendo y completo esa idea, y me vinculo con el sol probablemente de otra manera. Entonces, ahí estaría la conjunción de los dos tipos de ideas.

MJS: Sí, sí, estoy de acuerdo. Eso se puede leer así, o sea no digo que no, creo que lo podés defender. Igualmente, ahí las dos ideas conviven, la verdadera no anula la inadecuada, lo que hace la verdadera es impedir que esa idea inadecuada se afirme, o sea que se afirme como verdadera, que se haga pasar por verdadera y que yo caiga en el error. Entonces, la idea adecuada lo que impide es el error, pero no anula la idea inadecuada. Las dos ideas están como si fueran en esferas diferentes, porque no interactúan entre sí, no se anulan. Así como una pasión no puede ser anulada por una idea adecuada: “yo veo lo mejor, pero hago lo peor”, bueno, la explicación de eso es porque la imaginación tiene otra lógica, tiene su propia lógica.

LJ: De una, sí, es una tensión.

NS: Igualmente, me parece interesante esto que vos decías, Lei, en el sentido que yo estoy de acuerdo con lo que dice Jime, pero me pareció interesante esto de que, en verdad, o sea quizás no lo pensé mucho, pero, en algún punto, es la misma idea. O sea, no hay ideas falsas y radicalmente falsas en la eternidad, en la substancia. Entonces, en ese sentido, la idea del sol es una, la idea verdadera, adecuada, que podemos concebir desde una cierta perspectiva de eternidad, y la idea que tenemos del sol es el escorzo personal de cada modo, que en ese sentido es una parte, una parcialidad de la idea adecuada y que se afirma en mí como una idea diferente. Pero, en un sentido, no es, para mí, como exógena a la misma idea del sol. Hay una correlación entre esas dos ideas, si bien en la

medida en que se vincula con una afección, la idea de la imaginación es *mia*, es singular, es propia, y no está en la substancia de la manera en la que yo la poseo o la pienso, desde mi alma. Entonces, en ese sentido, me parece que, si bien yo acuerdo con lo que dice Jime, hay un vínculo entre la idea inadecuada y la adecuada, en el sentido de que son parte de lo mismo, si bien la idea inadecuada es *mia* y es singular. Pero para mí no son diferentes, no son exógenas del todo.

LJ: ¿Sabés qué pensaba? Bueno, ahora que dice esto Nati, capaz que sí Jime tenés razón. Porque la idea inadecuada es la imagen, ¿no? Y la imagen es una *corporis affectio*, y como tal es una determinación de otro atributo, que es el atributo extensión.

MJS: Exacto.

LJ: Y la idea adecuada es una modificación del atributo pensamiento. Entonces no son lo mismo...

MJS: O sea, sí, las ideas adecuadas tienen que ser sí o sí innatas. No pueden venir o ser efecto de una causalidad del exterior.

LJ: No, claro. Es muy bueno eso.

MJS: Es un punto de partida básico. El problema es que el propio Spinoza da lugar a este equívoco, porque él lo llama 'primero', 'segundo' y 'tercer' género de conocimiento, como si hubiese un ascenso.

LJ: Claro, de una, Jime. Pero también veo que se adiciona el problema de la relación entre los atributos. Bueno, no hay "relación entre" los atributos, ¿no? Pero es el problema de los infinitos atributos... Porque en algún punto son el mismo orden y conexión, pero son incommensurables las maneras en las que se expresan unos y otros. Entonces ahí está la cuestión del problema o de la tensión que mencionabas, y que son dos atributos distintos.

MJS: Sí, ahora, lo que me parece que es un acierto en lo que acabás de decir, en esto último que dijiste, es que mi idea inadecuada del sol también es expresión de mi potencia, o sea también es potencia de imaginar.

LJ: Sí, sí.

MJS: Entonces, si lo vemos desde el atributo extensión, es potencia de ser afectada por algo que me afecta de ese modo. Entonces en eso estoy de acuerdo, en que el hecho de que las ideas adecuadas sean el efecto del ejercicio autónomo de mi potencia, o sea que sean una acción de la mente, no les quita a las ideas inadecuadas el hecho de que también son, en cierto punto, el ejercicio de mi potencia de pensar. Pero no es el ejercicio autónomo de mi potencia de pensar, o sea, yo no soy libre cuando imagino.

LJ: Claro, no, no es una acción del entendimiento.

MJS: No es una acción. No es una acción ni del entendimiento ni del cuerpo. Entonces, lo extraño, o lo difícil de pensar ahí, me parece, es esto del paso de la pasión a la acción, de la esclavitud a la libertad. O sea, si son dos ámbitos realmente heterogéneos, no hay un paso, no es que somos siempre esclavos o siempre activos, sino que, para mí, mi lectura, es que hay siempre una convivencia de los dos planos...

LJ: Sí. Pero para tener más ideas adecuadas hay que nutrir la imaginación de una mayor cantidad de afecciones. O sea, con cuantos más cuerpos yo entro en relación...

MJS: No. Porque eso a lo único que te lleva es... Puede ser que eso aumente tu capacidad de ser afectada, pero no va a aumentar tu capacidad de actuar, al contrario, o sea no necesariamente, porque la cuestión ahí...

MG: Perdón Jimena, no vale exponer [risas].

MJS: No, pero estamos discutiendo.

MG: Tenés que preguntar, no vale que vos hagas una exposición de la línea de interpretación.

MJS: No, bueno, perdón. Perdón.

MG: Me parece que el comentario está bien, la contraposición de interpretaciones está bien, pero tampoco... [risas].

MJS: [Risas] Está bien, está bien. Okey, me voy a autolimitar [risas].

LJ: Después la seguimos.

MG: Igual, me impresiona cómo el spinozismo siempre llega a un consenso y, la verdad, la autoridad prima [risas]. El espíritu de la substancia.

MJS: Es que la verdad se ilumina a sí misma.

LJ: Claro, no necesita de un signo externo.

MG: Bueno, vos, Jime, pediste tres preguntas.

MJS: Sí, igual le puedo dejar la palabra a otra persona, si quiere intervenir. Mi pregunta para Rafa la hago muy breve.

MJS: Para Rafa mi pregunta es si la vida de un “cuerpo sin órganos”, es decir, esta vida de un cuerpo que no tiene órganos es diferente a la vida orgánica. ¿Hay ahí dos nociones de “vida” distintas?

Rafael Mc Namara: Lo primero que hay que decir, parafraseando un poco a Deleuze, es que nadie sabe muy bien qué es un

“cuerpo sin órganos” (CsO). Es decir que aquí no queda más alternativa que completar la lectura con un poco de especulación para desentrañar qué quisieron decir Deleuze y Guattari al tomar esa expresión de Artaud. Hay muchas interpretaciones posibles, porque, al menos de manera explícita, el propio Artaud no dice mucho más que eso que leí, hasta donde yo sé. Dice muchas cosas sobre el cuerpo, pero no se dedicó a desarrollar conceptualmente esa noción particular. A mí me parece que el CsO funciona en una constelación conceptual al lado de nociones como “campo de individuación” y, sobre todo, “intensidad”. Hay otro concepto bastante enigmático que aparece en Deleuze y que yo mencioné hacia el final, que es la noción de “vida no orgánica de las cosas”. Es decir que el concepto de “vida” en Deleuze no se limita a la vida orgánica ni a una dimensión exclusivamente biológica, sino que es un concepto metafísico, trascendental. Cuando habla de “una vida” en el texto *La inmanencia: una vida...*, no es la vida de un cuerpo orgánico solamente. “Una vida” es otro nombre para el campo trascendental, en ese texto. El campo trascendental incluye la síntesis ideal de la diferencia que trabaja en *Diferencia y repetición*, es decir, lo virtual. Incluye también lo intensivo, que en ese libro Deleuze desarrolla en un capítulo aparte (el último). En fin, ahí también hay interpretaciones cruzadas, por supuesto. Entonces, lo que podría decir ahora, resumiendo, es que esa “vida”, que no es la vida orgánica, tiene que ver con la vitalidad del campo trascendental. Como dice en *Diferencia y repetición*: “el campo trascendental se anima”, un campo trascendental animado con todo tipo de cosas, de esbozos, cosas que no son “cosas” en realidad, sino singularidades, intensidades, etcetera. Por eso me pareció interesante traer esa cita de *El Anti-Edipo* donde dicen que el CsO es una sustancia en el sentido más spinozista del término, para tirársela a les spinozistas presentes, a ver si pueden hacer algo mejor que yo con eso. Porque parece que el CsO es uno de los nombres de la sustancia, también. Así que no te voy a responder claramente...

MJS: Y yo no te voy a decir lo que pienso de esa cita para que no me censuren...

RMc: No, no, ¡ahora quiero saber!

MJS: Al leerla pienso que tiene sentido, porque los órganos serían determinación...

RMc: Perdón, iba a agregar que no hay que entender sólo literalmente que es un cuerpo que no tiene órganos. Es una corporalidad intensiva, entonces tenemos que pensarlo en términos de intensidad, no de extensión. No es un cuerpo extensivo sino intensivo. En ese sentido es “sin órganos”, y por ahí va la lectura deleuziana de Spinoza, en donde la sustancia parece ser un cuerpo intensivo y los infinitos grados de esa intensidad son los que forman los modos finitos.

MJS: Claro, y en ese sentido habría como una continuidad ontológica, no una necesidad de ir a otro plano para pensar el vínculo entre una vida no orgánica y una vida orgánica, y habría una manera interesante para pensar desde Spinoza el vínculo entre totalidad, que es también fundamento, de un modo inmanente, un fundamento no fundante, y lo que existe, lo que es, lo que actúa en ella, pero de un modo determinado. Es decir, con otro tipo de vida, porque es finito, en lo durable, divisible...

RMc: Claro, una cosa sería la vida de los modos finitos, que sería la vida orgánica, y otra cosa sería la vida inorgánica de la sustancia...

MJS: Pero todo es “vida”, están conectados y ese es el punto. Ninguno sin el otro, y sin embargo tiene que haber una diferencia porque si no es...

RMc: Todo lo mismo...

MJS: Claro.

RMc: Sí, tal cual.

Matías Soich: Yo tengo una pregunta vicaria, en sentido estricto, de parte de Julián Ferreyra, que tuvo que abandonar la sala y me pidió si podía hacer de su parte la siguiente pregunta para Rafa. De todas formas, me sumo a la pregunta, porque es muy interesante, y es si el CsO se puede pensar en términos de lo que conversábamos ayer, el primer día, sobre el fondo popular, la masa, la multitud, lo que sube a la superficie, lo que se sustrae a la acción del Estado, pero que sin embargo lo interpela, que debe ser escuchado como el límite no orgánico del Estado, pero al mismo tiempo como parte de su actividad orgánica.

RMc: Sí. Esa sería la respuesta directa. Pero elaboro un poco. Me parece que sí, que es parte. Justamente nosotros venimos dándole vueltas al tema del Estado orgánico con varias de las presentes, en esos textos que estamos escribiendo de manera colectiva. Y esto no surgió quizás en las discusiones que venimos teniendo, pero en general, cuando se habla de estos temas desde un marco deleuziano, se tiende a ver el Estado como algo opresor, que tiende a la totalidad, a lo totalizante en un sentido cerrado, y justamente lo que estamos tratando de pensar con esta noción de “Estado orgánico” me parece que no va en esa dirección. Entonces me parecía interesante esta noción del CsO, que tiene muchos matices que acá no vamos a llegar a trabajar, pero que en lo esencial es esta idea de un cuerpo intensivo que está en exceso, como una suerte de desborde intensivo que está ahí, que es incancelable. Entonces se trata de la relación del Estado orgánico con su “afuera”, que es, como dice Deleuze cuando usa este concepto, algo que puede resultar un poco paradójico, porque es un “afuera” que es “su” afuera. No es cualquier afuera. Es el “afuera” de “este” Estado orgánico. En este caso, que puede ser el argentino y el de cualquier otro país latinoamericano, podrían ser las masas, lo popular. Cada Estado tiene un “afuera” que no es orgánico, no está adentro del Estado,

pero sí interpela al Estado. Y el Estado sí tiene el deber, si quiere ser orgánico, de trabajar con ese afuera que necesariamente lo desborda por todos lados. En ese sentido, me imagino la tarea del Estado orgánico como un tratar de agarrar el mar con un colador. Algo imposible pero que igual hay que hacerlo, no puede mirar para otro lado.

Me parece que en esa dirección va la reflexión que estamos teniendo con este concepto. Y junto con la imagen de lo orgánico, me pareció que la cuestión del CsO puede aportar algo para seguir pensando todos estos problemas. Así que estoy totalmente de acuerdo con esa convergencia con la lectura kuscheana de Deleuze que planteaba Juli ayer. Me parece que está buenísimo meter a Kusch en esta ensalada.

Virginia Expósito: Me parece que el populacho siempre erosiona al Estado orgánico. Que está. Es Martínez Estrada. Está quebrando el pavimento, la geografía que se presenta... Es el fondo. Al menos en mi opinión, no apoyo un Estado inorgánico, sino que se trata de darle cause a esa erosión, esto me parece muy importante, abonando esta cuestión del CsO. En relación a Martínez Estrada, me parece que pega bastante con lo de ustedes.

RMc: Sí, Martínez Estrada es un autor que también se puede traer. Con todos los matices, porque es bastante intratable también, a su manera. Pero en esto que decís me parece que sí, que esta idea del afuera pampeano erosionando cualquier intento de construcción que se intente hacer, está ahí también, en un campo problemático que resuena. Es otro autor argentino que se puede traer, sin duda.

Federico Vicum: La pregunta es en relación con lo que recién preguntaba Julián. Yo no conozco la filosofía de Deleuze, y quizá mi modo de pensar es muy antropomórfico, pero entendí que Rafael proponía que el CsO fuera una especie de nombre para la Sustancia spinozista, y después, con la pregunta de Julián, que traía esta

cuestión del fondo popular, este fondo que puede subir a la superficie. Me preguntaba ¿cuál es la relación entre una noción de CsO tan impersonal, como la que podría salir de equiparar la noción de CsO con la Sustancia spinozista, y una noción tan personal como la que saldría de equiparar al CsO con la masa popular, que implica un tipo de acción personal, no en el sentido de individual, sino de afirmación de un sujeto claro que actúa de un modo determinado? ¿Cuál sería el vínculo entre esas dos posibilidades, si es que estoy entendiendo bien la situación? Sobre todo porque ayer, también Julián, si no me equivoco, equiparaba este fondo popular que siempre acecha, con la ira de Dios, que es justamente un concepto bien personal para entender la relación con otra cosa que está más allá de nosotros.

RMc: Ahí tendríamos que entrar en una serie de distinciones ontológicas. Yo no tendría una lectura "personal", en términos de que sería la forma de la persona lo que le da unidad necesariamente a una acción popular. Y por eso yo traía la distinción ontológica entre lo "extensivo", que podríamos equiparar a lo orgánico si se quiere, a los cuerpos que tienen órganos, y lo "intensivo", que sería este CsO que no tiene forma. Una de las características del CsO es que no tiene forma. Ahora bien, esas dos dimensiones, como la filosofía deleuziana es una filosofía de la inmanencia, no están separadas, sino que están entrelazadas. Entonces tenemos por un lado los cuerpos. Por ejemplo, uno puede identificar, en una manifestación popular, pongamos por caso el 2001 que fue mencionado hoy en la ponencia de Gonzalo, y ahí uno podría ir con un contador de personas, contar los cuerpos, y decir que en la plaza hay "X" cantidad de personas. Ahora bien, eso no explica lo que pasó en esa plaza. Yo diría que lo que explica lo que pasó en esa plaza, al menos en parte y en términos ontológicos, es el CsO intensivo, sin forma, esas intensidades que atraviesan los cuerpos y hacen que se produzca determinada acción. Pienso las masas como algo más bien amorfo, y no personal. En ese

sentido, me parece que no hay que perder de vista esto: que lo impersonal del CsO pasa por los cuerpos extensivos, pero es como una marea que te lleva. Uno puede pensar no solamente en cuestiones políticas. Así, por ejemplo, cuando uno está en un recital de los Redondos y de repente aparece el pogo de Ji Ji Ji y te lleva, y no sos del todo una persona en ese momento. Está tu cuerpo ahí, es cierto, pero está como siendo atravesado por una marea que te excede por completo y no controlás. En ese sentido, me parece que se concilian como dos dimensiones ontológicas distintas. Una cosa son las extensiones y otra cosa son las intensidades. Si lo ponemos en el terreno de lo físico, vos tenés cuerpos extensos y tenés energías que los atraviesan, y las energías tienen otra lógica de conexión. Por ejemplo, si pensás en la conducción eléctrica, en la capacidad que tienen ciertos cuerpos de conducir electricidad, mientras que otros no. La electricidad sigue su camino. Pasa por ese cuerpo, y sigue su camino. Tiene su propia lógica. Necesita de los cuerpos extensivos para difundirse, pero no tiene la lógica, mecanicista si se quiere, que uno puede asociar a los cuerpos extensivos. Al estilo de las bolas de billar, donde una le pega a la otra y produce un nuevo movimiento. En ese ejemplo clásico, una cosa son las bolas de billar en tanto cuerpos extensivos, y otra la “velocidad” de esas bolas, para seguir multiplicando ejemplos de esta distinción. CsO, me parece a mí, y hay muchas citas para confirmar esta lectura, es una noción intensiva. En ese sentido no tiene forma, y por eso yo apuntaba a ese populacho no tanto en términos de partes extensivas, *partes extra partes*, sino de esas mareas intensivas que eventualmente desbordan. Uno puede pensar, más recientemente, hoy que se cumple un año de la tristísima muerte de Maradona, en todo lo que se armó, el desborde que fue el día de la despedida colectiva. ¿Qué pasó ahí, entre ese desborde emocional, popular, y un Estado que tuvo que lidiar con eso de la manera que lo hizo? No sé si con esto respondo. Pero me parece que son dimensiones ontológicas distintas que coexisten.

FV: Puede ser que haya una serie de malentendidos mutuos, pero cuando decía “persona” no me refería a *partes extra partes*, sino a una especie de semi-hobbesiana noción de “persona”, en la que el pueblo es “una” persona, o el populacho puede ser una persona, también... Quizás no en Hobbes, pero podríamos pensarlo en términos de una acción determinada. En el caso de la gente que se juntó por la muerte de Maradona o el ejemplo del pogo en un recital, esa marea, me parece extremadamente indeterminada como para que signifique algo. En cambio, entiendo que cuando decimos que sube el fondo –pero esto quizás es un prejuicio mío–, nos estamos refiriendo a algo que tiene un sentido determinado, no algo que surge y que puede pasar cualquier cosa, como supo pasar en ciertos pogos en los recitales. Pero tal vez es un prejuicio mio, y tal vez es algo que sube y puede derivar en cosas maravillosas o en cosas muy feas. No sé, ¿es así?

RMc: Sí, sí... Es decir, yo te respondí en términos ontológicos, y quizás pueda deslizarse en parte por ahí el malentendido, pero, si bien dije *partes extra partes* y me concentré mucho en eso, es cierto, también pensé en la noción hobbesiana de persona, que no deja de tener una lógica extensiva, o por lo menos representacional, desde el punto de vista deleuziano. Es una noción representacional y, por lo tanto, para Deleuze estaría ligada al campo extensivo. Aquello que uno dice de una parte extensiva lo puede decir de la persona, en la medida en que es algo mensurable, representable. Eso, por un lado. Por el otro, que pueden pasar cosas hermosas y cosas terribles, no cabe ninguna duda. No hay una valoración del CsO. No es ni bueno ni malo. Es amoral. Está ahí. Quizás por eso se producen a veces estos fenómenos de incomprensión, de ciertas contradicciones o acciones que uno no termina de entender... “¡Cómo puede ser que voten a este que les va a hacer el ajuste!” Bueno, las intensidades tienen razones que la razón no entiende. Y, por último, creo que quizás partimos de ontologías diferentes. Yo no diría que un pogo no tiene ningún sentido, o que no tiene

significación. Que, como decís vos, puede ser terrible esa significación. Deleuze y Guattari acá están pensando en términos de algo que llaman individuaciones impersonales. Justamente: individuaciones “impersonales”. Y ponen como ejemplos cosas como una hora del día, una estación, o uno podría pensar en poner la imagen del pogo al lado de la imagen de un tornado. Un tornado es una cosa que puede ser muy destructiva, pero eso no quiere decir que no tenga una individualidad, un sentido, un modo de ser, un modo de afectar lo que hay a su alrededor. Bueno, habría que ver si el Estado orgánico es capaz de orientar o dirigir de alguna manera, como decía Vicky, los tornados sociales que inevitablemente aparecen de vez en cuando.

MG: Me gustaría que cuentes un poco más acerca de Oscar del Barco, y si llegás a olfatear, ver, presentir, digamos así, la posición política desde la cual él se sitúa. Me generó mucha incógnita eso a partir de tu trabajo.

RMc: Trataré de hacer una caracterización rápida de Oscar del Barco. Originalmente fue un filósofo marxista, pero de un marxismo muy atravesado por sus lecturas de la filosofía francesa de los años 60 y 70. Fue traductor de Derrida, de Barthes, entonces tiene una lectura bastante derridiana, por decirlo así, de Marx. Políticamente, en los 70, apoyó la lucha armada. En relación a eso está el famoso debate alrededor del “No matarás”, donde hace un acto de contrición, como lo llamó él, donde muestra una suerte de arrepentimiento, pero con un alto contenido filosófico —yo lo estoy diciendo rápido y mal. Y la deriva que fue teniendo en los 80, en sus textos al menos, y hasta donde lo pude seguir, es una deriva orientada a una política impolítica si se quiere, muy ligada a un desplazamiento místico-ético, una política muy extraña. Tiene momentos en que parece casi un místico medieval, cuando habla de la experiencia vivida, que él pone en términos de una experiencia de la intensidad. Él dice que eso es una experiencia de la política, de una política de la sustracción. Por eso yo decía que

el pensamiento acerca del Estado, de lo institucional, de manera positiva, hasta donde pude ver, no lo encontré. Sí encontré afirmaciones muy afines a un espíritu si se quiere autonomista, que se seguiría de algunas lecturas de los años 80 y 90, donde habla de las luchas minoritarias, las resistencias. Temas que aparecen aquí y allá en los escritos sobre lo político, pero que no encontré desarrollados *in extenso*. Esta deriva parece más bien a-partidaria. Y su último libro, publicado en el 2020, es un libro principalmente de filosofía trascendental. Donde aparece lo político aquí y allá, pero que está anclado en una especulación muy metafísica y trascendental. Y hasta ahí puedo avanzar... Es bastante elusiva la política en sus últimos textos, incluso dice por ahí que es una idea “un poco loca” de política. Pero al mismo tiempo dice que sin esto —sin la experiencia de una intensidad trascendental vivida, casi una experiencia religiosa— no hay política posible. Tampoco plantea que la política se agota ahí. Pero sí dice —retomando un poco la discusión con Fede— que, sin esta política de lo impersonal, digamos, del silencio y del retiro, del abandono de las palabras, como se llama uno de sus libros, sin esa retracción, no puede haber emergencia de algo nuevo. Todo es Sistema, todo es opresión si no hay ese momento de separación casi mística.

MG: Si no hay más preguntas, damos por terminada la mesa y continuamos mañana. Muchas gracias [aplausos].

Discusión tras la mesa N°6 integrada por Paz, Zunino, Heffesse y Cobasky

Matías Soich: Bueno, muchas gracias. Muchas gracias a los expositores. Voy a pasar a grabar, en mi calidad de grabador multitasking. Así que podemos decir: mesa uno del último día, abrimos el juego a las preguntas y comentarios.

Y tenemos una primera pregunta desde la virtualidad –me gusta que alguien haya abierto las preguntas desde la virtualidad. Tenemos a Anabella Schoenle, que tiene una pregunta para Iván Paz que voy a proceder a leer, y dice así: “me encanta el tema y la lectura filosófica que propone; para profundizar un poco, me parece que la distinción entre intelectual militante e intelectual revolucionario, como trabajamos en filosofía, está en diálogo con lo minoritario, pero a la vez se aleja. Quizás entendí mal, pero la pregunta sería algo así: ¿el intelectual militante se acerca al devenir minoritario, pero aquello que llamamos intelectual revolucionario va más allá del devenir minoritario en Deleuze?”

Iván Paz: Es una interesante pregunta, pero me parece que yo no hablaba de intelectual militante, sino de intelectual progresista; o sea, lo que plantea Claudia Gilman en el libro que cité –que es *Entre la pluma y el fusil. Debates y dilemas del escritor revolucionario en América Latina*– es la distinción, o el pasaje –que es lo que yo tomo para hablar de Walsh– del intelectual progresista al

intelectual revolucionario. A mí me parece que el carácter de la militancia, por lo menos en Walsh, estaba presente en ambos, ¿no? Porque cuando Walsh se empieza a constituir a sí mismo como un intelectual progresista, de alguna manera, después de finales de los años cincuenta, después de escribir *Operación masacre*, después de hacer –o cuando comienza a hacer– una reinterpretación política del peronismo, pasa a ser un intelectual progresista al que la militancia todavía no le llega; no le llega, hasta después de Cuba, hasta 1959. Entonces, por eso digo que es un proceso, el devenir colectivo de la literatura walshiana es un proceso muy extenso que no se puede definir en un momento con una característica específica. Entonces, no sé si haría una contraposición entre intelectual militante e intelectual revolucionario en un primer lugar, sino entre el intelectual progresista y el intelectual revolucionario, porque ahí es donde está el pasaje –y mi intención era marcar ese pasaje– de la literatura como colectiva a la literatura como revolucionaria. Colectiva como ese proceso extenso, revolucionario como aquello que deviene intempestivamente, de alguna manera.

Y después, contestando a lo que decía Anabella en segundo lugar, respecto a si el intelectual revolucionario se aleja de lo minoritario, sí y no. Sí, en el sentido de que el devenir revolucionario de la literatura se da cuando el devenir colectivo deja de existir, en el sentido de que la literatura deja de existir como tal. La literatura pasa a ser un arma, pasa a ser un dispositivo revolucionario. Entonces ahí, en ese sentido, podemos decir que deja de ser colectiva, y ahí se aleja de lo minoritario. Pero, a su vez, sigue construyendo minoridad, porque sigue combatiendo, combate de otra manera, pero combate igualmente contra lo mismo, el enemigo es el mismo; de hecho, el enemigo es más claro; cuando deviene revolucionario, el enemigo es más claro que cuando deviene colectivo. Entonces me parece que no hay una respuesta puntual, no es ni sí ni no, es si y no a todo lo que dijo Anabella, que es muy interesante. Lo único es esa pequeña distinción entre el intelectual militante –que podemos definirlo de alguna manera–, y el intelectual progresista –que es el

que se contrapone directamente al revolucionario. Y también porque, para mí, el carácter minoritario no deja de estar presente en ningún momento, si bien en momentos es más intenso y en otros no, pero siempre está presente. Es muy interesante esta lectura que hace Anabella.

Julián Ferreyra: [Inaudible]

IP: No es lo minoritario, o sea, para mí, no es esa la distinción. Podemos hacer esa distinción y teorizarla con otros conceptos, pero la distinción no es entre tipos de militante, porque el militante está siempre presente, de alguna u otra manera.

MS: Tenemos otra pregunta desde la virtualidad, que sigue primeando a la presencialidad. Santiago Lo Vuolo, para Pablo Zunino: “¿Por qué Deleuze y Guattari plantean que Borges no puede dar cuenta del devenir? ¿Vos estás poniendo en cuestión ese diagnóstico?”

Pablo Zunino: Gracias Santiago por la pregunta. Es una de las líneas que me propongo investigar. La hipótesis es planteada por Eladio Craia, un colega nuestro, argentino, que trabaja también en Brasil. Él muestra que hay dos momentos en la meseta “Devenir-intenso, devenir-animal, devenir-imperceptible” de *Mil Mesetas*, en donde habría dos textos de Borges, *Historia universal de la infamia* y *Manual de zoología fantástica*. En el primero –estoy tratando de reconstruir el argumento– Borges no considera la diferencia entre trampa y traición, y la traición sería algo típico de los devenires animales. Deleuze y Guattari le recriminan a Borges que no prestó atención a cosas que para ellos son importantes. Y, en el *Manual de zoología fantástica*, Borges no menciona al lobizón, el hombre lobo, que sería la manera como el hombre deviene animal. Esto sería como para empezar a tratar de verificar esa hipótesis.

JF: [Pregunta respecto a si los textos de Borges son explícitamente mencionados en *Mil mesetas*]

PZ: Aparecen en un párrafo en la meseta. Literalmente, Deleuze y Guattari dicen que *Historia universal de la infamia* y *Manual de zoología fantástica* no mencionan el tema del devenir animal, que es importante. Entonces acusan a Borges de ser incapaz de pensar el devenir... de esa manera. Yo, por mí parte, me esforzaría por defenderlo a Borges, y ver si hay otra manera de pensar el devenir. Por ejemplo, se me ocurre que, en “La casa de Asterión”, que es un cuento de *El Aleph*, el personaje deviene minotauro, entonces no es que no haya devenir animal en Borges. Además, la obra de Borges... Deleuze, tal vez, la debe haber leído toda, pero Guattari... Me da la impresión de que, ya en un libro de los '80, después de todo esto que pasó, con Borges almorzando con Videla, no le dieron más cabida... esta es una hipótesis también.

JF: [Inaudible]

PZ: Yo llegué a esto por un artículo, pero primero habría que ver si lo que está ahí, es literalmente así en la meseta de los devenires; yo lo leí y es así, pero habría que revisarlo. Porque en la parte de los cuentos de *Diferencia y repetición* –que fue tema de una investigación mía anterior– Deleuze sí cita literalmente cuentos de Borges, de *Ficciones*, por ejemplo. Yo traté de mostrar una evaluación positiva de Borges en *Diferencia y repetición*. Pero después está este giro, donde Deleuze y Guattari acusan a Borges de que falta el devenir y falta lo revolucionario; y ahí todo se vuelve más polémico. Incluso, en la propia obra de Borges, ese tema es bastante indeciso. Creo que su método y su estilo de escritura, justamente nos llevan siempre a la indecisión y a un escepticismo, me parece. Muy buena la pregunta. Gracias Santiago.

Ester Dreher: Buenos días. Quiero hacer una pregunta de una extranjera. El miércoles apareció por primera vez la palabra “populacho” usada por Julián Ferreyra y él se sonreía cuando decía esa palabra, o así me pareció. Entonces le pregunté a un/x colega que estaba a mi lado por qué estaba usando esa palabra. Porque asocié la palabra “populacho” con la traducción que hay en Brasil de *El nacimiento de la tragedia*, donde Nietzsche critica a Eurípides diciendo que, con sus tragedias, el populacho había llegado al palco; y lo dice de una manera peyorativa. Y le pregunté a mi colega si en castellano el término “populacho” también era peyorativa, y me dijo que sí. Quise hacerle esta pregunta a Julián, pero no la hice. Mariano Gaudio, ayer, también la uso cuando hablaba de colonialismo y los pueblos de América del Sur. Y hoy, otra vez, apareció. Entonces yo les pregunto, a todxs ustedes, argentinxs, sobre el uso, que me parece –optimistamente– que se trata de una desterritorialización; y les pregunto a ustedes por qué no usar “pueblo”. Me parece que tal vez sea un movimiento interesante para pensarnxs como minoría a todxs aquellxs que son despreciadxs en América del Sur, y pensar la potencia de esto. Pero, al mismo tiempo, pienso, a partir de la idea de Borges, que no habría un pueblo argentino, sino un individuo. Y cuando ustedes lanzaron la idea de [las jornadas de] *Caminos Cruzados*, yo pensé que la mayoría iba a elegir hablar de Borges, porque los argentinos que yo conozco, que yo leo, todos hablan de Borges. Es una figura muy importante. Yo soy *gaúcha*, de Río Grande del Sur, entonces tengo estas influencias también. Y esta idea de populacho, de un individuo argentino, y tal vez de un tipo gaucho que diría mucho de ustedes. Por eso pregunto, como una extranjera, a todxs ustedes, si quieren hablar sobre eso y pensar con conceptos deleuzianos para pensar el Tercer Mundo, y problematizar esto las mujeres porque, generalmente, no estamos incluidas en la idea misma de gaucho. Es mucho más fuerte, en Río Grande del Sur, el varón que la *prenda*, la mujer, pero nos identificamos de cualquier modo con un tipo, me parece. Muchas gracias.

Esteban Cobasky: Mi opinión respecto a “populacho” es que sí es un término peyorativo, pero es un término reapropiado, como muchos otros términos peyorativos, como positivo. En particular cuando hablé de populacho, lo hice como término repropiado por el peronismo, pero no creo que solo por el peronismo, aparece como algo mucho más general. Yo llegué a esta palabra por el camino opuesto. Estaba investigando sobre la palabra plebeyo, que es una palabra que se usa mucho para referirse a ciertos estereotipos, a ciertos *clichés* populares, a un cierto “mal gusto” de lo popular; y así llegué a una distinción clásica que hace –entre otros– Tácito entre el pueblo romano que es, básicamente, el pueblo que votaba, el pueblo como contracara del Estado, y la *plebs* –de donde viene la palabra “plebeyo”, y que significa algo parecido a “populacho”– que son todos aquellos que no forman parte del pueblo. Incluye a los esclavos, a las mujeres, a los campesinos desplazados, a todos aquellos que no forman parte, que no son, propiamente, romanos; pero que son habitantes del mismo territorio sin tener derechos políticos. Creo que la palabra “pueblo” no significa lo mismo que “populacho”. En el sentido de que el pueblo es un sujeto político, es el sujeto de la nación en cualquier acepción. Y populacho es, justamente, lo que queda excluido de eso; y que puede ser reapropiado. En este sentido me parece que, si hubiera algo minoritario que pensar, estaría siempre del lado de los populachos múltiples, del lado de todas esas multiplicidades, y nunca del lado del pueblo, que es un término demasiado colonizado por una máquina estatal o por una ideología revolucionaria muy clásica. Esa sería mi respuesta.

IP: Adscribo totalmente a lo que dijo Esteban recién. Precisamente, no sé en términos de la *gauchesca*, yendo más atrás en el tiempo, pero si hay un fenómeno, como decía Esteban, muy necesario para entender la reapropiación de ciertos términos y de cierta terminología, y de ciertas formas de referirse a las cosas, es precisamente el peronismo. Entonces, sin embargo, yo no sé qué diría Borges: el tema de la creación de una identidad nacional sí

está en Borges. El tema de la distinción entre: no hay un pueblo, hay un individuo. Bueno, eso es lo que dice Borges. Podemos o no estar de acuerdo, ¿no? Pero yo pienso, hablando en nombre de Walsh o a partir de Walsh, a él y a muchos otros autores de su generación, él, Haroldo Conti, Paco Urondo, Roberto Carri, a ninguno se le ocurriría decir “populacho” para referirse al pueblo. Porque es el pueblo. Entonces vos tenés una reinterpretación del concepto de populacho, que es un concepto peyorativo, ¿no? Entonces, habría que preguntarle a Borges, ¿qué entendés vos, Borges, por pueblo? ¿Y qué entendés por populacho? O sea, el populacho, ¿es el pueblo del que vos sos parte? ¿Vos sos populacho, Borges? Le podemos hacer esa pregunta, y no sabemos qué diría él. Pero yo creo que cuando muchos autores o escritores o cualquier persona que se refiere al pueblo, se refiere también al populacho. Pero el que se refiere al populacho, no se refiere a todo el pueblo. Me parece que esa es una distinción importante. Entonces cuando se reinterpreta el concepto de “lo populacho”, “el populacho”, se está refiriendo a un sector de la población, precisamente que por muchos años no estuvo incluida en el concepto de pueblo. Hasta, según yo, la llegada del peronismo, en 1945. Antes, el pueblo era otro. “El pueblo” no era todo, y el populacho era otra cosa. Cuando gente como Walsh, o cuando a partir del peronismo se empieza a teorizar sobre el concepto de pueblo, el populacho ya está adentro de ese concepto. Entonces, lo que significa el pueblo antes y después del fenómeno del peronismo es distinto. Y la reinterpretación del populacho antes y después del peronismo es distinta. Entonces eso también es algo interesante a tener en cuenta. ¿Qué es el pueblo? ¿Qué es el pueblo para Borges? Cuando Borges dice: “hay un individuo nacional, no un pueblo argentino”, ¿qué es el pueblo para vos? ¿Qué es el pueblo que no existe? Esa es una pregunta interesante para hacerle a todos esos autores porque todos hablan de “pueblo”, pero para mí, cada uno de ellos se refiere a un pueblo diferente.

ED: Cuando Julián habló el miércoles yo lo asocié a una idea de lumpen-proletariado, que podría tener. Ahora con esta divisa de peronismo, me pareció que puede ser también. Elvira Lopez refiere: “la mujer argentina está por ser hecha”, y espera que los inmigrantes pasen a casarse con las mujeres desde acá. Y lamenta que los inmigrantes son hombres y mujeres casi entre sí, y que sea difícil hacer a la mujer argentina. Pero [ella] da un ejemplo de la inteligencia reconocida en todo el mundo, de este tipo argentino. Pero esto es en 1901. Entonces tiene que ver con esta divisa. Solamente mis impresiones a partir de lo que estoy escuchando y de lo que leí para problematizarlos. Gracias.

JF: Muy buena la mesa. Realmente. Me pareció impresionante la continuidad. Fue Jimena Solé la que armó la mesa, con un poco de intuición y un poco de títulos, la verdad que hubo una continuidad muy grande. Y yo quisiera quizás detenerme en las tensiones que me parece que se observaron, en algunas ponencias, internas, y en algunas en la discusión que me parece que se arma. Que yo diría que es, quizás tu pregunta, ¿no [Iván]? Lo que nos preguntábamos: ¿Por qué Kafka? ¿Por qué sí Walsh? ¿Qué trae Walsh que no tiene Kafka? ¿Pero qué hay en Kafka que hace que Deleuze y Guattari piensen en él? Me parece que eso se fue replicando. Creo que en la de Pablo Zunino es donde la tensión aparece más fuerte. Ahora, en tu respuesta de recién me quedó un poco más claro. Me daba la sensación de que tu posición era la de que hay distintos Borges, pero me parece que no tanto, o por lo menos no estás seguro. La aparición de Solanas en tu ponencia me generó mucha desorientación porque parecía que iba para el lado digamos de una militancia más clásica. A mí me gustó mucho la idea de que la cosa pasa por fabular, por reinventar, ¿no? Y eso Borges lo sigue teniendo, por más que, bueno... Porque también el tema biográfico, en lo de Iván, me genera... pero al mismo tiempo Deleuze suele tomar la cosa biográfica, en un punto. No lo podemos ignorar. Pero, bueno, hasta qué punto el autor, la discusión sobre el autor, ¿no? Hasta qué punto

lo que el autor efectivamente hace, cuánto pesa. Y me da la sensación de que al final de la mesa, me gustó mucho lo de Solange porque fue más a la materialidad de la obra artística de Kartun, y cómo Kartun en su puesta en escena trata de proponer otra cosa de por dónde pasa la búsqueda del pueblo que falta de la que hablabas al principio. Si querés también volver sobre ese tema está bueno. Y bueno, creo que lo de Esteban fue donde me quedó más claro. Me pareció, esta triple distinción de pueblo, me pareció muy bueno el uso de Favio que tiene esta cuestión, ¿no? Que es explícitamente un militante peronista, pero cómo en su obra es raro como aparece. Y bueno, cómo curiosamente, en un militante peronista, termina enfatizando como lo hace a través de la imagen que usa. Obviamente está ahí esta imagen del populacho, me encantó el tipo de imagen, la claridad. Ah, y no quiero dejar de decir: me encantó lo del morrón y me encantó lo del miedo a morir de día.

MS: Sí, a mí también.

JF: Dos imágenes que me quedaron. La del morrón me parece que es Deleuze, o sea, los valores están vacíos y amargos. Basta, todos. Pero todos, ¿no? Como decimos siempre. También el valor rizoma, el valor en sí mismo del devenir. Cualquier intento de axiologizar es amargo y vacío. Y bueno, me distraje con esto, pero sí porque parece que esta idea de la oscuridad y la claridad aparecía en los tipos de pueblo, ¿no? Y esta cuestión del miedo a morir de día, pero todo es noche, pero la luz es una ilusión. Lo cual no quiere decir que no haya: es la fábula, la luz es la fábula. El levantamiento popular, ¿no? Esta imagen rabiosa y ahí aparece lo del populacho que preguntaba Ester... es una palabra peyorativa, supuestamente. A diferencia del pueblo, el pueblo tiende a ser positivo, está el canto "si este no es el pueblo, ¿el pueblo dónde está?". Pero el pueblo... mi sensación es que el pueblo siempre el que lo enuncia piensa que es el pueblo y como valor positivo. De hecho, las marchas anti-cuarentena, las marchas reaccionarias, suelen decir, "acá somos el pueblo".

Esta frase aparece mucho. "Este es el pueblo", siempre es "este es el pueblo". Y eso también incluye al peronismo, porque también existe esa idea de "esta vez sí, somos el pueblo en la calle". Lo hago en primera persona: yo también lo pienso cuando voy, "ah, ahora sí, este es el pueblo". Pero el populacho tiene eso, es justamente eso que no reconocemos, nos cuesta reconocer en primera persona, porque es lo otro. Si la patria es el otro, tenemos que lograr dejar de despreciar lo que no somos y ahí tomar la palabra populacho como positiva. Positiva en un sentido raro porque también es el hedor, también es lo disgregante, lo que el Estado tiene que de alguna manera escuchar, prestar ese oído para incorporar, para realmente hacer peronismo. Porque apareció también como pregunta, ¿qué pasa con las masas? La hiciste vos la pregunta. ¿Qué pasa con las masas? Y son las dos cosas: es darle lugar y conducirla. En ese juego es donde, bueno... Porque la frase de Kusch, yo la tomé de Kusch, él la usa, y la usa sabiendo que es una palabra peyorativa que está retomando. Y la frase es: "la política es populachera". Esa es la política que tenemos que hacer. Y para mí quiere decir eso, quiere decir *con* eso. Porque si es sin eso nos vamos cada vez segregando a una política para cada vez menos, los más cercanos, los únicos que vamos a beneficiar son los de al lado, y siempre estamos dejando a alguien afuera. Y ahí es cuando se va todo al demonio. Perdón, hice un poco exposición... [Inaudible]

IP: Primero, me pareció muy interesante lo que decías recién del populacho, para cerrar el "tema populacho"... y yo creo que, en un sentido, para el populacho, el peronismo también es una didáctica. Es una enseñanza. Porque el populacho –lo que llamamos el populacho en un sentido positivo– muchas veces replica las décadas y décadas y décadas de ser odiado y de ser excluido por lo que no es. Y muchas veces eso se replica. Entonces ¿por qué yo lo tengo que hacer? ¿Por qué yo que soy populacho lo tengo que hacer? ¿Por qué la patria es el otro? Y ahí está la didáctica del peronismo: que la patria es el otro. Que ese es el comportamiento que tiene

que terminar, ¿no? Para devenir pueblo, para que todos devengamos pueblo. No sólo el populacho sino también los que creen que el populacho no es pueblo. Bueno después, lo que preguntas, la pregunta de “por qué Kafka” nosotros nos la hicimos, en Deleuziana, y a mí me pareció muy interesante. Yo personalmente pasé de decir, por qué Kafka no y Walsh sí, a decir porque Kafka sí y Walsh también. ¿Por qué? ¿Qué es lo que suma? Porque la gracia de todo esto es que Walsh sume algo diferente, o algo extra o algo valioso, a lo que es Kafka. Entonces, una vez estábamos hablando con Matías [Soich], después de la exposición de Kafka, entre nosotrxs y decíamos: ¿Por qué Deleuze y Guattari eligen, como decía al principio, para expresar una literatura eminentemente política a un autor que en su vida no es eminentemente político? A diferencia de Walsh, que sí, que deviene (no lo es, deviene). Porque en Walsh todo es un constante devenir, todo. Incluso su literatura, o sea, nosotros podemos pensar que ellos eligen a Kafka no sólo por lo que representa el para la desterritorialización de la lengua (el hecho de escribir en alemán, viviendo en Praga, y representar minorías, o crear esos pueblos que vienen, que son esas minorías, que hablan en otras lenguas, en lenguas globales, en lenguas mayores). Sino también por las historias que hay en Kafka, que es un poco lo que vimos. Hay un contenido político en las historias de Kafka. Nosotros habíamos hablado de *En la colonia penitenciaria*, el hecho de tomar una decisión o no en torno a la máquina de tortura; en *El proceso*, el hecho de someterse a las reglas de un proceso judicial, aun desconociéndolas y aceptarlas; en *El castillo* de Kafka, el hecho de tomar la decisión de enfrentarse a la burocracia, y de querer conocer a la burocracia y verle la cara. Son decisiones políticas. Y son vidas políticas las que Kafka representa porque él también era un trabajador, un obrero, era un tipo que salía a laburar, que trabajaba en una agencia de seguros. Entonces él también se enfrentaba a la burocracia en su vida cotidiana. Entonces él también tenía una vida política, por más de que no era un militante, o por más de que no agarrara el fusil. O que no llegó

a hacerlo, no sabemos, porque Kafka vivió muy pocos años. Digo, Walsh también ¿no? Pero Walsh vivió 50 y gran parte de esos 50 años se los dedicó a la militancia, a diferencia de Kafka. Y sobre lo último que decías, de si falta algo en la escritura, puede ser; lo que pasa es que esa es la decisión que él toma, para devenir. Creo yo que Walsh considera que ese devenir militante, ese convertirse en un militante, necesita o requiere necesariamente que la literatura deje de ser lo que venía siendo hasta ese momento. Ahí es donde está el pasaje del intelectual al revolucionario. Porque él dice “si yo sigo escribiendo y sigo produciendo literatura” (literatura de ficción, de no ficción, o artículos, o escribiendo diarios para mí mismo), el militante al que él quiere devenir no se termina de concretar al cien por ciento. Entonces, para él, ser ese militante, y dejar su vida (que es lo que termina haciendo, dejar su vida por una causa y por la lucha), implica que esa literatura tiene que dejar de existir como tal. Pero la escritura no deja de existir. La escritura sigue estando presente. Y ahí es donde deviene un arma. Porque él toma el fusil, pero sigue escribiendo. Entonces, a mí me parece muy copado el título de Claudia Gilman, que es *Entre la pluma y el fusil*, no es: o la pluma o el fusil. Está *entre* la pluma y el fusil. Porque el fusil es un arma y la pluma también. Los últimos escritos de Walsh, la carta a la hija, la carta a los amigos, la carta a la junta, son precisamente, no novelas, no investigaciones, sino cartas. Son manifestaciones de esa voz que él toma.

JF: [Inaudible]

IP: Claro, pero la escritura sigue estando, y es una escritura que está volcada al servicio de la militancia. Antes también, pero antes lo hacía en un sentido colectivo, en un sentido de representación de una voz colectiva, y ahora es donde está el cambio en el sentido revolucionario, es el sentido que toma esa escritura que falta (en el sentido de que se abandona una literatura o una escritura) pero pasa a ser otra cosa. Pero sigue estando, para mí sigue estando

no en el mismo sentido. Podemos preguntarnos en qué sentido, más fuerte, más débil, si es útil o no a la causa, a la lucha. Lo que pasa es que él se muere. Él publica una carta y al otro día lo desaparecen por las cosas que escribe. Entonces esa escritura sigue teniendo una relevancia política, sigue construyendo de una manera distinta, pero es interesante para preguntárselo.

PZ: Sí, son varias cuestiones. Una que yo trato de evitar es la del peronismo, porque no tengo mucho conocimiento. Sé que Borges tuvo cuestiones personales, pero bueno, ya hablaron del populacho. Yo quería volver al tema de Kafka, que es una de las cosas que pensé también. Por qué Kafka, es una pregunta muy buena. En Deleuze ya había un libro anterior, el de *Proust y los signos*. Pensando en la literatura (tampoco lo tengo muy fresco ese libro). Pero como significados, pensando en los significados y las palabras. Y el de Kafka ya, yendo hacia lo asignificante, lo intensivo, lo que está afuera, entonces yo creo que hay dos motivos de *por qué Kafka* para pensar la literatura menor: el de la burocracia que describe Kafka, un sistema maquínico para pensar los agenciamientos; y después, del lado de Guattari, que yo me hago esa pregunta, ¿qué pasa con Deleuze cuando se encuentra con Guattari? ¿Se puede separar lo que sería Deleuze sin Guattari? Bueno, pensar eso, que a veces parece un poco evidente, pero nunca vamos a saber. Él habla en los *Diálogos* también de cómo era el método. Pero bueno, el tema del *Anti-Edipo*, el triángulo familiar que ya está desde la metamorfosis, que es el otro elemento que permite pensar cómo romper con ese triángulo. Yo preguntaba, inclusive, sobre la familia, que sería el primer cascarón que uno tiene que romper para ser lo que vos decís, de pensar en el otro, hacer política sin poner a mis parientes en cargos, y todas las cosas que vimos. Por eso yo también decía el peronismo, ¿qué es el peronismo? ¿Es un partido, es el peronismo histórico? Hay varias formas de referirse a eso, hay grietas también, no es que en el populacho también está todo tan definido, pero es un terreno bastante pantanoso ese.

Sobre Borges, también hay que hacer unas distinciones, porque las declaraciones de Borges siempre eran muy pueriles cuando él hablaba, parecía una especie de niño diciendo algo muy simple y a veces yendo contra el sentido común. Me parece que tiene ese método de decir “bueno, ustedes piensan esto, pero podemos pensar diferente”. Eso me parece ya bastante revolucionario, no en el sentido de lucha política, sino en el sentido que estaba en los pasajes de Fichte, de esclavitud mental, esclavitud espiritual. Hay momentos en que no pensamos. Hay un *adagio* de Heidegger que Deleuze usa mucho: el hecho de que seamos pensantes no quiere decir que pensemos. Y eso se junta con lo de Kafka, entramos en una máquina, creemos que estamos pensando y haciendo política, inclusive creemos que estamos haciendo revolución, y no, estamos en un engranaje de dominio. Entonces, ese Borges-persona, esa biografía, es un tema interesante. Y después está la obra, que me parece no sé si más interesante, pero está escrita y es una vasta obra que toca todos estos temas. ¿Hay un argentino? Sí, hay un argentino, un pueblo argentino, un individuo argentino. Existe, pero es tan complejo todo eso. Borges-persona, la obra, y después los usos que uno puede hacer de esa obra. La obra ya es un trabajo de vida, y él era un director de una Biblioteca, se la pasaba leyendo, tenía esas ideas, por ejemplo, en el *Tlön, Uqbar, Orbis Tertius*, ese cuento en el que estaba haciendo una traducción. Entonces, al final de la traducción dice “yo sigo con esta traducción”, pero te creó un mundo, mundos posibles y cosas... tenés la obra y después los usos que uno pueda hacer. Ahí, yo creo que, como lo trabajé acá y un poco lo que me interesa, es pensar la cuestión del colonialismo, el decolonialismo a partir de un sujeto que tuvo una experiencia de vivir, de estudiar y de ser. Otro tema que dijiste vos cuando hablabas del populacho y que aparece también en nuestra historia es el del criollo, si somos mezcla de raza europea y nativos, y ahí, bueno, se empieza a construir una historia, hay una historia oficial y una historia contra-oficial, y hay diferenciaciones dentro de todo eso, que es lo que me parece que busca Borges, o que

lo podemos buscar nosotros a partir de esas lecturas. O sea, los mitos del colonizado, los mitos del colonizador y cómo eso puede ser desatado, ¿no? con esa crítica fabulante. Justamente eso es lo que más me gusta, lo que más pienso que puede abrir un camino y que, al encontrarme con la Deleuziana, con el grupo y todo, eso es lo que estamos haciendo, tratar de buscar e inventar algo e ir para adelante. Entonces, bueno, después lo último, el intelectual comprometido que viene de esa tradición de Sartre, de ir a militar, y Foucault también con el megáfono... que, bueno, como dice la propia cita de los *Pasajes*, no podemos crear el pueblo, inclusive es medio hipócrita también querer ser... en la poesía gaucha aparece eso... imitar a los gauchos, y decir estamos haciendo poesía gaucha... o meterse en el populacho y creerse que sos del populacho cuando en realidad sos un estudiante o un profesor... hay ahí también una tensión con el militante académico, y eso se ve a veces en proyectos. Pero bien, está bien que el académico esté en el gobierno ayudando, creando proyectos sociales, y para terminar eso del peronismo... si es justicia social, sí. Me parece que yo, por lo menos, me identifico con el peronismo. Si es lucha contra el imperialismo, también; si es lucha contra el colonizador, también. Pero hay cosas que se incluyen en eso y habría que ver, ¿no? Creo que Gatica decía "no, yo no me meto en política, yo soy peronista". Eso define también una posición.

Solange Heffesse: Bueno, no sé si entendí bien, pero era como... la relación de la obra con el pueblo que falta... Al final terminé mostrando más de la estructura de la obra, y no hablé tanto de Deleuze. Pero, bueno, es lo que pensaba con esta idea del pueblo que falta, y aparece la idea de la dialéctica entre los dos hermanos, ese enfrentamiento que aparece como una dialéctica que desde Deleuze podría pensarse más como diferencial, como un enfrentamiento que no conduzca al genocidio. Eso me parece que es la esperanza que queda planteada al final de la obra, y que yo la vinculo con la idea de que falta un pueblo que se corresponda con

esa mutación de la sensibilidad a la que creo que la obra da lugar. O sea, lo que creo que se plantea con ese afecto de esperanza es cómo buscar otras relaciones con el otro y cómo hacer con eso, con esas diferencias. Y también quería aclarar que la imagen del morrón es de Kartún, claramente, y que vayan a ver la obra. Termina este mes, pero seguro la ponen de nuevo. No sé si puedo decir algo más... A mí me pareció mucho, cuando salís de verla es terrible, está buenísima también y es muy divertida. Y está eso como de la mezcla entre lo triste y a la vez esperanzador, por eso pensaba que da lugar a un futuro diferente para pensarnos como pueblo.

EC: Respecto de lo que estaban diciendo recién, se me vino una imagen respecto de esta pregunta de por qué Kafka... que terminó planteado de una manera... por qué Kafka y no Walsh, por estereotiparlo de alguna manera. Y me parece que hay un punto importante, que Kafka, quizás para nosotros no, es una especie de escritor canónico europeo... pero Kafka es un escritor de una minoría marginada, y eso se olvida, y en ese sentido Kafka es el populacho. El alemán de Kafka es un habla que no es popular, no es populacho porque juega en otra constelación, pero me parece que en ese punto es fundamental y me parece que Walsh no. Walsh es un... no quiero decir que es élite, porque sería una exageración, pero de alguna manera llega desde otro lugar. La reivindicación de una figura como Kafka, tiendo a imaginarme que, para un francés, digamos, hablar del escritor checo-judío-alemán... a nosotros nos sigue pareciendo una figura extremadamente central. Es un señor europeo, un famoso escritor europeo, pero tengo la imagen de que en ese gesto sería como si nosotros habláramos... la pregunta sería por qué no eligieron [Deleuze y Guattari] a un escritor del tercer mundo y quedaron apresados en el centralismo europeo. Pero, sacando eso, la minoridad de Kafka, en el sentido de ser una especie de marginado social que murió en la pobreza, y sin embargo logra hacer una literatura donde no repite el discurso que se espera que dé un pueblo, un discurso emancipatorio, sino otra

cosa, me parece que eso entra en la cuestión central. Pensaba, en este sentido, también ayer hablábamos y te dije Pablo y después lo busqué: hay un cuento de Borges, pero no me va a salir el nombre, donde él retoma el mito de Moreira y la anteúltima parte de la película, digamos, que es que Moreira entra a la pulpería y hay un cantor que se pone de alguna manera a “bardearlo” a él... No llegué a chequear de qué año es el cuento, pero en la película hay un perro y en el cuento de Borges, Moreira se tropieza con el perro, saca el trabuco, mata al perro que queda ahí agonizando y temblando, se va para el fondo y ahí lo agarra la partida y lo mata, y es todo un relato donde hay un chico que termina contando que, al final, Moreira queda ahí tirado, tendido como el perro, que es un poco como la imagen que decías vos también del Moreira...

German Di Iorio: “La noche de los dones”.

EC: Bueno, entonces si es del '75 es una referencia, una burla a Favio, claramente. Me imagino... Borges era ciego, así que no había visto la película de Favio, pero bueno [risas...]. No sé... digamos, me hace pensar justamente... A mí me gustó mucho lo que decías, Pablo, la idea esta de Borges como desterritorialización de la historia ¿no? Como que quizás ahí es donde siento que aparece una potencia... no tan oligarca, digamos, que es lo que uno encuentra en general en las declaraciones de Borges, sino una manera de repensar algo de lo popular de una forma por lo menos desarmadora de todo tipo de estereotipos. Y después Julián, lo que vos decías, estoy totalmente de acuerdo: el blanco en la película claramente es la fabulación digamos, o sea, Moreira de alguna manera... No queda muy claro cuál es su rechazo, dentro de la trama, a la luz. Pero claramente algo pasa que implica tanto a la fabulación, que para él también es la muerte –digámoslo así– pero es una fabulación donde deviene otra cosa, o sea, donde justamente deja de ser lo que es –básicamente este matón que iba con una banda a robar– para pasar a ser otra cosa. Y al mismo tiempo eso es lo que

le da terror, que sería como una especie de desterritorialización absoluta de Moreira como su fin. Igualmente, me sigue pareciendo que se maneja una tensión bastante extraña que no me parece resoluble. Vos lo decías, Julián. Decías que tanto Sol y yo habíamos hablado en términos del contenido de las obras respecto a algo, por sobre todo vos Iván que, con Walsh, digamos, básicamente, al arte como una... al devenir una militancia revolucionaria real y no artística. Pero a mí me sigue pareciendo muy extraña, justamente esta misma tensión que decía, como que siento que la vuelta es esta tensión que vuelve con lo que decía de Kafka *versus* Walsh... hasta qué punto lo popular no tiene que ser, digamos... Cuando pienso en Favio, lo interesante de Favio es que él venía haciendo películas muy buenas y muy aclamadas por la crítica, películas bastante intimistas, y él quiere hacer películas que sean un éxito, que las vea todo el mundo. Dice: “si le voy a hablar al pueblo, que venga todo el pueblo a verla”, y en esa imagen también hay una reivindicación de lo popular, de alguna manera un poco anti-elitista, como que hay algo bastante genuino en esta idea de que el pueblo ausente no puede ser un pueblo que ni siquiera se entera que se le está hablando. O que sólo se le habla desde una radicalización política... a mí eso me parece como la única tensión interesante, que en el cine de Favio se expresa con un jugar muy al límite con el estereotipo, pero bueno, en todo el imaginario peronista pasa lo mismo. Y en las siguientes películas de Favio se vuelve ya un poco, a veces, difícil de ver, como que lo lleva a un punto que, no sé, cuesta. Pero bueno, eso.

SH: Yo quería decir algo más, de la parte de lo formal. Como que no me animé a decir “bueno, es literatura menor” porque no es literatura nada más (porque es teatro). Pero, esto del trabajo de desterritorialización de la lengua, a partir del humor y de la mezcla de los registros, eso como que se nota mucho también en la obra. Eso.

IP: Yo igual quería seguir hablando mal de Borges, nada más, podemos obviarlo, es un deporte ya, pero me parece más interesante que eso retomar lo que decía Esteban recién. Dos cosas: lo de ¿por qué Kafka es populacho? Eso me parece esencial, es así. Es así y además es muy interesante la cuestión de las perspectivas, ¿no? Lo que decías vos: para nosotros, ¿quién es Kafka? Pero ellos creo que toman al Kafka antes de ser Kafka, o sea, hay un Kafka antes de ser Kafka que se convierte en Kafka después de su muerte. Él en vida no es el Kafka que nosotros conocemos. Entonces, la cuestión de las perspectivas es muy interesante: ¿Qué es Kafka para ellos, franceses, a mediados del siglo veinte? ¿Qué es Kafka para nosotros hoy? Y qué sería Walsh para ellos, ¿no? Si nosotros pudiéramos ir y traer una Ouija y preguntarle a Deleuze qué pensás de Walsh, lo que dice Esteban es muy cierto, que Walsh acá en su momento era parte de una elite, era parte de la burguesía. Por eso yo digo que en Walsh todo es un devenir; él también deviene pueblo, él no es pueblo, en un principio él está muy en contra del pueblo y él está muy a favor de la revolución libertadora, igual que Borges. Sin embargo, sería interesante pensar qué sería Walsh para un francés también. O sea, ¿sería elite? Yo lo dudo, que un francés a mediados del siglo veinte piense que Walsh sea elite. Sería un escritor del Tercer mundo, y ahí cambia absolutamente. Entonces la cuestión de las perspectivas también es muy interesante y está muy bien. Y nada más, para dejarlo breve. Y lo de Borges era que no sólo Borges se sentó a almorzar con Videla, sino que él es cómplice del genocidio hace bastante tiempo antes, cuando él... ¿Él es director de una biblioteca? Sí, es director de la Biblioteca Nacional de Aramburu. Eso, no es que él de pronto un día se levanta con ganas de ir a tomar té con Videla y ahí deja de ser Borges. Él viene siendo ese Borges. A mí me cuesta mucho separar eso de su obra, o sea, la discusión de "el artista separado de la obra" es un debate muy válido, pero bueno, eso hay que tenerlo... Como para mí es importante en Walsh, yo no puedo dejar de verlo en Borges, nunca.

EC: [Inaudible]

IP: No estoy seguro, pero no me extrañaría en lo más mínimo.

MS: Tenemos una pregunta de Rafael Mc Namara para Sol, desde la Patagonia. Dice: "me interesó el tema del carácter de la Tierra en *Terrenal*, ocupado primero y engordado después, y me gustaría saber si pensás eso como aspectos de una posible nueva Tierra, y ¿en qué sentido?"

SH: Sí, claro... sí, pienso que sí. Porque va cambiando el sentido: primero, es la Tierra que comparten pero que ellos piensan que era suya, después se enteran de que Tatita nunca pagó el alquiler, y que entonces estaban ahí como ocupas. Y eso es una gran desilusión, porque no tenía sentido nada de lo que él [Caín] estaba haciendo. Y es engordada por la sangre en ambos casos (yo no leí las citas que estaban abajo). Pero sí, es como que engorda la Tierra con la sangre, primero de los escarabajos, y después de Abel. Y el llamado de la Tierra nueva, me parece que está vinculado con el tema del pueblo nuevo, de cómo volver a traer un pensamiento a la Tierra, en las condiciones en las que queda: muerto Abel y exiliado Caín. No sé, creo que esa otra Tierra para el pensamiento, me parece que un poco se trata de eso, de poder poner esa perspectiva nueva. Eso fue lo que quise decir con eso, con el devenir de la Tierra en los momentos de la obra.

María Jimena Solé: Bueno, me pareció buenísima la mesa. Retomando lo que hacía Pablo al comienzo... Estas dos citas de Spinoza y de Fichte. Porque me parece que esa cita de Spinoza: "la Naturaleza crea individuos, no crea Naciones", esta idea de que las Naciones, en realidad, se crean a sí mismas. Y en Fichte también aparece esa idea de la creación o la re-creación de un pueblo. En las mesas de los días pasados también apareció, y la gran pregunta es: ¿Cómo? O sea, ¿cómo se crea una Nación? Y me parece

que en las presentaciones de todos ustedes lo que aparece es cómo la potencia del arte, de la literatura, de la pluma, o sea, la representación juega un papel central. La palabra tomada por una persona en particular que le habla también a un público particular, y que en ese gesto hay un acto creativo. ¿No? Porque se crea al público en la medida en que se le habla y ese público es el pueblo, o ese público es lo que ellos piensan que puede transformarse en ese sujeto político, en ese sujeto también cultural y, bueno, en ese sentido me pareció que en todos los trabajos había como una continuidad muy fuerte y que hay una continuidad muy fuerte con esto, o sea, con esta idea tan presente en Fichte y Spinoza también, de que la identidad de un pueblo no es algo que viene dado, o sea, no es algo que podemos ir a buscar, a ver dónde la descubrimos, sino que es algo que se construye colectivamente, y que hay algo así como una función social, política, cultural, de quien toma la palabra, ya sea en el escenario o en la escritura, o en los diarios o en los libros, o en los panfletos o en el cine, y que eso tiene una relevancia política y una relevancia cultural. Ese era mi comentario general y no sé si por ahí quieren agregar algo de esto, porque creo que lo vi implícito en todos, pero ninguno lo abordó explícitamente, o sea, esta cuestión de la actividad de la creación del pueblo en estas diferentes figuras.

PZ: Sí, yo quería nada más pensar con eso el esfuerzo de un escritor, de un creador, puede ser un cineasta también, creo que inclusive en la ponencia de Pablo Pachilla apareció este tema. Bueno, Deleuze en *Crítica y clínica*, en uno de los textos, habla de eso, que son inclusive escritores norteamericanos: Whitman, Lawrence, que uno quiere como poner su vida en una obra y que eso continúe e inspire a otros, ¿no? Pero eso tiene un riesgo que es lo que me parece que aparecía en lo de Pablo; de contar algo muy intimista y que queda... Creo que por ahí... (él no está ahora para decirme si es así), pero la diferencia entre las que él llamaba "malas películas", o peores que las otras, es cuando no se logra, o mejor, pasa esto

de que vos estás hablando de tu familia, de tu papá, de tu abuelo, y no llegás a que alguien, un pueblo o un público, se identifique con esa historia, y ahí se pierde ese carácter político. Y lo otro es cuando el autor sí, aunque cuente algo personal, se diluye de tal manera que no se pierde este aspecto individual y termina creando un pueblo... o algo colectivo, más que un pueblo ¿no? Y después lo otro también... Yo entiendo la reacción de criticar a Borges, ¿no? Pero tiene que ver con esto del individuo y de lo múltiple. Si nosotros nos ponemos a pensar que, bueno, yo soy un individuo y el otro también es un individuo, estamos en un plano, o plan. Después un pueblo unido también es un cuerpo, ¿no? Un cuerpo social, hay como una... algo fragmentado, y por eso las minorías son muchas minorías. No es que: "ah, no hay pueblo, entonces hay una minoría". No hay una; son varias minorías fragmentadas. Y lo mismo un único individuo, como me parece Borges, a veces puede estallar en una multiplicidad, porque él no es lo mismo cuando le preguntás: "Che, Borges, ¿qué opinás de esto?" y te va a decir cualquier bol... —la palabra ya me iba a salir—, cualquier cosa, que cualquiera podría decir. No la opinión de lo que nosotros entendemos por un escritor del tamaño que, más allá de que estés de acuerdo o no... Pero yo lo entiendo perfectamente, lo que pasa es que trato también de ponerme a mí en otra posición, que también tengo la tuya porque, claro que nosotros somos todos hijos de ese periodo de la dictadura... pero bueno, hay otras maneras de usarlo, de articularlo, que no se pueden tirar afuera sin más ni menos. No quiero tomar más tiempo.

MS: Si no hay más comentarios ni nada, cerramos esta mesa agradeciendo mucho a los expositores.

Discusión tras la mesa N° 7 integrada por Palermo, Sandoval, Bertazzo y Haymal Arnes

María Jimena Solé: Abrimos el espacio del debate.

Lucas Damián Scarfia: Muchas gracias por las ponencias. Tengo una pregunta que me surgió durante la ponencia de Sandra Palermo, pero que también abarca la ponencia de Alberto. Me gustaría saber la posición o la opinión de ambos. Sandra nos presentaba esta tensión entre la presentación fichteana del concepto de *Deutschheit*, en definitiva la tensión entre universalidad y particularidad que se juega allí, y terminaba con la pregunta –estoy parafraseando–: ¿“cómo será posible comunicar los dones de la lengua viva, es decir los dones del alemán, a los otros pueblos”? Lo que yo me pregunto es si vos, Sandra –también teniendo en cuenta la ponencia de Mariano de ayer– ves allí un riesgo de colonialismo, que sería justamente algo que se volvería contra Fichte mismo, según otra forma de leerlo que es todo lo contrario de una propuesta colonialista. De hecho Fichte repite a lo largo de los discursos el rol particular o excepcional, la unicidad, de Alemania en la historia, curiosamente a partir de su atraso en diferentes sentidos, por ejemplo político. Bueno, en definitiva, la pregunta es si ves un riesgo de colonialismo, de imposición del alemán, de la lengua viva. Sentí que vos, Sandra, tenías una posición escéptica, Alberto, en cambio, me parecía tener una posición más optimista –no estoy diciendo con esto, Alberto, que sos un colonialista. Bueno, esa es mi pregunta. Muchas gracias.

Sandra Palermo: No sé si entendí bien la pregunta, Lucas. Diría lo siguiente: cuando yo hablé de ese pasaje relativo a la dificultad o la imposibilidad de comunicar los dones adquiridos por el pueblo alemán a otros pueblos que no hablen lenguas vivas, en realidad ahí el pasaje apuntaba a evidenciar que la incomparabilidad que Fichte establece entre lo vivo y lo muerto, entre la lengua viva y las lenguas muertas, el riesgo que conlleva, me parece, es justamente el de la imposibilidad de un pasaje. Ahí ni sé si se pone el problema del colonialismo. El problema del colonialismo me parece que se presenta –ni siquiera sé si lo llamaría el problema del colonialismo– pero me parece que se presenta en eso que yo llamé la resolución –en el sentido de la identidad– de “alemán” y “libre” que nosotros encontramos en algunos pasajes del texto. Y tal problema [el del colonialismo] se presenta allí en el siguiente sentido... Bueno, creo que se podría decir mejor recordando un texto de Lauth, cuyo título era algo así como *Der letzte Grund von Fichtes Reden an die deutsche Nation*, en el cual él dice que el gran peligro con el que tiene que hacer las cuentas el texto [de Fichte] es el de la confusión entre el universal y el portador del universal. La absolutez que se le reconoce a la idea, en la historia, muy a menudo, dice Lauth, se ha transformado en que quien es portador de la idea se arrogue esa absolutez. Ahí es donde me parece que sí se podría presentar el problema del colonialismo. Allí encontramos ese problema y desde mi punto de vista esto es lo más interesante del texto, y es por ese lado por el que me gustaría continuar. El punto más interesante del texto es allí donde el texto fracasa. Sobre esto creo que Mariano me retó y me dijo que no es así, pero bueno, hay una parte del texto en el que yo creí notar [eso], y después el texto de Balibar que nos había señalado Marco, dice lo mismo. El texto parece distinguir entre un universal negativo: el cosmopolitismo a la francesa, el imperialismo francés, o el liberalismo económico inglés, en los pasajes en los que remite a las ideas del Estado comercial cerrado, y un universal positivo, el cosmopolitismo a la alemana. Balibar dice: bueno, es la crisis a la que dan lugar cosmopolitismo a la francesa

y cosmopolitismo a la inglesa el que abre el camino al cosmopolitismo a la alemana. Pero la cuestión ahí para mí es, okey, pero esta distinción entre un universal de la razón, universal de la ciencia y un universal del capital o universal de la fuerza, la historia nos muestra que han ido muy de la mano y entonces me parece que esto es algo que quienes, como yo, creemos en el universal de la razón, no podemos dejar de interrogar. Y ahí yo no sé si –y esto es algo muy personal, casi una confesión– yo no sé si el pensamiento situado resuelve este problema. Pero bueno, detrás de todo mi texto estaba esta reflexión, digamos.

Alberto Sandoval: Yo no sé si tengo una respuesta tan armada como Sandra, pero sí creo, por eso elegí este discurso, o por lo menos creo que de eso me puedo agarrar para decir que no hay que mirar tanto la cuestión de la lengua como algo... como la lengua alemana. Él mismo lo está diciendo, que sea casi tan literal, que diga “no me importa qué lengua hablés”, creo que está dando a entender que hay un detrás de la lengua hablada que es lo que quizás más importa. Y en ese sentido a mí me interesaba cruzarlo con Ricardo Rojas, porque me parece que eso es lo que él entiende que está detrás. Es decir, la preservación de una lengua no es simplemente decir: bueno, vamos a instaurar determinadas palabras con las que hablamos. La originariedad de una lengua es lo que lleva detrás de sí la lengua. Como la expresión “matambre”, o como lo que el mismo Rojas señala: quien no vea la belleza en nuestros nombres quechuas, en todo ese conjunto de palabras... quien no vea belleza en eso, dice, “peca de exotismo”. Y en ese sentido, yo creo que el lenguaje esconde un detrás, por eso Fichte es tan tajante ahí. No es la lengua, no es la raza, porque tampoco nos podemos apoyar en la historia. Entonces ahí es donde yo creo que sí la mirada tiene que ser situada, por lo menos en la cuestión histórica. Y creo que es de dónde se mira acá. Por eso también traía a Arregui [José Hernández Arregui], [que] pone en tensión esa cuestión. Dice: lo que dice Fichte vale para Fichte y es

un nacionalismo europeo. Nuestro nacionalismo es más colonial. Nosotros tenemos que pensar desde otro lado y en todo caso tenemos que acordar con Fichte en que nuestra labor es plantear los problemas desde acá. Por eso quería traer a la discusión a Arregui, porque hay tensión. Rojas es quizás un poco más conciliador, pero no sé... Quizás me falte armarlo un poco más.

MJS: Bueno, yo tengo una pregunta de Gaudio...

LDS: ¡Poné cara de Gaudio!

MJS: No sé si puedo, voy a intentarlo, cara de: “hmm...acabás de decir una barbaridad...” [risas]. Son dos preguntas, es decir, no contento con una, mandó varias... Nos alegra mucho recibir la comunicación de Gaudio, que pregunta, para Sandra: ¿cuál sería la distinción y especificidad entre lo trascendental y lo empírico en relación con el concepto de nación, o acaso se confunden o identifican como en Hegel? Segunda pregunta: ¿la alemanidad es sólo para los alemanes? ¿Para qué lo leemos? ¿Dónde quedó el ‘de este lado’ [alusión al título de la ponencia de Sandra]?”

SP: Voy a contestar primero la segunda: si la alemanidad es sólo de los alemanes. Bueno, como dije: me parece que en el texto hay una oscilación, una tensión y hay una alemanidad o un concepto de alemán, que no es sólo para los alemanes, si por alemanes entendemos a los alemanes empíricos que hablan la lengua alemana, que dicen: “Ich heiÙe Sandra” y no: “yo me llamo Sandra”... Es decir, hay un concepto de alemanidad que creo que se desviste de toda especificidad, incluso lingüística, lo dice claramente, lo citó Alberto: “no importa qué idioma hables, no importa de dónde vengas”... Ese concepto de alemanidad, y me parece que esto es también algo que decía Alberto, es un concepto que identifica o fusiona alemanidad y racionalidad trascendental. Como dice Rad-drizzani: detrás de la distinción alemán/extranjero está la distinción

criticismo/dogmatismo o trascendental/dogmático o criticismo/filosofía de la naturaleza. Ahora bien, aun reconociéndole eso al texto –y yo eso se lo reconozco...–, lo que me parece es que aun desvistiendo el término de toda especificidad –Fichte no está hablando del alemán que se sienta en la mesa y come *Krautig*–, me parece que el problema del texto reside, por un lado, en esa fusión de los dos términos que pone un problema que es el de la identificación inmediata entre metafísica y política, que es, me parece, un tema a pensar y a problematizar. Y aun desvistiendo eso, de si alemanidad no significa ningún apego a los ríos... Claramente entendiendo eso, me parece, como dije antes, que la distinción que hace entre lengua viva y lenguas muertas pone en riesgo la posibilidad de la comunicabilidad y me parece que es fundamental eso. Creo que el problema que le surge es ese, lo vivo es incomparable, es infinitamente incomparable a lo muerto. Que es el problema –ya lo discutimos varias veces–: ¿qué hacemos con el dogmático? Ahí se pone el problema, entonces, del pasaje. Así y todo, me pregunto ¿por qué identificar lo libre, lo racional, lo trascendental, con lo alemán? Y por qué decir que sólo los alemanes, esta es otra cuestión, hay muchísimos pasajes en el texto... Había uno, creo que te había tocado a vos [Jimena] en el decimotercero, bellísimo, [al que] yo hice referencia: “Allí donde cada pueblo no rescinde su vínculo con lo originario, es expresión de lo divino”, ese es un pasaje bellísimo, pero me parece que ese pasaje queda ofuscado cuando eso es solo para los alemanes. Y ahí aparece el problema, creo, de la relación entre lo trascendental y lo empírico, desde mi punto de vista. Es mi lectura del texto. Y ¿por qué lo leemos? Bueno, yo puedo decir por qué lo leo yo. A mí el texto me pareció maravilloso. Pero me pareció maravilloso, como dije antes, en lo que, para mí, no logra resolver. Y lo que no logra resolver es esa cuestión de la relación entre universal y particular pensado acá en los términos de la relación entre patriotismo y universalismo. El universalismo que le reconocemos, que podemos reconocer en ese término “alemanidad”, si lo entendemos en un sentido, como si Fichte ahí por

alemán estuviera diciendo filósofo trascendental, digamos. [Esto] me parece que: 1) corre el riesgo de la imposibilidad de la comunicabilidad, del pasaje. Y 2) esa frase con la cual él inicia: “hablo de alemanes, para los alemanes”, uno la podría entender como sintomática del problema que tiene el texto. Porque si ahí por “alemanes” entendemos “libres”, entonces hablo de hombres libres para hombres libres. O sea, ese ejemplo que él quiere promover, o que la alemanidad promueve, vale sólo para los que ya son libres. Y los que no son libres, que son los que necesitarían ese ejemplo, no lo pueden recoger. Ese “de alemanes para alemanes” me parece que es justamente el síntoma de una dificultad. Aun leyendo el término “alemanidad” desvestido de toda especificidad territorial, histórica... Para el que ya es libre, no es ejemplo. Para el que no es libre, que necesitaría el ejemplo, la incomparabilidad, esa cesura que se abre entre vida y muerte parece hacer imposible la validez de ese ejemplo.

Natalia Sabater: Creo que lo que acaban de decir es mucho más profundo de lo que yo iba a preguntar, porque yo no conozco el texto. Pero me llamó mucho la atención, en principio, cuando escuchaba: “el alemán es el verdadero pueblo o el que encarna...” Bueno, este hombre, o sea, me pasa mucho con Fichte, siento que va a pisar el palito, y después es como que se redime. Un poco, lo que empezó diciendo ayer Javier de la lengua, al principio yo decía: ¿Qué dice este hombre de la lengua originaria como la pura? ¿Está delirando? Y después era, bueno, una lengua que no era pasada, sino que era una construcción futura. Siempre se termina rescatando. Y, después, el alemán no es el tipo alemán, sino que es lo libre o es un tipo de sujeto, de ser humano que se piensa. Pero, por otro lado, dice alemán y alemán remite a algo, no remite a todos. En ese sentido, cómo esa propia realidad alemana de él, esa propia coyuntura termina siendo una trampa para lo que él mismo quiere decir, porque no termina reflejando del todo una universalidad que se supone que él quiere reflejar. Pero, al mismo tiempo habla de su realidad de la cual no se puede despojar. Es

como para nosotros argentinos. Es como un privilegio, en un sentido, que él no se pueda despojar de eso que lo constituye, esa alemanidad, y al mismo tiempo necesitaríamos más de eso, necesitaríamos más, no perder esa perspectiva, pero al mismo tiempo no perderla, a veces, también puede dificultar un proyecto que supere esa misma identidad o ese mismo ser situado. Entonces eso me reflejó un poco las preguntas que hacíamos ayer en la mesa, y hacia el final del día, sobre lo argentino. Qué interesante como a otro le sale tan fácil [aquello] que, a uno, [a] los filósofos argentinos... [aquello que] vivieron diciendo hay que pensar en esto, y él quiere hablar de otra cosa, y no puede no decir alemán.

AS: Sí, en ese sentido, de vuelta, ese discurso séptimo arranca diciendo “poco de la idiosincrasia alemana queda ya”, y en el párrafo siguiente, cuando se refiere a lo originario y lo extranjero, dice que estamos en un momento en donde lo extranjero se está confundiendo con lo originario, porque lo originario está en proceso de creación, o sea está creando algo nuevo. Entonces, yo creo que ese movimiento del comienzo del discurso séptimo, lo que está marcando es que lo alemán, lo que se puede entender por alemán, está desapareciendo. Por eso ese pasaje, luego, donde dice que no podemos volver a la historia, ir a buscar a los pueblos germanos originarios y tratar de fundar una suerte de pueblo elegido, o algo así, [eso] no. Hay una nueva alemanidad. Les habla a los alemanes, pero no a esos alemanes, esa es mi lectura. Le está hablando a ese nuevo alemán que se está confundiendo con lo extranjero porque está en proceso de creación. Creo que Fichte es el que lo está creando, me arriesgo a decir. Por eso creo que ese discurso es clave porque hace de bisagra y concluye y remata con ese párrafo que, yo creo que es como incuestionable. Fichte está diciendo, literalmente, no importa de dónde vengas, no importa qué idioma hables, no importa de qué raza seas, si sos idealista, bueno, bienvenido, sos del pueblo originario. Para mí ese discurso es, como diría Gaudio, el más suntuoso de todos los discursos.

MJS: Bueno, el tercer mensaje que mandó [Gaudio] dice eso: ¿qué pasa con todo lo que citó Alberto del discurso séptimo que un poco se contrapone a esta idea de la alemanidad sólo para los alemanes?

SP: Sí, para los alemanes entendidos en el sentido de los libres...

MJS: No, claro. Esa fue claramente la tensión.

SP: Yo, nada más, respecto de lo que dijo Nati, es que habría que decir que no es que a nosotros nos sale difícil y a Fichte le salía fácil. Porque no era fácil ese discurso, en ese momento, con las tropas napoleónicas que ocupaban Alemania. Y el texto está recorrido por una desesperación, desde ese punto de vista. O sea que ahí no hay nada fácil.

MJS: Fichte lo que hace es denunciar una dominación cultural francesa sobre Alemania que viene de hace años. O sea que él lo ve así, como una reconstrucción de algo que en realidad se perdió hace mucho tiempo. La invasión y la coyuntura concreta de los años en los que él da las lecciones es como el final de un proceso muy largo. O sea, por eso el paralelo, y creo que por eso de todo esto de la lectura de argentinos muchos años después ven el mismo problema, la misma problemática.

Federico Vicum: Muchas gracias a los cuatro. Tengo preguntas para tres de ustedes: para Sandra, para Alberto y para Georgina. Para Sandra, cuando mencionabas lo de la creencia como rasgo distintivo del alemán me acordaba de una especie de aforismo de Jacobi en el que dice que Alemania es una nación filosófica. Y causa extrañeza que justo Jacobi, una especie de rival de Fichte, diga que Alemania es una nación filosófica y Fichte diga que es una nación de la creencia. Pero bueno, más allá del comentario te quiero preguntar: ¿qué pudiste ver de esta noción de creencia

como elemento importante dentro del carácter nacional? Sobre todo porque vi que hiciste un recorrido por comentaristas, entonces quizás apareció esta cuestión. Si no apareció, no hay problema. Para Alberto: es una pregunta similar a la que hice ayer. Pero bueno, el que no insiste no gana, o bueno, quizás no hace falta ganar. Con la cuestión de la defensa de los intereses económicos ligados a la idea de Nación, yo veo, quizás, un riesgo que me parece que lo marcaba también Sandra, respecto de la identificación entre metafísica y política que es un poco abrupta quizás. Creo que al hacer un pasaje muy rápido de la idea de nación a la idea de interés económico podemos llegar a desdibujar lo que aporta el concepto de nación en términos filosóficos dentro de los varios intereses económicos que podrían estar en juego. Y estamos a un paso de decir que el que tiene otra idea económica es un anti argentino, cuando la idea de nación debería ser filosóficamente capaz de incluir o de dar lugar a quienes tengan distintas ideas económicas. Para ser más claro con la pregunta, si quiero tener ideas económicas llamo a un economista, si quiero pensar la nación llamo a alguien que estudió filosofía. Entonces mi pregunta sería en qué medida vos ves posible ese tipo de tránsito de la idea de nación a la idea de intereses económicos. Y para Georgina, en algún momento mencionaste la idea de la derecha y el antiperonismo, quería preguntarte qué rol juegan en esa expresión la derecha peronista que tiene una larga historia, incluso trágica en Argentina. También mencionaste una idea de que el Peronismo es el rizoma argentino. Yo que no soy ni deleuziano ni peronista, me siento en otro mundo cuando escucho esas cosas, pero me preguntaba cómo se concilia eso con el General hablando desde el balcón, que es bastante arborescente digamos esa imagen. Bueno esas cuestiones, cómo ves al Peronismo frente a rasgos muy fuertes de su propia historia.

AS: Sí, es complicado. Yo contesto más desde la convicción personal y desde, quizás, una primera lectura que todavía creo que falta un poco trabajar para esta cuestión. Para mí se puede hablar de

nación y al mismo tiempo hablar de intereses económicos. Creo que más que nada en Argentina y en Ricardo Rojas, la cuestión no tiene que ver con cuánto puedo entender o a qué posición económica puedo suscribir. Sino [que] más bien es una cuestión práctica, en el sentido moral. Por eso él identifica, me parece a mí, la crisis de identidad con una crisis moral. Porque, de vuelta, ¿cómo se puede vivir en un pueblo y formar parte de un pueblo si al mismo tiempo se defienden intereses ajenos a ese pueblo? En ese sentido yo creo que Rojas está viendo eso. O sea, culturalmente los chicos van a la escuela, izan la bandera, reconocen quién es Belgrano, quién es Sarmiento, pero cuando vienen los ingleses a llevarse todas las tierras de acá, como dicen en textos después del '30, el Estado no hace nada. Hay una total desolación. Entonces, ¿cómo se puede ser argentino, formar parte del pueblo en sentido Fichteano? ¿Cómo se puede ser liberal, para ponerle un nombre propio? Yo no [lo] concibo. Para mí son dos cosas que van de manera contradictoria: una persona no puede defender los intereses de su pueblo y al mismo tiempo sostener una idea económica liberal. Creo que en Fichte es bastante parecido. De hecho, en un momento, no sé si recuerdan en el discurso 13 o anterior, esas son las estrategias que tiene [el] libre mercado para romper los lazos de unidad. Entonces yo creo, de vuelta, es una convicción, [que] es una cuestión práctica más que económica en el sentido científico si se quiere. No se puede ser liberal y argentino. Si soy argentino, no sólo tengo que reconocer y saber el himno, sino también tengo que saber esto: que los intereses económicos que permiten, que sostiene el suelo en el que vivo tienen que ser argentinos, tengo que priorizar esos intereses por sobre intereses internacionales. Y creo que esa es la lectura que en Rojas está bien, ese es el problema, la crisis moral que hay. O sea, vienen de afuera, se la llevan toda y nos dejan en bolas, eso no es una actitud argentina, ese no es un espíritu argentino. Por eso el ejemplo de los durmientes es clave, porque son los trenes. ¿Cómo pueden venir los ingleses, llevarse toda la plata y nadie hace nada? Si uno es argentino, en

el sentido que Rojas lo está planteando, son cosas que van enlazadas. No pueden pensarse una cosa por fuera de otra. Esa es la idea que está atrás, quizás me falta ordenarlo un poco más.

SP: No, Fede, no. Ahí está la creencia en la perfectibilidad infinita del género, obviamente hay que entenderlo en términos fictheanos. Es una creencia que es el ejercicio concreto de esa creencia, el ejercicio concreto de la libertad. Y no, no llegué a leer muchísima literatura, cinco o seis textos sobre los Discursos o sobre las cuestiones relativas al tema del nacionalismo o cosmopolitismo, y no recuerdo cuestiones sobre la creencia. No sé si era la pregunta. Lo único que sí me atrevería a decir, que este peligro del cual yo hablaba antes con el que una posición universalista tiene que hacer las cuentas, que es el peligro de la confusión entre la idea y el portador de la idea, entre la absolutez de la idea y la absolutez de quien la porta digamos..., me parece que ahí sí aparece esa cuestión de creerse Cristo, del cual hablabas vos ayer, que vale para individuos y para naciones. Por eso lo enlazaba con lo que preguntaba Lucas antes. Pero no, no recuerdo...

Georgina Bertazzo: Gracias por la pregunta. Voy a empezar por lo del rizoma y el Peronismo: lo que intenté hacer es reproducir una lectura del Peronismo, con la que yo estoy de acuerdo, que es la de Natalí Incaminato que habla del movimiento más que del partido. Entonces, en ese sentido, el Peronismo no es Perón, y Discépolo lo dice: bueno está Perón, Evita pero este es un pueblo que se construye en base a la miseria en la que fue enterrado. Que después Perón, Evita, Cristina, Néstor van a venir a reivindicar a ese pueblo, eso es otra cosa. Entonces lo estoy pensando desde el movimiento y no desde el partido, desde las bases en realidad. No solamente desde la militancia, sino del pueblo peronista, que quizás no milita en una organización, pero se autopercibe peronista. Y el rizoma [porque] en ese sentido, no hay líneas, hay conexiones, hay nuevas conexiones

que crean otras dimensiones y eso creo que el movimiento lo muestra. Obviamente con la incorporación de las diversidades y minorías, que sí entran en contradicción con la interpretación del partido y un montón de situaciones históricas que fueron tremendas. Pero creo que este texto intenta poner de relieve la no axiologización, de un lado y del otro, tanto desde la derecha como desde el Peronismo. Es una sátira del antiperonista, pero también es una sátira del peronista. Dice: el peronista farolea, muestra a sus líderes y ella misma dice, quizás tendríamos que dejar de entronizar tanto a los héroes e ir abajo, a las bases, que es desde donde surgen las demandas y que el Estado va a venir a reivindicar esas demandas y a generar políticas públicas para satisfacerlas. Y en ese sentido, la derecha peronista está dentro del movimiento y es esto que dice Saborido: "al principio está Barrionuevo pero después te acostumbras" [risas]. Son esas traiciones... Yo creo que ningún partido escapa a estas dinámicas, pero quizás el Peronismo lo tiene expuesto. Y es ese hedor, esa oscuridad que nos constituye y que el Peronismo muestra claramente. Y creo que es lo que a mí me apasiona del Peronismo. Pero, por otra parte, también me apasiona la lectura antiperonista que, a pesar de leerlos en esta clave oscura que supuestamente les aborrece, hay una cuestión erótica, que están todo el tiempo hablando sobre lo mismo. Está en Sarmiento, la idea del gaucho, volviendo a la mesa anterior, en Sarmiento hay un componente erótico cuando describe el gaucho y dice que la sabiduría popular está en el gaucho y la oligarquía son las momias que no entienden del pueblo. Eso me apasiona y por eso soy peronista [risas]. Nueva peronista, no de la primera hora.

FV: [Inaudible].

GB: ¿Orden en qué sentido?

Virginia Expósito: [Inaudible].

GB: Sí, claro, idealmente uno preferiría no tener que traicionarse o tener que acomodarse, pero creo que no es una particularidad sólo del Peronismo. Creo que el Peronismo, quizás, en estas cuestiones es más honesto con esa realidad que nos atraviesa a todos. Entonces, también por eso cuesta tanto llevar a las bases estas ideas, porque no son ideas dicotómicas: esto es malo y esto es bueno, está éste y está éste y tenés que elegir a éste porque éste te va a... Bueno, no es así, no podemos transmitir eso porque nosotros no somos eso. Porque yo creo que como individuo no soy eso. Entonces, en el movimiento se expresan todas esas particularidades, esa singularidad, esos puntos notables, que esconden otros y que, en algún momento, se van generando configuraciones que muestran otras caras del rizoma, que quizás no son las que queremos, y quizás no son las que queremos en ningún partido. Digo, esta crítica se le puede hacer a cualquiera, a la derecha, a la izquierda y al Peronismo. Y me parece que eso es lo interesante, pero creo que desde el Peronismo hay una lectura mucho más honesta de esas cuestiones. Creo.

Julián Ferreyra: Bueno, muchas gracias. Muy breve para los idealistas que ya tuvieron más preguntas, sólo quería decir: banco lo de los durmientes, y en Fichte, creo de cuando lo leí, la economía es fundamental, no se puede separar de lo político. Sandra, tu creencia en el universal de la razón me dejó... Estoy entre Vicum que me defiende a Cristo y vos que me defendés al universal de la razón. Yo estoy... Me enteré de que tengo una tía abuela mussolinista, ayer [risas]. Estoy muy shockeado, muy shockeado y lo único que me pregunto es si ustedes son como Dotti, que creen en eso, que piensan que es la única solución, pero no creen en ella. Es la única duda que me queda: que sin Cristo y sin el universal de la razón se cae todo, pero que no hay ni Cristo. Yo creo que es esto último, y es terrible. Dotti estaba re triste antes de morir con esto, bueno... Es solo un comentario. Geo, me hiciste literalmente llorar al final, lloré de emoción, fue extraordinario el texto, extraordinario,

emocionante. Dijiste todo esto que veníamos tratando de decir algunos otros sobre las masas. Bueno, lo dijiste vos. Vos lo pudiste decir, así que gracias en nombre de todos los que nos expresamos torpemente. No tengo más que elogios, no te puedo hacer preguntas. Randy, para mí retomás un poco las ideas que venimos hablando, esto de poner las fuerzas productivas con lo indeterminado me parece que va en línea con eso, ¿no? Fuerzas productivas, la masa, el populacho como lo que mueve. Y después, lo económico. Decir que cuando dice lo económico se refiere al capitalismo me parece que ahí hay una línea, la línea de lectura clave para resolver el párrafo de la idea social. Me parece que ahí se resuelve. Y las dos caras de la idea, con lo político como la cólera, también me pareció la línea de ruptura básica. ¡Ah! y lo indeterminado, ahí entra el cyborg que trajiste [Georgina], me encantó Eva Perón como el cyborg, buenísimo. Perdón. La pregunta sería en relación a lo que hiciste con primitivos, bárbaros y civilizados. Pensar la revolución como cólera, pero también como una política que nos puede llevar a otra cosa, ¿dirías vos? Con un marxismo optimista de socialismo verdadero.

Santiago Lo Vuolo: Randy, me interesa esto de que si las fuerzas productivas son las masas. Me sorprende mucho tu interpretación, Juli. Entiendo que, si pensamos lo económico de un modo no economicista, relacionado con lo indeterminado, salvamos ese marxismo. Ahora, ¿cuál sería la retroalimentación, digamos, de parte de Laclau para Deleuze? ¿Qué podría aportarle?

Randy Haymal Arnes: Justamente en Laclau me parece que, de alguna forma, se renuncia a Marx. Él se posiciona como un posmarxista, pero critica todos los conceptos de Marx. Y cuenta una historia de cómo hay una cierta complejización de las sociedades, una especie de interconflictividad múltiple que va rompiendo los esquemas marxistas. Y, en esta historia, el último ortodoxo del marxismo es Althusser, porque sostiene la determinación en última

instancia. Me interesaría poner a Laclau en un registro de Deleuze. Laclau arremete mucho contra lo económico e incluso contra la interpretación althusseriana. Ahí, Laclau se hace un Althusser a su medida. Es interesante igual, y yo no llegué a articular esto en la ontología laclausiana. La discusión de fondo es, en cierto sentido, Lacan-Deleuze, por esta idea de lo real como lo imposible, lo social como lo imposible. Me parece que hay algo ahí que contrasta con Deleuze muy marcadamente. Y me parece que el marxismo de Deleuze permite pensar esa heterogeneidad que Laclau toma como punto de partida, pero que queda como una heterogeneidad en el aire. Bueno, en el '85 te sale algo copado, porque él lo que ve son los movimientos feministas, ecologistas, etcétera, pero no lo otro que estaba naciendo, que se manifestó más recientemente, que son todos estos nuevos fascismos. Y, claro, Marx te da una guía, me parece. Pienso en la idea de Deleuze de "no hay filosofía política sin una teoría del capitalismo", es como decir: "no hay filosofía política sin marxismo". Entonces, el trabajo que hice fue tratar de pensar en el tema de lo económico, no entiendo bien a qué llegué, pero al final no pasa la discusión por ahí, por lo económico, entre lo económico, lo político y lo jurídico. Pero, claro, hay determinación, ese registro que no está pensado en Laclau. Y ¿qué más era?

SLV: De Laclau hacia Deleuze...

RHA: De Laclau hacia Deleuze, justamente, ahí hay algo que siempre me llamó mucho la atención. Esa frase de "Lenin tuvo Ideas". Uno a partir del texto de *Pour Marx* entiende que, en verdad, Lenin logró analizar la coyuntura e intervenir: conoció tanto la determinación como la acumulación de singularidades, es por eso que pudo intervenir. Entonces, en esta presentación que hice de la Idea me di cuenta que en el modo en cómo la presenta Deleuze ya están ahí las tres instancias. Lo que pasa es que, tal vez, es por la coyuntura revolucionaria en la que se escribió *Diferencia y repetición* que, en verdad, resultó no ser una coyuntura revolucionaria, porque fue

mayo del '68 y fue una revuelta, pero se estaba pensando la revolución rusa, que me parece que la cuestión está pensada más desde lo virtual, ese es el punto de vista. Y Laclau permitiría pensar la articulación en la representación, y ahí hay cosas interesantes para pensar cómo Laclau piensa el modo en que se constituye el pueblo. Juli, ahí está el problema de si Deleuze en *Diferencia y repetición* presenta la Idea... Creo que identifica la Idea social con lo económico, no estrictamente con el capitalismo. La idea de pensar que no pasa la discusión por ahí puede pensarse desde el *anti-Edipo*. Por ejemplo, ahí sí, en el recorte que ellos hacen, piensan el modo en cómo se distribuiría lo político, lo jurídico y lo económico. Lo económico aparece en un registro, es la expresión clara, el campo en que nos individuamos, es la primera vez que una sociedad se individúa económicamente. Y después, no sé, en relación a las fuerzas productivas creo que ahí está la pregunta. Puse fuerzas productivas pensando, principalmente, en Marx, porque si uno piensa marxistamente son las uñas, las manos: la verdad fisiológica. Pero Deleuze no se queda meramente en el registro de lo humano. Esa idea de que hay distintos órdenes ideales, son fuerzas... Habría que pensar. Traté de enmarcar la cuestión en *Diferencia y repetición* para no hacer un mejunje. Pero sí, obviamente estoy pensando mucho en *El anti-Edipo*, ese punto está más relacionado a *El anti-Edipo*, a la extraña fórmula Hombre= Naturaleza= Industria. El tema es ¿qué materialismo está pensando Deleuze

Discusión tras la mesa N° 8 integrada por Santaya, Di Iorio, Lamas y Soich

Pablo Zunino: Una pregunta para Choco [German Di Iorio], bastante ingenua. De esa experiencia teórica de leer sobre los *qom* y de su relación con los animales y la alimentación, ¿podes hablar un poco más de algo concreto? Retomando lo de lo concreto: ¿Cómo podría servirnos a los occidentales como ejemplo, como modelo de algo? Si se puede decir eso.

German Di Iorio: Muchas gracias, Pablo, por la pregunta. Una primera aclaración es que por la extensión [de la ponencia] no me puede detener en detalles de esta cuestión. Pero lo que hace a los regímenes corporales no es solamente la alimentación, sino todo momento de choque entre los cuerpos. Fundamentalmente es la alimentación porque alimentarse es el momento de mayor conflicto corporal, pero también hay otros momentos de cruce de la corporalidad, como es la sexualidad, la guerra, etc. Hay un montón de instancias en las cuales cómo se piensa incluso el conflicto bélico no es igual a cómo lo pensamos desde nuestra ontología. Entonces, el entramado en el cual me vínculo con el otro –incluso en esa instancia de “devoración” de la alteridad– nunca es un subsumir la alteridad a la mismidad, sino que en esa relación con la alteridad lo que hago es una contaminación de mi mismidad. De este modo, aquello que como no es algo que reduzco a mí, sino que es algo que me está alterando. Entonces la boca como dispositivo

metafísico de emisión y corte de flujo, esos flujos que corto no los subsumo a mi identidad, sino que son flujos que están constituyéndola. ¿Qué quiero decir con eso? Bueno, podría haber desarrollado, por ejemplo, la *bêtise* de la que hablamos el miércoles. Está la cuestión de la ingestión en la *bêtise*, aquello indigerible, esta enfermedad estomacal también de la estupidez. A grandes rasgos, no se trata necesariamente de que tienen que dar un modelo de cómo tiene que ser, pero sí tienen que permitir ayudar, de alguna manera, a desarticular el modo tan naturalizado que tenemos de concebir este vínculo con la alteridad, y tender otros modos de vincularse. Concretamente, por ejemplo, en el caso de la alimentación –que es el caso paradigmático–, no puede ser una alimentación que se da sin más, porque los humanos no son propietarios de los animales. Entonces hay toda una disputa política, sobre qué animales se pueden o no comer, con –lo que podríamos decir mal, pero hay que decirlo igual– los “representantes” de estos animales: los no-animales dentro de la animalidad que son una serie de espíritus que de alguna manera entablan alianzas (no con cualquier humano, sino específicamente con los chamanes) y a partir de ello hacen un intercambio. Y se dice: “Bueno, te permito alimentarte de esta población a condición de establecer tal tipo de alianza”. Entonces, constantemente lo que se produce es que nunca sencillamente hay una posesión del cuerpo del otro, sino que el cuerpo del otro es un intercambio. Y solamente puedo tomar algo del otro a condición de dar algo de mí. Y por eso es tan importante cuando hablé de los territorios. La vida *qom* no es una vida en un estado que –uno podría imaginarse– de ayahuasca, de estar constantemente delirando. No se trata de eso. Hay territorios muy delimitados y hay animales que no pueden entrar allí, ni vos tampoco. Si entras al monte, estás entrando al espacio del tigre, entonces estás entrando en un devenir en el cual estás dejando de ser humano para entrar en un devenir-cerdo por el que el tigre te va a comer. Y cuando el tigre te come, devino humano. También, cuando otros animales entran al territorio humano hay una serie de pautas a entablar que se van

marcando. Y si se quiere, el componente político de la cuestión del tigre –no lo pude desarrollar, pero en Medrano está muy claro– está en cómo el desplazamiento de los pueblos está vinculado con el desplazamiento de los animales que conforman esta identidad. Justamente la extinción o cuasi-extinción del tigre marca la cuasi-extinción del pueblo *qom*: cómo el pueblo *qom* a partir del colonialismo y también de las conquistas fue perdiendo su identidad, y también a medida que va perdiendo esa identidad, se va perdiendo su vínculo con la animalidad que constituye su territorio.

Entonces, concretamente –aunque siempre se puede ser más concreto–, iría por ese lado, para entender en qué sentido la cuestión de la boca es una empresa metafísica. Y acá Medrano retoma muy bien a Viveiros de Castro. Y para mí lo que hace Viveiros de Castro es excelente. Porque hemos hablado mucho en estas Jornadas sobre la importancia del lenguaje, la capacidad comunicacional, del aspecto metafísico que hay en la constitución de la identidad con la lengua. Bueno, desde esta perspectiva también podemos decir “lo mismo”, pero la lengua ya no como la emisión de signos, sino como la lengua palatal, la degustación, los sabores, aquello que se ingesta. Entonces la boca conserva ese espacio de órgano metafísico, pero ya no en ese momento idealizante, sino con esta materialidad bastarda que justamente constituye una identidad siempre alterada por esta otra cosa que lo humano que nunca se puede terminar se subsumir.

PZ: En un momento dijiste que pasan de ser nómades a sedentarios. ¿Continúan siendo cazadores?

GDI: Son pueblos que en lo que se llama su “onto-historia” tienen una identidad vinculada con un pasado mítico en el cual son cazadores. Es también un pasado relativo empírico, pero la cuestión es que su identidad ontológica es nómade y cazadora. Pero justamente a partir de la imposición colonial y de las conquistas, pierden su territorio y se ven subsumidos a trabajar en plantaciones –sobre

todo, en las plantaciones de azúcar que es algo que comenta bastante Deleuze. Es decir, pierden su carácter de nómade porque se convierten en mano de obra esclava en función de la plusvalía del Estado. Entonces, fundamentalmente a partir de la caña de azúcar o de diferentes trabajos rurales, hoy en día todo el pueblo *qom* está desplazado por Argentina, incluso hasta los bordes del Gran Buenos Aires, porque ya no les pertenece su tierra. Han sido desplazados de su territorio. Y en ese sentido, van tomando formas de sedentarismo que no son acordes a su existencia, sino que son los modos en los cuales el Estado se siente más cómodo, asimilando de este modo tan violento estas formas de vida no suficientemente humanas. Entonces, son trabajos que –digamos rápidamente– los blancos no quieren hacer. Aparece el indígena para hacer el trabajo que los blancos no quieren hacer; un trabajo sumamente precarizado, explotados, en condiciones de esclavitud, y que justamente es análogo al modo con el cual nos vinculamos con el resto de los animales. Se trata de pensar de esa condición de animalidad, que ellos asumen positivamente, y que nosotros les atribuimos negativamente.

Virginia Expósito: Bueno, chiques, me encantó. Me conmovió mucho, Mati, esto de que una vida suficientemente buena requiere de un estado que devenga. Pero la pregunta es para Gonza. No sé si la puedo formular bien. Hablaste de Selci y de Exposto, y cuando hablaste de Selci hiciste una cita de *El Anti-Edipo* (p. 390) que dijiste que le da cierta concesión a Lacan. ¿O es Exposto? Porque Selci abona más lacanianamente.

Gonzalo Santaya: Él [Damián Selci] no lo llamaría ontológico, pero yo digo: el principio ontológico en el cual él funda la lógica de la militancia, el concepto de militancia que construye, es esta idea de la irrelación absoluta entre los significantes. Y esa misma idea –que es la de Leclaire, que es un discípulo de Lacan– es la que Deleuze y Guattari rescatan de los discípulos de Lacan como la enseñanza

positiva. Digamos, el punto donde el lacanismo más se acerca a pensar lo real productivo, que a su vez equiparan con el principio de la distinción real en Spinoza.

VE: Me vino al toque, porque a mí me tocó una fuente, que es el caso Schreber. Y justo estaba leyendo que los últimos escritos de Lacan acerca de la psicosis consisten en qué puede enseñarnos la psicosis: lo real, la irrelación. Ya no es tratar el fenómeno, darse como una enfermedad, sino al contrario, todo lo que nos puede aportar. Y en ese sentido la esquizofrenia, la psicosis y el esquizoanálisis.

Rafael Mc Namara: Pregunta para Matías: la frase de Marlene [Wayar], “sostener las tensiones”, ¿remite sólo a las tensiones entre militancia e instituciones o incluye otros ámbitos de la vida?

Matías Soich: Gracias Rafa. Incluye otros ámbitos. Esa frase, concretamente, no está tomada de ningún texto de Marlene (al menos, no que yo sepa), sino de una clase que dio ella en la escuela de géneros Brandon-Mocha, de la cual formé parte. Una clase absolutamente emotiva y muy rica en conceptos y en afectos de todo tipo. Era una clase dirigida a jóvenes militantes, activistas y “artivistas” de la disidencia sexual, y surgían permanentemente tensiones de todo tipo entre la estatalidad, la institucionalidad y los movimientos de la diversidad, pero también interiores a los mismos movimientos, entre valoraciones de la identidad, entre concepciones del arte y la cultura. Lo que podríamos conceptualizar, a grandes rasgos, como tensiones entre posiciones más nómadas y posiciones más “cristalizadoras”, por decirlo así. Pero cuando aparecían esas distinciones, que amenazaban con convertirse en oposiciones fijas que bloqueaban la discusión, Marlene solía –diciéndolo explícitamente o encauzando la clase para otro lado– hablar de eso: de sostener esas tensiones. En vez de decir “bueno, a ver quién tiene razón”,

decía “sostengamos las tensiones porque esas tensiones son el signo de algo que efectivamente está pasando acá y sobre lo cual tenemos que trabajar”. Estoy interpretándola a Marlene, pero no creo estar alejándome mucho de su posición.

María Jimena Solé: Mi pregunta es para Paz, pero me parece que hay muchas conexiones entre los trabajos... Esta cuestión de la comunicación que Paz puso en el centro de la propuesta tiene mucho que ver con la cuestión de la alimentación, ¿no? Fichte mismo, cuando lo presenta, habla del intercambio de ideas remitiendo a una metáfora con la alimentación: al que tiene hambre no le podemos prohibir que se alimente de la comida que le ofrezco. Obviamente son esquemas de pensamiento completamente distintos los que están planteando, pero... Mi pregunta apunta a eso: por cómo lo entendí, me parece que tu propuesta es pensar cuál es el lugar de la filosofía en el Estado, una pregunta que con *Ideas* nos hacemos todo el tiempo –y que se vincula con los trabajos de los chicos–, y tu respuesta es: “hay un lugar de la comunicación y de esta escucha que se espera de los príncipes o de quienes tienen el poder de decisión, y ahí se podría proponer una intervención desde la filosofía o desde el área de la intelectualidad”, si entendí bien. Ahora, por cómo Fichte está pensando la comunicación, enfatiza que la actividad está de los dos lados, tanto del que escucha como del que habla, ¿no?; y que la libertad de expresión y la libertad de pensamiento, justamente, se afianzan en eso, en esa comunidad que se construye entre polos que son ambos activos. Y ahí la pregunta es: ¿Los príncipes quieren escuchar? O sea, ¿quieren tomar ese rol activo en la escucha? Y, si no, o si dudamos de eso, ¿cómo se hace, precisamente, para fomentar, para exhortar esa actividad?

Paz Lamas: Bueno, parece que no nos quieren escuchar... Pero sí, es recíproco, como vos decías. Es en comunidad. Y, ¿cómo hacer? Bueno, cortar la ruta, el piquete... creo yo que los métodos de protesta sirven, y es algo que se vino hablando, ¿no? Y durante

todo el tiempo que nos separa entre Fichte y el 2021 hay varios ejemplos de cómo hacer para que otros nos escuchen. Porque el problema es: “bueno, ok, no nos escuchen... entonces les vamos a cortar la cabeza”. Yo dudo de que eso llegue a suceder, pero... [risas] Porque ahora estamos más con eso de “bueno, es el fin de la historia, no hay más una utopía”, pero, sin embargo, yo insisto en que es posible, *debe* ser posible. O sea, tenemos que ponernos una meta en el fondo donde todos vivamos mejor. Ese tiene que ser el objetivo, porque si no, nos entregamos y bueno, “listo, no hagamos más nada, nos quedamos pasivos y que pase lo que tenga que pasar”. Entonces, un poco la respuesta es esa: si no nos quieren escuchar, va a venir la revolución violenta, y eso no lo quiere nadie. O sea, no nos obliguen a enojarnos, o si... pero los muertos los terminamos poniendo nosotros. Entonces, me parece que hay que insistir en que nos escuchen.

MSJ: [Inaudible]

PL: Y sí, porque lamentablemente hoy tenemos excusas de sobra, y los muertos los seguimos poniendo nosotros, en tanto hay gente que muere por mala alimentación, por no tener acceso a un montón de cosas. Bueno, “véanlo y hagamos algo, resolvámoslo, porque si no...” Digo, en este caso sería una polarización entre un príncipe o un gobernante y nosotros. No sé. Tenemos esta tensión, o esta problemática. ¿Qué soluciones políticas podemos dar? ¿Qué voluntad política tenemos que torcer? ¿Vamos a seguir siendo un país entreguista que se deja succionar sus riquezas, o vamos a hacer una redistribución realmente justa de la riqueza? Como señalaba Alberto [Sandoval]: ¿Vamos a ser argentinos o ingleses? Si no, nos entregamos a lo que ellos quieran y ahí sí, no hay nada para hacer. Es difícil...

Natalia Sabater: Ya que soy la moderadora voy a hacer una impune intromisión en este debate... Vos dijiste, Jimena, “nosotros y ellos”

(creo que quedó inaudible), pero para mí va en este sentido. Para mí, está perfecto, pero también algo que preocupa es qué pasa con el mismo pueblo, o con el populacho, porque a veces no es sólo que los gobernantes no quieren escuchar, sino que la alienación es tan grande que ni siquiera el mismo sujeto que debería ser el que pone las demandas sabe cuáles son. Y para mí eso también es una complejidad que hay que pensar, en esta coyuntura compleja de por sí.

PL: Lo que se suele decir en algunas familias “bienpensantes”: “la solución es poner bombas y matarlos a todos los de color, prendamos fuego a los que viven de los planes...”

GS: O “que se vayan todos”.

PL: Claro, o “yo soy apolítico, no me meto, pero los que viven del Estado son unos vagos”. Dentro del mismo pueblo, existen esas tensiones. Pero, entonces, ¿qué puede hacer un gobernante si se deja llevar por esas ideas, ¿no? Por seguir a ese “pueblo” que exige que exterminemos a determinados grupos sociales. Eso pasó acá, de hecho. Sí, es difícil, hay un nosotros y un ellos, que convivimos en un mismo territorio y tenemos intereses contrapuestos. ¿Pero sobre qué prejuicios somos contrapuestos? ¿Sobre qué alienación? ¿Qué tipo de comunicación, de información, estamos consumiendo? ¿Hay libre expresión del pensamiento si nos subjetivizan todo el tiempo a pensar en que algunas minorías se tienen que exterminar porque no son buenas? Encima, Fichte mismo lo dice: “nos están diciendo qué es lo que tenemos que pensar, qué es la verdad y qué la mentira”. Entonces consumimos (esto que vos decías del “comer”), consumimos también mentiras. Nos dejamos alienar, de alguna manera. Qué se yo... que no se vaya nadie... [risas]

Santiago Lo Vuolo: Pregunta para Gonza. Dijiste que Exposto y Varela siguen en ciertas cuestiones la letra de *El anti-Edipo*, y te

quería preguntar si lo hacen cuando hablan de la presencia avasallante del capital, si te referías a eso. Y entonces, ¿cómo está en Selci trabajada la presencia del capital? ¿Hay un diagnóstico fino? Y, por otra parte, si *El anti-Edipo* tiene como letra algo, pero como espíritu otra cosa, ¿cuál es el espíritu de *El anti-Edipo*?

GS: Gracias, Santi. Bueno, punto uno, capitalismo en Selci. Hay una voluntad de superar el capitalismo, explícitamente mencionada. Él también se apropia del significante “comunismo”, como esta utopía de país militante, ¿no? No hay una lectura de Marx, como sí manifiestan haber hecho Exposto y Varela, que en ese libro que les decía, *El goce del Capital*, están muy nutridos de la tradición marxista. Y desarrollan en gran medida cómo funciona la maquinaria, la efectividad de la maquinaria de dominación capitalista en todos los niveles de la vida. Entonces, no hay en Selci ese nivel de detalle de análisis. Es la contrapartida. Lo ideal sería poder tener las dos cosas, ¿no? El análisis fino del mecanismo capitalista y la propuesta positiva. El prólogo del libro de Exposto y Varela lo escribe Omar Acha y se titula “Introducción a la vida no capitalista”. Y uno termina de leer las 600 páginas, y lo que ve es cómo te metiste cada vez más adentro de la vida capitalista, y la vida no capitalista te la debo. En cambio, Selci intenta escribir desde el otro lado, desde la vida no capitalista, pero ya no pensando en el no-capitalismo. Si seguís pensando en “no capitalista” todavía estás pensando en el capitalismo, ¿no? Él intenta proponer otra cosa. ¿Es efectivo o no? Esa es otra discusión, pero sí, no hay un nivel de análisis del capitalismo como sí lo hay... Hay una crítica al concepto de propiedad privada, porque hay un concepto de crítica a la subjetividad liberal en Selci, porque justamente, el mecanismo de subjetivación militante es ser para el otro, y es justamente lo contrario a la propiedad privada. Entonces hay una crítica a eso, pero no hay un análisis detallado.

Y lo segundo, bueno, yo lo que dije es “no sé si el espíritu”. Lo que diría es, la letra y el espíritu, en todo texto de filosofía que valga la pena leer y trabajar, nunca coinciden, ¿no? Y me parece

que nosotros, el ejercicio que hacemos siempre en La Deleuziana es buscar el espíritu y no quedarnos en la letra. Y por eso pueden salir cosas como Deleuze y el peronismo, el Estado intensivo, cosas que, desde la letra de Deleuze, a nadie que busque el sentido oculto de la letra se le ocurriría pensar, sería una aberración, ¿no? Por eso el deleuzianismo anti-estatalista se enerva contra ideas que nosotros ya estamos como acostumbrados a aceptar. Ahora, si la pregunta es cuál es el espíritu de *El Anti-Edipo*, bueno... [risas]

SLV: Por ejemplo, a lo último, cuando tiraste Spinoza-Leibniz, una confrontación, me quedó medio en el aire. Digo, por ahí estás encontrando, ahí hay algo. No tendrá una presencia material tan fuerte en el texto, pero bueno, puede haber un espíritu ahí de un tipo de organización, de articulación. Y por ahí te tomás de eso. Y de paso, entonces, te quería decir que por dónde iba eso de Spinoza. Pensé en “Nociones comunes”, del joven Ferreyra, no sé si lo recuerdan.

GS: No, la verdad que no lo recuerdo. Perdón, Juli [risas]. Sí querría decir algo sobre esto del espíritu. Es un pasaje nada más que cité ahí. Lo dicen medio al pasar, pero es un ejercicio de honestidad intelectual encomiable de Deleuze y Guattari el decir: “ojo, no estamos proponiendo un programa político acá”. O sea, el nuevo socius, cómo va a seguir escribiéndose la historia después de la revolución molecular, porque hay que volver a la historia después del devenir, ¿no? Si no es, no sé dónde terminamos. Por eso después, como señala Juan [Rocchi], la prudencia, el rol que toma el concepto de prudencia después en *Mil mesetas*, me parece que ellos también piensan en eso. Pero bueno, este ejercicio de honestidad intelectual de decir: “ojo, no estamos proponiendo un programa político, no estamos proponiendo un sistema de organización social, acá estamos haciendo una intervención contra el psicoanálisis, que es un mecanismo de subjetivación funcional al capitalismo”. Eso es lo que están haciendo, y tratando de construir una ontología del deseo. Pero no una filosofía política, en el sentido de una filosofía

del derecho, ¿no? De cómo debe ser el orden social. Y ellos lo enuncian explícitamente. Y me parece esto, un ejercicio de honestidad intelectual, de decir “no estamos pensando esto”, esto es lo no pensado de *El anti-Edipo*, porque justamente lo no pensado ahí es lo que a nosotros nos tiene que forzar a pensar.

Julián Ferreyra: Respecto a Gonza, tengo alguna duda. Ontológicamente, esto que propusiste me gustó, pero luego me quedé pensando. O sea, me siguió gustando, no me malinterpretas [risas]. Porque aparecería, entre el populacho y lo indeterminado de los atributos no relacionables –en fin, toda esta cuestión de lo molecular que aparecía ahí en tu esquema–, y lo molar –el Estado estaría de ese lado podríamos decir–, bueno, pongamos la militancia. O sea, está bueno, pero ontológicamente no me termina de quedar claro, ¿porque qué vendría a ser? ¿Un articulador? ¿Una mediación? Porque uno podría pensar que lo molecular es virtual y lo molar es actual, y entonces ¿qué estatus tendría la militancia? O cuando lo pensamos como militancia está articulando dos actuales, digamos, la población efectivamente existente con sus tensiones y contradicciones y demandas y deseos, etcétera, con las organizaciones molares, en fin. Pero no me sonaba, me sonaba que vos lo estabas pensando como algo más ontológico al problema, o bueno, o como le decía [Mariano] Gaudio a Sandra [Palermo], se mezcla todo el tiempo lo empírico y lo trascendental cuando pensamos filosofía política.

GS: Sí, esta es la propuesta que yo quería hacer, que no llegué mucho a terminar de elaborarla. Pensar la militancia, sí, como fenómeno de frontera entre la forma de interioridad, que sería el aparato de captura, y la máquina de guerra que es lo que siempre la excede. O bueno, sí, lo virtual intensivo y lo extensivo. La frontera en el sentido ontológico de Deleuze y Guattari, de superficie de articulación, que en el límite la una es el anverso de lo otro, y es lo que permite la inmanencia, y que el afuera y el adentro encuentren un punto de

convergencia, a partir del cual siempre es una tensión irreductible ¿no? Pero el pliegue siempre continúa vivificándose. Yo no sé si identificaría molar con actual ni molecular con virtual. Pero pienso, ¿no? Hablamos mucho del Estado como si fuera una unidad hecha. Y la verdad es que el Estado también es un aparato inmenso, con un montón de niveles y de tensiones internas. Así como en la población hay un montón de las tensiones que decía recién, e incluso en el populacho. Porque pensaba, ¿los *qom* serían parte del populacho? ¿Es lo mismo una persona trans que una *qom*? ¿No hay como niveles de exclusión, incluso dentro del populacho? ¿No están todas estas dimensiones plagadas entonces de fronteras complejas y de espacios que necesitan mediaciones y articulaciones para poder establecer una conexión, una comunicación fructífera entre todas esas esferas? Bueno, el concepto de membrana, o de frontera, es justamente lo que viene a hacer eso en Deleuze, o sea, trazar la frontera es trazar un pliegue, y poder articular de alguna manera el adentro y el afuera.

JF: ¿En cada uno de sus pliegues?

GS: Y, habría que ver. Puede ser.

JF: [Inaudible]

GS: Sí, más fenomenológico, si se quiere. Pero bueno, por lo menos en el ámbito de la articulación Estado-pueblo, o Estado-población, me parece que la militancia tiene que jugar un rol ahí, como esa membrana porosa que dice bueno, qué pasa, qué no, qué tiene que llegar a los oídos del Príncipe, qué cuadro político es apto para ocupar... O sea, el Estado no puede por sí mismo sostenerse todo, y formar absolutamente todo lo que pasa en el afuera. Hablar del Estado orgánico como lo estuvimos hablando es aceptar eso, ¿no? Y bueno, Estado solo no alcanza. El populacho solo, bueno, pura potencia, está buenísimo, pero también te puede salir cualquier

cosa de ahí. ¿No hay entre las dos cosas una articulación? Y algo que dice Selci que es interesante, que le critica a Badiou. Badiou es un anti-estatalista también. Y él lo que dice es bueno, desde Francia, esto que decís vos, desde Francia no es lo mismo ser anti-estatalista que acá. Porque acá tuvimos tendencias militantes que tomaron el Estado, ¿no? Perón fue eso. Responsabilizarse por el otro e incluir ese populacho. Entonces no es lo mismo ser anti-estatalista allá que acá. Y me parece interesante pensar la militancia como concepto en ese sentido y como instancia de posibilidad de articulación y apertura de espacios; de pasaje entre estos espacios que de otra manera permanecerían en una exterioridad puramente conflictiva.

JF: Incluso nosotros mismos, porque Selci tiende a pensar esta conversión. Me transforme un día en militante, ¿no? Y no, porque entre nosotros mismos también habría una membrana entre nuestra parte...

GS: Él insiste mucho en que hay que interiorizar el conflicto. El conflicto pueblo-oligarquía. Militante-cualunque. Me parece que hay que hacer énfasis en la interiorización más que en los polos opuestos. El ejercicio militante, estamos hablando de conceptos, no de la militancia efectivamente existente, me parece que es muy valioso que gente que se incorpore a la militancia, a distintas militancias, parta de esa idea: El militante es el que se hace responsable del otro. La sociedad está fragmentada por todas partes, necesita articulaciones para cuidar los vínculos entre sus partes y eso.

Esteban Cobasky: Quería preguntar dos cosas. A Choco [German Di Iorio], respecto a los *qom*: ¿Se consideran parte del pueblo, del populacho, de la nación, son argentinos? O se auto perciben... No sé cómo plantear la pregunta... pero digamos, ¿forman parte o son una exterioridad respecto a la Argentina? Esa sería una pregunta en relación con todo esto que estamos hablando, donde siempre

se supone que hay que articular, como que se da por supuesto que la interioridad de alguna manera puede ser una misma interioridad. Y un poco para vos Gonza, quizá es la misma pregunta: si este aparato de captura estatal tiene posibilidad de enfrentarse con lo que, quizás, es uno de los conflictos políticos por venir, bastante cercano a Latinoamérica, que son los movimientos indigenistas que no quieren formar parte ni del Estado ni de la nación. Ni populacho, ni no populacho. ¿Qué tipo de articulación puede establecer el Estado con algo que, claramente, quizás tiene su propio aparato de captura o hay una multiplicidad de aparatos de captura?

GDI: Gracias, Esteban, por la pregunta. Primero que nada, correspondería hacérsela a un *qom*; una obviedad, pero no viene mal aclararlo. Yo soy un blanco, mi régimen corporal es el de un blanco, no es el de un *qom*, así que en ese sentido la respuesta que voy a dar es necesariamente equivoca; pero bueno, en ese equívoco quizás podemos gestar algo. Y la respuesta rápida es que no. Vos mismo dijiste, son los pueblos indígenas, y los pueblos amerindios en general, son pueblos que no quieren formar parte del Estado. Son pueblos que, y con justa razón, tienen un gran desprecio por todo lo que ha sido su vínculo con la estatalidad, porque todo contacto con ella ha sido uno represivo. En ninguna instancia el Estado ha sido un garante de derechos como podemos concebir varios de nosotros. Y en ese sentido, la ponencia de Geo de la mesa anterior es una ponencia hermosa y me encanta, me emociona mucho y está buenísimo pensar eso, pero también hay otro aspecto de la estatalidad donde, justamente, esa inclusión de derechos se constituye sobre una sistemática exclusión de una alteridad que nunca puede formar parte de este aparato.

Ahora bien, dicho esto, hablando específicamente de los *qom*, porque si no también entramos en un como si todos los pueblos amerindios fueran lo mismo, y no se trata de eso. Pero hablando específicamente de los *qom*, hay un hecho: existe el Estado argentino, y ellos no pueden hacer nada, no hay una manera en

la cual, efectivamente, ellos puedan derrocar el Estado argentino. El devenir-indio que, por ejemplo, trabaja Viveiros de Castro como enfrentamiento anárquico a la captura estatal, no es realmente una potencia que pueda destruir el Estado. Entonces, hay una instancia en la cual necesariamente estos pueblos fueron adquiriendo, con el tiempo, estrategias por la cual incorporan en sus discursos retóricas de lo que es el discurso estatal. Los pueblos amerindios, y los *qom* en este caso particular, son pueblos que buscan también hoy en día adquisición de derechos. Buscan tener representación estatal. Porque necesariamente el Estado interviene, entonces dicen: “Bueno, dado que el estado interviene, aprendamos qué es el Estado, y veamos cómo intervenir en el Estado”. Y tienen toda una serie de prácticas cuando discuten con diferentes líderes políticos. Comenta Celeste Medrano que se untan de la grasa de los animales para tener sus potencias y poder enfrentarse a ese representante estatal sin que los avasalle o los traicione. Entonces, por un lado, está ese elemento en el cual dicen: “Bueno, llego el momento de efectivamente ver cómo traicionar nuestros conceptos”, traducirlos a la ontología naturalista para atender a cuestiones que son completamente absurdas, como pueden ser los “derechos de la naturaleza”; pero que son categorías necesarias para dar cuenta de una estatalidad que existe mal que mal. Entonces, obviamente que dentro de su ontología hablar de “derechos de la naturaleza” no tiene ningún sentido. El monte es una entidad espiritual, y hay entidades no-humanas y no-animales que habitan ahí, y no se trata de la retórica de proteger esos espacios por algún concepto de biodiversidad muy extraño a su ontología. Pero, sin embargo, saben que tienen que recurrir a esa retórica porque es con la cual pueden enfrentarse. Por fuera de eso, no está.

Dicho esto, nunca dejan de lado lo que en el territorio *qom* se llama “la lucha”. ¿Qué es la lucha? Es un espacio por el cual nunca se subsumen a la retórica estatal. Es decir, asumen que esa retórica estatal es inevitable, pero así también buscan constantemente los modos de evadirla. Son los modos por los cuales reivindicar su

identidad, los modos por los cuales, por fuera del ámbito de la política, generar una disputa –yo diría ontológico-política–, y a partir de ese lugar generar una descolonización del pensamiento –como diría Viveiros de Castro– al interior de la territorialidad argentina. Entonces son dos luchas –como diría Deleuze–, son dos registros que no son incompatibles.

Si bien Medrano lo critica bastante a Viveiros de Castro –y con justa razón–, me parece que cuando entiende que el devenir-indio de Deleuze nos permite entender la potencia de la multiplicidad amerindia, es fundamental lo que está pasando ahí. Es una herramienta, el deleuzianismo, para pensar los movimientos amerindios que me parece que da en la tecla porque realmente permite comprender en profundidad estos diferentes registros que tiene. Y acá es donde Viveiros de Castro me voló la cabeza, pero él en ningún momento trabaja el devenir-animal. Se concentra en el devenir-indio, y ahí es donde, por mis inquietudes personales, incorporo a Celeste Medrano y a las críticas que tiene a Viveiros de Castro. Ahí es donde hay que pensar este elemento, que no es que está excluido en Viveiros de Castro, pero él tiene su agenda de pensamiento que incluye la animalidad marginalmente, y a mí me interesaba un poco más en este trabajo empezar a pensar esa animalidad. Podemos ahí entrar en la meseta de los devenires, diferentes registros de animalidad: está el animal familiar, el animal estatal y el animal de la multiplicidad, y pensar justamente cómo los animales se conjugan dentro de las poblaciones. Así que era eso, no sé si era otra cuestión.

GS: La pregunta de Esteban toca un punto muy difícil de los problemas que arrastra el proceso de génesis histórica de nuestro Estado-nación, que es el fruto, primero, de la colonización europea, y segundo, de la apropiación violenta del territorio por campañas militares (o sea, estatales) en connivencia con la oligarquía nacional, a su vez en connivencia con la alta burguesía británica. No conozco la especificidad de la cosmovisión *qom*, y como bien dijo German, hay que incluir sus voces en este debate. Pero, haciendo

esa salvedad, creo que German resumió muy bien la cuestión. Señaló que la experiencia de los *qom* con el Estado es la de una exclusión permanente y sistemática desde hace varias generaciones, pero que a la vez ellos empiezan a incluir o interiorizar en sus modos de existencia ciertas prácticas para plantarse y debatir cuestiones frente a representantes de la estatalidad. Me parece tal vez el mejor ejemplo y el mayor desafío hoy para pensar esto del adentro-afuera que venía comentando a propósito de la militancia. La cuestión está, de nuevo, en tratar de separar lo empírico y lo trascendental. Los peones de campo también tuvieron únicamente la experiencia de ser excluidos o violentados por agentes estatales (amén de sus patrones), pero un día llegó el Estatuto del Peón de Campo y el reconocimiento de derechos. Eso no implicó que, de repente, se solucionaran todos los problemas, ¿no? Pero cambió las dimensiones jurídicas en las cuales se movían, y abrió caminos de articulación comunitaria. Y eso transforma la subjetividad del peón, pero también transforma la estructura del Estado, sus instituciones, las lógicas de intervención de sus agentes, etc.

Creo que en la cuestión de los pueblos originarios necesitamos militancias sensibles a esas diversidades y complejidades, de los dos lados, digamos. Si bien la militancia, conceptualmente hablando, se halla afuera del Estado (al menos desde los autores que yo trabajé acá), claramente hay militancias que están más integradas, más organizadas con el Estado, y otras que lo están menos. ¿Pueden considerarse a los líderes *qom* (o sus delegados que tratan con representantes estatales) como militantes? Militantes en ese sentido conceptual de responsabilizarse por la comunidad e intervenir políticamente por ella y hacia ella, y de generar y cuidar vínculos de articulación entre colectivos heterogéneos. Y del otro lado, ¿puede el Estado argentino incorporar elementos simbólicos, culturales, afectivos de la comunidad *qom* en sus propias lógicas institucionales? Y esto último me parece lo más importante, porque la cuestión no es meramente incluir para uniformizar a la población, sino transformar el Estado. Creo que ahí Bolivia dio un ejemplo

importantísimo con el concepto de Estado Plurinacional. Que los *qom* no se consideren argentinos no implica que no puedan encararse procesos que trabajen en articulaciones y enriquecimientos recíprocos entre el Estado y estas comunidades. Obviamente, son negociaciones que estarán atravesadas por miles de tensiones. Pero justamente, como decía antes Mati, son tensiones que no hay que reprimir, sino que hay que sostenerlas. Y las militancias son quizá el espacio social donde más a flor de piel están esas tensiones, y donde más plasticidad puede haber para trabajarlas y generar cambios significativos.

Acerca de lxs autorxs



Georgina Bertazzo es estudiante avanzada de la Licenciatura en Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras (UBA). Participa del grupo de investigación “Deleuze: ontología práctica” y fue adscripta en la materia Antropología Filosófica desarrollando un proyecto titulado “La idea biológica como crítica a la concepción esencialista de lo humano y sus posibles aportes a la intersexualidad”. En los últimos años fue miembro del UBACYT “La filosofía y sus fuentes: los caminos cruzados de Spinoza, Fichte y Deleuze”, y del PICT “Deleuze 1968-1980: Continuidades y discontinuidades a partir de sus fuentes”. Se interesa por el pensamiento de Gilles Deleuze, particularmente su ontología, sus implicancias prácticas y las relaciones con las temáticas de género.

Esteban Cobasky es Estudiante avanzado de la Licenciatura en Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Sus temas de investigación gravitan en torno a la relación de la filosofía de Gilles Deleuze y la literatura. Ha publicado artículos sobre esta temática en *Deleuze y las fuentes de su filosofía VI* (de pronta aparición) y en *Deleuze: Ontología Práctica I*. Es miembro del grupo de investigación *Deleuze: Ontología Práctica*.

German E. Di Iorio es Profesor en Filosofía y docente de Metafísica y Filosofía de la animalidad en la Facultad de Filosofía y

Letras (UBA). Su área de investigación versa sobre las filosofías de Jacques Derrida y Gilles Deleuze, particularmente investigando su entrecruzamiento en torno a la cuestión de la animalidad. Se encuentra realizando la Maestría en Estudios Interdisciplinarios de la Subjetividad con una beca UBACyT bajo la dirección de la Dra. Mónica Cragnolini, y es miembro del grupo de investigación “Deleuze: ontología práctica” dirigido por el Dr. Julián Ferreyra. Actualmente participa en el UBACyT “La violencia estructural en el tratamiento de vivientes humanos y vivientes animales” dirigido por la Dra. Mónica Cragnolini, en el FILOCyT “Usos deconstructivos de la espectralidad: Hacia un materialismo posthumano” dirigido por la Dra. Gabriela Balcarce, y en los PICT “Debates actuales en torno al posnaturalismo” dirigido por el Dr. Pablo Pachilla, y “Deleuze 1968-1980: continuidades y discontinuidades a partir de sus fuentes” dirigido por el Dr. Julián Ferreyra. Es miembro del comité editorial de *Estudios Posthumanos. Revista de filosofía y ciencias sociales*.

Julián Ferreyra es Doctor en Filosofía (UBA/Paris X), investigador independiente del CONICET (Argentina) y profesor adjunto regular de Antropología Filosófica (Departamento de Filosofía, FFyL, UBA). Investiga la ontología de *Diferencia y repetición* (particularmente los conceptos de Idea, intensidad y su vínculo recíproco) y cómo esta subyace a todas las obras posteriores de Deleuze. También trabaja el lugar del Estado en la filosofía deleuziana, y la relación del filósofo francés con el idealismo alemán (particularmente Hegel y Fichte). Conduce el grupo de investigación: “Deleuze: ontología práctica” (a.k.a., *La deleuziana*) y es Director General de *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea*. Entre sus publicaciones se destacan: *L'ontologie du capitalisme chez Gilles Deleuze* (Paris, L'Harmattan, 2010), *Deleuze* (Buenos Aires, Galerna, 2021), *Hegel y Deleuze, danza turbulenta* (Adrogué, La Cebra, 2022), “Deleuze y el Estado” en *Deus Mortalis* (Argentina) y “Hegel lector de Deleuze: una perspectiva crítica sobre la ontología

afirmativa a partir de las objeciones a Spinoza en *La ciencia de la lógica*” en *Revista Kriterion* (Brasil).

Mariano Gaudio es Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (2016), especializado en idealismo alemán. Miembro fundador del Grupo de Investigación sobre Idealismo (UBA). Miembro de la Red Ibérica de Estudios Fichteanos y de la Asociación Latinoamericana de Estudios sobre Fichte (ALEF). Miembro fundador de *Ideas. Revista de Filosofía Moderna y Contemporánea*, y de la Red Argentina de Grupos de Investigación en Filosofía (RAGIF). Ha participado en numerosos eventos académicos nacionales e internacionales, ha publicado artículos en revistas especializadas, y ha sido co-compilador de *Variaciones sobre temas del Idealismo* (2018), *Fichte en el laberinto del Idealismo* (2019), *El idealismo en debate: teoría y práctica* (2021) y *Fichte en las Américas* (2021).

Randy Haymal Arnes es Profesor y Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de Río Cuarto. Actualmente, se encuentra realizando su doctorado en Filosofía como becario doctoral del CONICET. Ha presentado diversas comunicaciones en eventos académicos, principalmente en torno al pensamiento de Gilles Deleuze. Desde 2018 forma parte del grupo de investigación “Deleuze: ontología práctica”.

Solange Aurora Heffesse es Licenciada en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires y becaria doctoral por la misma Universidad (UBACYT). Es Adscripta de la cátedra de Antropología Filosófica y participa desde 2012 en el grupo de investigación “Deleuze: Ontología práctica” (PICT-2019-2019-01692) dirigido por Julián Ferreyra. Los resultados de su participación fueron volcados en varios capítulos de libro de la colección *Deleuze y las fuentes de la filosofía* y de la colección *Deleuze: ontología práctica*. Co-editó el libro *Lo que fuerza a pensar. Deleuze: Ontología Práctica 1* (2019) en conjunto con

Pablo Pachilla y Anabella Schoenle. Participó con capítulos de libro en *Los caminos cruzados de Spinoza, Fichte y Deleuze* (2018) y *Los caminos cruzados de la libertad: Spinoza, Hegel y Deleuze* (2020), y también en *Deleuze at the End of the World. Latin American Perspectives* (2020) editado por Rowman & Littlefield bajo la dirección de Dorothea Olkowsky y Julián Ferreyra. Ha participado en varios congresos y jornadas y ha publicado artículos, reseñas, traducciones y crónicas. Es integrante del Grupo Editor de *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*. Actualmente se encuentra en proceso de elaboración de su tesis doctoral, en torno a la relación entre Samuel Beckett y Gilles Deleuze.

Leila Jabase es Licenciada en Filosofía y doctoranda en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba (UNC), Argentina. Integra las cátedras de Filosofía Moderna y Ética I de dicha universidad y participa en el dictado de seminarios afines. Asimismo, integra equipos de investigación sobre filosofía moderna en el Centro de Investigaciones “María Saleme de Burnichon” (CIFYH-UNC), así como sobre la filosofía de Spinoza y su recepción en el pensamiento contemporáneo. Es becaria doctoral del CONICET y su investigación doctoral versa sobre el problema de la individuación en Spinoza y Leibniz a la luz de los conceptos de cuerpo y substancia. Ha publicado diversos capítulos de libros y artículos sobre su investigación en revistas especializadas.

María Paz Lamas es estudiante de Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, pertenece al Grupo de Investigación de Idealismo Alemán. Abordó la recepción de las ideas fichteanas por parte de Alejandro Korn cuyo resultado se encuentra en un artículo titulado *Fichte y Korn: algunos mensajes para espíritus libres*, publicado en el libro *Fichte en las Américas* (RAGIF ediciones, 2021). Allí se analiza *La Libertad Creadora* (1922) donde se hace presente la lectura korneana sobre Fichte. También se desarrollan pasajes de otros escritos del autor donde

el filósofo alemán aparece nombrado. Se plantea que existe una recepción crítica, ya que Korn acusa a Fichte de solipsista. No obstante, se muestra que es posible encontrar una continuidad en Korn del sistema fichteano, principalmente en su idea de que la actividad filosófica debe ser transformadora y que el principio que fundamenta el quehacer subjetivo es el querer.

Rafael Mc Namara es Licenciado y Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Es becario posdoctoral CONICET (período 2020-2023), con un proyecto de investigación titulado “Territorios de lo común: elementos para una ontología de lo social en Gilles Deleuze” (CEAPEDI - UNCo). Se desempeña como docente e investigador en el Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional del Comahue (Neuquén-Río negro). Es Secretario de Redacción de *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea*. Dirige la colección *Deleuze: ontología práctica* (RAGIF Ediciones). Es autor del libro *La ontología del espacio de Gilles Deleuze* (RAGIF Ediciones, 2022). Algunas de sus publicaciones recientes son: “Diversidad y espacialidad: sobre el concepto de *estrato* en Deleuze y Guattari” en *Páginas de filosofía*, Vol. 22, N° 25, 2021; “Silencio y comunidad: resonancias entre Kusch, Deleuze y Foucault” en *Otros logos. Revista de estudios críticos*, N° 11, 2020; “Lo Natal como fundamento en Deleuze y Guattari” en *Revista de Filosofía Diánoia*, Vol. 65, N° 85, 2020–2021; “Filosofía del espacio y teoría de la acción en Gilles Deleuze” en *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, Vol. XXIII, N° 2, 2018.

Pablo Nicolás Pachilla es Investigador de CONICET, Doctor en Filosofía (UBA-Paris 8) y Profesor Titular en la Universidad del Cine. Se ha desempeñado como Profesor Adjunto en grado y posgrado en distintas universidades (UBA, UNSAM, UNDAV, UDTT) y ha sido becado por diversas instituciones (CONICET, DAAD, Université Paris Lumières, Ministerio de Cultura de la República de Francia). Actualmente dirige dos proyectos de investigación:

“Debates actuales en torno al posnaturalismo” (PICT-Agencia) y “Disyunciones entre imagen visual e imagen sonora en el cine documental-ensayo” (FUC CYT). Entre sus publicaciones recientes se cuentan los libros *La rupture du sens commun* (L’Harmattan, 2020) y *Lo que fuerza a pensar* (RAGIF, 2019, junto a Anabella Schoenle y Solange Heffesse), así como numerosos artículos en revistas especializadas. Su investigación actual se centra en la problemática cosmopolítica en el Antropoceno y en la noción de posnaturalismo.

Sandra Viviana Palermo es Licenciada en filosofía por la Universidad de Perugia y Doctora en filosofía por la Universidad de Pavia (Italia). Se ocupa de filosofía clásica alemana, con especial atención a Kant y Hegel, sobre los que ha publicado monografías y artículos. Entre sus publicaciones se destacan: *Il bisogno della filosofia. L’itinerario filosofico di Hegel tra Francoforte e Jena (1797-1803)* (Milano 2011) y *Tra Critica e metafisica. Luigi Scaravelli lettore di Kant* (Pisa 2012). Además, ha tenido a su cargo, junto con Mariano Gaudio, la edición de *Idealismos. Teoría y praxis* (Buenos Aires, 2021); y junto con Mariano Gaudio y Jimena Solé ha editado *Fichte en las Américas* (Buenos Aires, 2021). Ha trabajado como profesora adjunta de Historia de la filosofía moderna en la Universidad Nacional de Río Cuarto y actualmente se desempeña como investigadora de la Universidad de Pavia.

Javier Pascua es Profesor de Enseñanza Media y Superior en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires y actualmente se encuentra escribiendo su tesis de Licenciatura sobre el amor en la filosofía de Martin Heidegger y sus antecedentes en el pensamiento antiguo. Forma parte del Grupo de Investigación sobre el Idealismo desde el 2021. Ha sido adscripto a la asignatura Metafísica y becario Estímulo UBA. La ontología, la metafísica y sus implicancias ético-políticas son áreas de su interés, así como el estudio de las diversas formas de la afectividad, temas que

aborda en particular desde Fichte, Heidegger y Platón. Se desempeña como docente en escuelas secundarias de la Provincia de Buenos Aires.

Iván Paz es estudiante del Profesorado y de la Licenciatura en Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Se desempeñó como Adscripto en el Departamento de Filosofía, en la Cátedra de Estética, investigando el vínculo entre inmanencia y cine en Gilles Deleuze. Fue parte del proyecto UBACyT 2018-20 “Imagen, autorretrato y materialismo. Una ampliación de los límites de la estética”, dirigido por la Dra. Silvia Schwarzböck. Fue también Adscripto en el Instituto de Filosofía “Dr. Alejandro Korn”, dirigido por el Dr. Julián Ferreyra y trabajando sobre *Operación Masacre* de Rodolfo Walsh a partir de la lectura del *Kafka* de Gilles Deleuze y Félix Guattari. Participó en diversas Jornadas especializadas en filosofía, cine, literatura y género y escribió diversas reseñas para la Revista Ideas. Estudió un semestre en la Universidad Nacional Autónoma de México como becario del programa UBAINT. Fue además becario del Consejo Interuniversitario Nacional bajo la dirección del Dr. Julián Ferreyra. Actualmente participa en el Proyecto UBACyT 2020-22 “Los caminos cruzados de la filosofía política: Spinoza, Fichte y Deleuze” dirigido por el Dr. Julián Ferreyra, y en el Grupo de estudios e investigación “Deleuze: ontología práctica”.

Marco Rampazzo Bazzan es profesor adjunto en el Departamento de Filosofía de la Universidad Federal de Espirito Santo (UFES). Es licenciado en Filosofía (2000) por la Universidad de Padua. Fue estudiante visitante (Erasmus) en la Ludwig Maximilian Universität de Munich (1997-1999), realizó estudios de postgrado en la Universidad Complutense de Madrid (2000) con una beca de la Universidad de Padua y en la Bayerische Akademie der Wissenschaften de Munich con una beca del DAAD (2001-2002). Es doctor en Filosofía e Historia del Pensamiento Político por la

Universidad de Padua (2006) y en Filosofía por la Universidad de Poitiers (2007). Colaboró como investigador asociado (2006-2012) y como ingeniero de investigación (2010-2013) en el programa Master-Erasmus Mundus Europhilosophie (Toulouse-Francia). Fue becario postdoctoral Marie Curie Cofund en la Università di Padova (2014-2016) y becario PNPD/CAPES en la Pontificia Universidade Católica do Paraná (2016-2019). Tiene experiencia en el área de la Historia de la Filosofía y el pensamiento político, con énfasis en la Historia de la Filosofía Moderna y Contemporánea, la Filosofía Política, la historia de los conceptos, la filosofía clásica alemana y la filosofía francesa. Sus principales áreas de investigación son: el nacimiento de los conceptos políticos modernos, la recepción de la Revolución Francesa en el contexto alemán, el contractualismo (y su legado) y la crisis del marxismo.

Gonzalo Ricci Cernadas es Licenciado en Ciencia Política por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Especialista en estudios políticos. Magister en Teoría Política y Social. Doctor en Ciencias Sociales por la misma casa de estudios. Ayudante de primera en las materias de Teoría Política Social II y Filosofía en la Facultad de Ciencias Sociales. Es autor del libro *Spinoza y la multitud. De la física a la política* (2022). Su área de trabajo remite, principalmente, a Baruch Spinoza y a la dimensión republicana capaz de ser hallada en su filosofía. Es director del proyecto “El concepto de orden y la paradoja inherente a lo político. Lecturas de Heidegger desde la izquierda y la derecha” (PRII-R22-57).

Juan Rocchi es estudiante avanzado de la carrera de Filosofía en la Universidad de Buenos Aires. Se interesa y trabaja cuestiones relacionadas con la Filosofía Política y la Estética, particularmente en la obra de Deleuze y Guattari. Es miembro del UBACyT 2020 “Los caminos cruzados de la filosofía política: Spinoza, Fichte y Deleuze” y desde 2019 forma parte de La Deleuziana. Publicó textos filosóficos como “Tres líneas y sus peligros: de la prudencia como

concepto político” en Amarilla, S., Bertazzo, G., y Santaya, G. (eds), *Las potencias del continuo*, así como ensayos sobre literatura contemporánea, como “Fumar Fogwill industrial” en *Rapallo*.

Natalia Sabater es Licenciada en Filosofía (FFyL-UBA), especializada en el área de Filosofía Moderna. Se encuentra realizando su doctorado en Filosofía (UBA) con una beca interna doctoral otorgada por el CONICET. Es docente de la materia Historia de la Filosofía Moderna en FFyL-UBA. También se desempeñó como adscripta de esta materia, con un proyecto de investigación enmarcado en una Beca UBACyT Estímulo. Desde el año 2010 se desempeña como miembro del *Grupo de Investigación sobre Spinoza y el spinozismo*. Ha participado en Proyectos UBACyT, PICT, PIDAE, entre otros, sobre filosofía moderna y epistemología. Es autora del libro *La destinación humana en Spinoza* (2019). Ha publicado otros libros de su autoría y artículos en revistas especializadas. Ha presentado numerosas comunicaciones en eventos académicos nacionales e internacionales.

Alberto Sandoval es estudiante avanzado de la carrera de Filosofía de la FFyL de la UBA. Sus temas de interés son el idealismo y romanticismo alemán en general, y en particular la metafísica y la relación entre política y economía en Fichte, y también, la filosofía de la naturaleza del primer Schelling. Forma parte del Grupo de investigación sobre Idealismo (UBA) desde el año 2020.

Gonzalo Santaya es Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (UBA) y becario posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina (CONICET). Su investigación gira en torno a la ontología y la herencia poskantiana de Gilles Deleuze, y particularmente, a sus usos de fuentes matemáticas para la creación de conceptos filosóficos. Es autor de *El cálculo trascendental. Gilles Deleuze y el cálculo diferencial: ontología e historia* (RAGIF ediciones, 2017) y co-editor de *Deleuze*

y *las fuentes de su filosofía V* (RAGIF ediciones, 2017) y *Las potencias del continuo. Deleuze: ontología práctica 3* (RAGIF ediciones, 2021). Ha publicado artículos especializados sobre su investigación en *Kriterion* (Belo Horizonte), *Ágora* (Santiago de Compostela), *Areté* (Lima), *Universitas Philosophica* (Bogotá) y *Revue de métaphysique et de morale* (París), entre otras. Forma parte de “La deleuziana” desde 2012, y del “Grupo de investigación sobre idealismo” desde 2014. Es miembro del equipo colaborador de *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*. En paralelo a su trabajo de investigación, enseña filosofía en el nivel medio y superior.

Lucas Damián Scarfia es Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (UBA) con la tesis: El idealismo “de lo” absoluto. La relación finito-infinito en la filosofía de Johann Gottlieb Fichte y Friedrich von Hardenberg (Novalis). Durante los primeros dos años del trabajo doctoral fue becario de la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica (ANPCyT) a través del Fondo para la Investigación Científica y Tecnológica (FonCyT). Con posterioridad a ello obtuvo una Beca de Finalización de Doctorado del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Actualmente desarrolla un Posdoctorado en la Universidad de São Paulo (USP) con una beca de la Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP). Su área de investigación es la Filosofía Moderna, con eje en el pensamiento de Spinoza y la metafísica, la filosofía política y la filosofía del arte del idealismo alemán y del romanticismo. Forma parte del: *Grupo de investigación sobre Idealismo* (UBA) desde su establecimiento en el año 2010, de la *Internationale Fichte Gesellschaft* (IFG), de la *Asociación Latinoamericana de Estudios sobre Fichte* (ALEF) y del *Grupo de Estudios Espinosanos* (USP). Participó como expositor y organizador en eventos nacionales e internacionales relacionados al área de estudios demarcada, y publicó artículos y reseñas de textos que se enmarcan en el mismo contexto de investigación.

Anabella Schoenle es estudiante de Licenciatura y Profesorado de Filosofía en la FFyL-UBA. Docente de Filosofía en Escuelas Secundarias de la Provincia de Buenos Aires. En los últimos años fue miembro del UBACYT 2016-2018 “La filosofía y sus fuentes: los caminos cruzados de Spinoza, Fichte y Deleuze” y, anteriormente, del PICT-FONCyT 2012-2017 “Deleuze: Ontología Práctica”. En el marco de una Beca EVC-CIN estudió el concepto de “Cuerpo Sin Órganos” en vinculación con la Idea deleuziana en un proyecto titulado: “De la Idea Social al Cuerpo Sin Órganos: Deleuze y Urondo, un recorrido por el sentido de la paradoja” bajo la dirección del Dr. Diego Julián Ferreyra. Participa como expositora en Jornadas de Filosofía y Humanidades con trabajos que exploran problemas de Metafísica, Política, y Pensamiento Argentino y Latinoamericano.

Matías Soich es Licenciado en Filosofía y Doctor en Lingüística por la Universidad de Buenos Aires. Actualmente es docente en las materias “Análisis de los lenguajes de los medios masivos de comunicación” y “Discurso y género”, en la misma universidad, y docente a cargo de la materia “Lenguaje, discurso y discriminación”, en la Maestría en Estudios y Políticas de Género de la Universidad Nacional de Tres de Febrero. Es integrante del Bachillerato Popular Travesti-Trans Mocha Celis y miembro fundador de la Asociación Civil Mocha Celis. Integra el grupo editor de *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea* y el comité editorial de RAGIF Ediciones. Es miembro del grupo de investigación “Deleuze: ontología práctica” (*La deleuziana*) y de la Red Latinoamericana de Análisis del Discurso de la Pobreza Extrema (REDLAD). Sus áreas de investigación y militancia combinan la filosofía deleuziana y el Análisis Crítico del Discurso en torno a cuestiones ligadas con la identidad de género, la diversidad sexual y la exclusión social.

María Jimena Solé es Investigadora Adjunta del CONICET y Docente en la cátedra de Historia de la Filosofía Moderna del Departamento de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires. Coordina

desde 2008 el Grupo de investigación sobre Spinoza y el spinozismo y desde 2010 el Grupo de investigación sobre idealismo (ambos radicados en el Instituto de Filosofía, UBA). Es parte del grupo fundador y miembro del comité editor de *Ideas, revistas de filosofía moderna y contemporánea*. Dirige la colección *Derivas Spinozistas* de RAGIF Ediciones.

Federico Vicum es Profesor de Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Actualmente se desempeña como docente del Departamento de Humanidades de la Universidad Pedagógica Nacional y como becario doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. En su proyecto de doctorado lleva adelante una investigación centrada en las intervenciones de Friedrich Heinrich Jacobi en el desarrollo de la filosofía del idealismo alemán. Es miembro del Grupo de Investigación sobre Idealismo (UBA).

Pablo Zunino es Doctor en Filosofía por la Universidad de São Paulo (USP), fue becario de investigación en la Université Paris I - Panthéon-Sorbonne. Profesor adjunto del Centro de Formação de Profesores (CFP) de la Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB). Ha publicado los libros *Deleuze: el laberinto de la imagen* (Teseo, 2020) y *Bergson: a metafísica da ação* (Humanitas, 2012); coorganizó los libros *O ensino de filosofia entre nós* (EDUFRB, 2018) y *A filosofia orientada* (2021). Desde el año 2018 participa del Grupo de Investigación *Deleuze: ontología práctica* (UBA). Tiene experiencia en el campo de la Filosofía Contemporánea, trabajando principalmente en los siguientes temas: imagen, cine, educación, sociedad y cultura. Actualmente es Coordinador del Posgrado *lato sensu* Especialidad en Filosofía, Conocimiento y Educación del CFP/UFRB y dirige el Grupo de Estudios y Pesquisa en Estética (GEPE) de la misma institución.

ISBN 978-987-46998-4-2



9 789874 899842