

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

- 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*, Paris, 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 problemática. 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

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.

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,

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.