



otros logos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
 Universidad Nacional del Comahue
 ISSN 1853-4457
 Nro. 11, Año 10, 2020

Silencio y comunidad: resonancias entre Kusch, Deleuze y Foucault

Rafael E. Mc Namara*

Resumen: El silencio puede considerarse como un reverso de la palabra hablada poco atendido, aunque presente en ciertas filosofías que intentaron componer paisajes conceptuales divergentes con la racionalidad occidental. En este artículo indagaremos en las obras de Rodolfo Kusch, Gilles Deleuze y Michel Foucault, con el objetivo de tejer, entre esas tres firmas, una filosofía del silencio. Este es pensado como espacio de posibilidad de modos de lo común alternativos a la imagen de la intersubjetividad pensada como diálogo racional entre consciencias egológicas. El silencio se revela, de este modo, como un elemento relevante para pensar la otredad, la amistad y la comunidad. El concepto del “Otro como mundo posible” en Deleuze y el esbozo de una amistad silenciosa en Foucault resuenan con la persistente presencia del silencio en la filosofía americana de Rodolfo Kusch. Finalmente, en el cruce entre la ontología kuscheana del *estar* y la lectura deleuziana de *Bartleby, el escribiente* buscaremos algunas pistas para pensar una filosofía de la comunidad a partir del silencio. Para ello tendremos en cuenta los conceptos de *negación* y *vegetalidad* en Kusch y los del *pueblo que falta* y lo *virtual* en Deleuze.

Palabras clave: amistad, Otro, mero estar, vegetalidad, virtual

Abstract: Silence can be understood as a reverse of the spoken word that is usually unattended, but still present in some philosophies that propose alternative conceptual

* Rafael Mc Namara es Licenciado y Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Becario Posdoctoral CONICET. Título del proyecto: “Territorios de lo común: elementos para una ontología de lo social en Gilles Deleuze” (CEAPEDI-UNCo). Es docente e investigador en el Dto. de Filosofía de la Universidad Nacional del Comahue. Integra el Comité Editorial de *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea* (ISSN 2451-6910). Dirige la colección *Deleuze: ontología práctica* (RAGIF Ediciones). Publicaciones recientes: “Empirical degradation and transcendental repetition”, en Olkowski, D. y Ferreyra, J. (eds.), *Deleuze at the end of the world. Latin American perspectives*, Rowman & Littlefield International, 2020; “¿Qué es un individuo?”, en Deleuze, G. (et al.), *Lo actual y lo virtual*, Red Editorial, 2019; “Filosofía del espacio y teoría de la acción en Gilles Deleuze”, *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. XXIII, Nº2, 2018.



otros logos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
 Universidad Nacional del Comahue
 ISSN 1853-4457
 Nro. 11, Año 10, 2020

landscapes to that of the Western rationality. In this article we will explore the works of Rodolfo Kusch, Gilles Deleuze and Michel Foucault with the objective of constructing a philosophy of silence. Silence will be thought as a space of possibility for new communitarian modes of being, different to that of an intersubjectivity interpreted as a rational dialogue between egological consciousnesses. In this way, silence reveals itself as a key element to think otherness, friendship and community. The concept of the “Other as a possible world” in Deleuze and the sketches of a silent friendship in Foucault resonate with the persistent presence of silence in the american philosophy of Rodolfo Kusch. Finally, at the crossroads of the ontology of the *estar* in Kusch and the reading of *Bartleby, the scrivener* by Deleuze, we will search for some clues to think a philosophy of the community through silence. In order to do so, we will take into account the concepts of *negation* and *vegetality* in Kusch and the *missing people* and the *virtual* in Deleuze.

Keywords: friendship, Other, mere *estar*, vegetality, virtual

Pero ¿qué pasará cuando hablen esos dos? He aquí la sorpresa, quizá se comprendan en silencio.
 Rodolfo Kusch

Comencemos por un tema clásico en el relato que suele presentarse como historia del pensamiento: la relación entre ciudad y filosofía. Bajo su forma canónica, se dice que esta disciplina surge en la ciudad bajo una formación política específica: la democracia griega. El tercer elemento en concordia, indispensable para el éxito del lazo entre ciudad y filosofía en aquel contexto, es el nuevo estatuto de la palabra pública y, especialmente, del diálogo entre seres racionales como medio para la articulación política y el planteo y solución de problemas comunes. No insistiremos aquí sobre estos temas, que suelen figurar en el primer capítulo de las historias de la filosofía y una de cuyas versiones definitivas podemos encontrar en el clásico libro *Los orígenes del pensamiento griego* (Vernant, 2008: 61-79). Baste recordar que, sobre este telón de fondo epocal, la primera gran sistematización del pensamiento occidental se articuló justamente bajo la forma del diálogo filosófico (nos referimos, claro está, a



otros logos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
 Universidad Nacional del Comahue
 ISSN 1853-4457
 Nro. 11, Año 10, 2020

Platón).¹ A partir de allí, la tradición occidental ha tenido en el diálogo no solo una de sus formas de expresión más ricas, sino también uno de sus objetos de indagación privilegiados para pensar tanto lo ético como lo político.

Si bien resulta fundamental en el plano representativo de la política y, más profundamente, como medio para la construcción de vínculos intersubjetivos e intercomunitarios, algunos filósofos de linaje nietzscheano han puesto en cuestión el privilegio de la palabra hablada como elemento del pensamiento. Quizá la propuesta derridiana de una *archi-escritura* como instancia trascendental anterior a la *phoné* haya sido la más célebre (cfr. Derrida, 1998). En este trabajo tomaremos, sin embargo, otra dirección. En su célebre teorización acerca de las sociedades de control, otro nietzscheano contemporáneo, Gilles Deleuze, fue elocuente en su crítica de la palabra como mercancía y de la información como medio de control social:

Es posible que la palabra y la comunicación estén ya podridas. El dinero las penetra enteramente: no accidentalmente, sino por su propia naturaleza. Hace falta un desvío de la palabra. Crear siempre ha sido algo distinto que comunicar. Puede que lo importante sea crear vacuolas de no comunicación, interruptores para escapar al control (Deleuze, 2006: 275).

Las redes sociales y las distintas plataformas digitales parecen nuevos avatares de este proceso de profundo calado en la actual configuración de la subjetividad. Contemporáneo y defensor de la memoria del mayo francés, el Deleuze de los años 80 y 90 parece haber sido, sin embargo, muy consciente de los límites de la “toma de la palabra” como dispositivo emancipatorio en el nuevo contexto. Pero en esta crítica el filósofo no dirige su atención sólo a la escritura como espacio alternativo, sino al silencio. Conviene citarlo una vez más:

A veces parece como si la gente no pudiera expresarse. Pero, de hecho, no paran de expresarse. Como esas malditas parejas en las que la mujer no puede distraerse o estar cansada sin que el hombre le diga: “¿Qué te pasa? Exprésate...”, ni tampoco el hombre sin que la mujer le diga..., etc. La radio y la televisión han desbordado a la pareja, la han dispersado por todas partes, y hoy estamos anegados en palabras inútiles, en cantidades ingentes de palabras y de imágenes. La estupidez nunca es muda ni ciega. El problema no consiste en conseguir que la gente se exprese, sino en poner a su disposición vacuolas de soledad y de silencio a partir de las

¹ Para un desarrollo del concepto de “diálogo” en el pensamiento griego a partir de una lectura de los textos platónicos *Critón* y *Apología de Sócrates*, en el marco de una filosofía de lo común que incluye consecuencias tanto políticas como metafísicas, cfr. Poratti, 1993.



Otros Logos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
 Universidad Nacional del Comahue
 ISSN 1853-4457
 Nro. 11, Año 10, 2020

cuales podrían llegar a tener algo que decir. Las fuerzas represivas no impiden expresarse a nadie, al contrario, nos fuerzan a expresarnos. ¡Qué tranquilidad supondría no tener nada que decir, tener derecho a no tener nada que decir, pues tal es la condición para que se configure algo raro o enrarecido que merezca la pena de ser dicho! Lo desolador de nuestro tiempo no son las interferencias, sino la inflación de proposiciones sin interés alguno (Deleuze, 2006: 207).

Habilitar vacuolas de soledad y de silencio para escapar al ruido del mundo contemporáneo se presenta, de este modo, no sólo como apertura de espacios de pensamiento, sino también como parte esencial de una apuesta ética y política. Si en los años 80 la radio y la televisión habían desbordado las estupideces de la pareja estereotipada hacia todo el campo social, la proliferación actual de imágenes y palabras parece haber llevado al extremo la necesidad de hablar y mostrar para establecer alguna conexión. En el contexto de Aislamiento Social, Preventivo y Obligatorio (ASPO) por la pandemia de COVID-19 en el que escribo estas líneas la situación se intensificó: ya no hay más que imágenes y palabras para intentar encontrarnos con unx otrx. Quizá sea un buen momento, entonces, para preguntarse qué pasa con el silencio.

En este trabajo seguiremos algunas pistas acerca del silencio como potencia que fuerza a pensar lo común. Esto no implica, claro está, abandonar la palabra y la conversación como elementos de pensamiento y construcción comunitaria,² sino simplemente explorar otras esferas de la experiencia. ¿Qué sucede cuando el encuentro con unx otrx no pasa (principalmente) por la palabra sino por el silencio? Quizá el silencio pueda ser pensado como un aspecto de la existencia en el que laten otros modos de vida y de convivencia entre mundos humanos y no humanos. Nos

² Olver Quijano Valencia ha propuesto en este sentido un interesante rescate de la práctica del “caminar y con-versar” como vía para la construcción de pensamientos decoloniales, comunales y relacionales (Quijano Valencia, 2017). El mismo Deleuze ha esbozado, en una entrevista junto a Félix Guattari, una distinción entre *discusión* y *conversación* que creemos va en la misma dirección. Allí critica la discusión y el debate como ejercicios narcisísticos en los que se pierde el sentido de los problemas que merecen ser pensados. En cambio, la *conversación* implica para él un ejercicio de despersonalización donde se hace posible componer individuaciones impersonales (efímeras o no), es decir, nuevos modos de ser en común. Este concepto de “conversación” incluye una singular experiencia del silencio que confluye con lo que aquí se intentará pensar: “La conversación tiene que ver con un reposo interrumpido por largos silencios, puede dar ideas. Pero la discusión no forma parte, en ningún sentido, del trabajo filosófico” (Deleuze, 2007: 343).



otros logos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
 Universidad Nacional del Comahue
 ISSN 1853-4457
 Nro. 11, Año 10, 2020

proponemos seguir algunos hilos dispersos en los que se esboza un pensamiento acerca del silencio como signo que, más allá de su aparente vacuidad, remite a una curiosa (promesa de) plenitud. En esa línea, el silencio aparece como lo otro de la cultura hegemónica en los textos deleuzianos citados, como manifestación de modos de ser propiamente americanos en la obra de Rodolfo Kusch, como elemento de extrañas amistades en Foucault, y como potencia de lo común en el cruce entre política y literatura, una vez más en Deleuze. La distinción kuscheana entre un *silencio vacío* y un *silencio pleno*, en conjunción con el carácter *potencial* del saber popular, serán las claves para comprender las frecuentes invocaciones de Deleuze a un “pueblo que falta” como apuesta política. En lo que sigue exploraremos estas derivas con el oído atento a las resonancias entre esos distintos silencios.

Lo que fuerza a pensar

En las notas de viajes publicadas en su libro *Indios, porteños y dioses*, Kusch relata una serie de encuentros extraños en las calles de La Paz. Cierta vez, mientras paseaba, presencié a una india que, al cruzar la calle con su hijo a cuestas, estuvo a centímetros de ser atropellada por un camión. Así relata su reacción el filósofo: “Como es natural, protestamos. Pero la india, con el rostro inmóvil y la voz en un hilo, balbucea apenas: ‘casi me arrasa la *huahua*’” (Kusch, 2007a: 157). El laconismo cercano al silencio de la india y su calma resignada exasperan al porteño, que se sale de la vaina por increpar al torpe conductor del camión. Ese callar tranquilo se presenta como algo incomprensible. En otros encuentros, esa incomprensión se transforma en sospecha de una franca hostilidad. Por ejemplo, otro día, mientras buscaban algo para comer, los investigadores argentinos vieron una india en una esquina con un bulto y decidieron preguntarle si vendía papas. No sólo se encontraron con un silencio absoluto como única respuesta, sino que la india ni siquiera los miró, *como si no existieran* (Kusch, 2007a: 202). La obra de Kusch abunda en relatos de encuentros similares. En todos ellos sucede como si, con su silencio, el indio o la india se sustrajeran de nuestro mundo interponiendo una distancia infranqueable.



otros logos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
 Universidad Nacional del Comahue
 ISSN 1853-4457
 Nro. 11, Año 10, 2020

El encuentro con una alteridad radical puede ser una ocasión para el pensamiento. En otra oportunidad, mientras el filósofo argentino trabajaba con su equipo en una iglesia, se escucharon unos sollozos. Era una india que rezaba por su salud. Su rezo consistía esencialmente en conmoverse hasta el llanto. Esto produjo una gran incomodidad en el equipo, que sintió como si, con su actitud de desapego científico, estuviera profanando un espacio sagrado. Llegaron incluso a sentir miedo, sin saber muy bien porqué. “Lo cierto es que, mientras escuchaba a la india, sentía la pobreza de mi papel de técnico y de intelectual, que estudia leyendas y religiones, pero que no logra creer en ninguna” (Kusch, 2007a: 197).

Para quien hace del pensar una vocación, estos encuentros pueden implicar una oscura sospecha de la propia futilidad. En un contexto por completo diferente, pero que resuena extrañamente con la sensación descrita por Kusch, Deleuze expresa algo similar al reflexionar sobre su fascinación por artistas y pensadores “malditos”. En su caso, experiencias límite como la locura, las drogas, el masoquismo o el alcoholismo funcionan como encuentros que violentan a la sensibilidad y fuerzan al pensamiento. Pero al volver sobre la propia existencia de pensador, estas experiencias dejan muchas veces un sabor amargo. Vale la pena citarlo una vez más:

Quando Bousquet habla de la verdad eterna de la herida, es en nombre de una herida personal abominable que lleva en su cuerpo. Cuando Fitzgerald o Lowry hablan de esta grieta metafísica incorporal, cuando encuentran en ella, a la vez, el lugar y el obstáculo de su pensamiento, el sentido y el sinsentido, es porque han efectuado la grieta en el cuerpo con todos los litros de alcohol que han bebido. Cuando Artaud habla de la erosión del pensamiento como de algo esencial y accidental a la vez, radical impotencia y sin embargo alto poder, es ya desde el fondo de la esquizofrenia. Cada uno arriesgaba algo, ha ido lo más lejos posible en este riesgo, y extrae de ahí un derecho imprescriptible. ¿Qué le queda al pensador abstracto cuando da consejos de sensatez y distinción? ¿Hablar siempre de la herida *de* Bousquet, del alcoholismo *de* Fitzgerald y *de* Lowry, de la locura *de* Nietzsche y *de* Artaud, permaneciendo en la orilla? ¿Convertirse en el profesional de estas habladurías? ¿Desear solamente que los que recibieron estos golpes no se hundan demasiado? ¿Hacer investigaciones y números especiales? (...) Donde quiera que se mire, todo parece triste (Deleuze, 1994: 165)

Frente a esas escrituras del desastre, creaciones literarias que a su manera llevan el lenguaje hacia las fronteras del silencio, el filósofo se ve arrastrado en una potente



Otros Logos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
 Universidad Nacional del Comahue
 ISSN 1853-4457
 Nro. 11, Año 10, 2020

experiencia de pensamiento. Pero esa experiencia devuelve una imagen triste en el espejo. Recuerda la experiencia de lo sublime en Kant: es agradable siempre que uno esté observando desde un lugar seguro. Y sin embargo el pensamiento tiene su propio vértigo, sus propios peligros. La conmoción que producen estos encuentros lleva a pensar algo impensable, una otredad radical que provoca la emergencia de un impensado que nos habita. Desde este punto de vista, pensar es ante todo pensarse. A pesar de sus diferencias, tanto en Kusch como en Deleuze se trata de encuentros con experiencias en cierto modo inasimilables para la razón occidental: algo se resiste a ser codificado en las representaciones hegemónicas. El patetismo de las experiencias límites en Deleuze resuena, en Kusch, con un extraño *pathos* del altiplano, que esconde sin embargo una profunda serenidad que se expresa en el silencio del indio o la india. Así aparece, por ejemplo, en las primeras páginas de *América profunda*. Allí el filósofo describe el ascenso a la Iglesia de Santa Ana del Cuzco, un arduo peregrinaje donde todo parece ajeno y hostil. Junto al *hedor* con el que Kusch caracteriza todo lo incómodo de un espacio vital que repele al porteño que llega de Argentina, se destacan los “largos silencios” del indio (Kusch, 2007b: 12), que dejan perplejo al filósofo. Experiencias como estas hacen pensar en un abismo imposible de zanzar entre ambas culturas. Y sin embargo cabe preguntar: ¿qué mundos se expresan en esos densos silencios? La filosofía de Kusch se interna en lo profundo de esos mundos desde un punto de vista específicamente americano, y veremos que, al margen de su fascinación por experiencias límite como las mencionadas por Deleuze, tanto él como Foucault terminan explorando dimensiones más sobrias de la existencia para pensar lo común. Dimensiones que también encuentran en el silencio su espacio de emergencia.

El otro silencioso como mundo posible

Leyendo a su amigo Michel Tournier, Deleuze extrae un bello concepto para pensar la alteridad (y quizá no sea casual que la noción cobre consistencia en un intercambio entre amigos): el Otro como mundo posible. Pensar lo otro de este modo implica en primer lugar que, sin importar qué tanto compartamos un mundo significativo, en todo



otros logos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
 Universidad Nacional del Comahue
 ISSN 1853-4457
 Nro. 11, Año 10, 2020

encuentro queda un resto por donde ingresa lo posible y lo desconocido. Ahora bien, que el Otro se presente como un mundo posible –y no solo como un infinito trascendente, al estilo de Levinas– acentúa el aspecto constructivista de la ontología deleuziana, donde se trata de articular una lógica de la *composición* de las diferencias en tanto tales. La filosofía de Deleuze privilegia el enlace por sobre el abismo y la immanencia por sobre la trascendencia.

Para Deleuze, esta dimensión del Otro forma una estructura trascendental: aquella que condiciona el mundo perceptivo del individuo (cfr. Deleuze, 2002: 415). Esto significa que, *antes* de encarnarse en un otro concreto, configura el espacio actual al introducir en él un campo de posibles. El caso más simple es la percepción de la tercera dimensión: el fondo de una habitación se presenta como profundidad más o menos lejana desde mi punto de vista, pero para un otro ubicado en ese fondo, constituye su *aquí* más inmediato. Así, lo que un individuo percibe de manera confusa aparece como pre-percibido de manera clara en la estructura-Otro: sospecho que lo que veo como meras sombras difusas puede ser percibido claramente por un otro. Este caso simple puede ser complejizado en innumerables experiencias, donde el Otro aparece siempre como un mundo posible, como una perspectiva que no puedo ocupar. El fuera de campo cinematográfico es otra muestra de esto. Por ejemplo, en los primeros planos del cine de terror, donde vemos el rostro horrorizado, pero no aquello que lo horroriza. Por eso Deleuze dice que el Otro es la expresión de un mundo posible que no existe por fuera de aquello que lo expresa. Y aún más profundamente, *nuestros propios posibles son los Otros* (Deleuze, 2002: 387), en la medida en que esxs otrxs expresan perspectivas que sólo puedo sospechar confusamente. Esa nebulosa de sugerencias da consistencia al universo de lo habitual y al horizonte de expectativas de todo individuo.

Cabe preguntarse qué sucede cuando esa estructura trascendental se instancia en una otredad que, lejos de compartir un horizonte cultural con el sujeto, se presenta como una alteridad insondable, incluso hostil. Desde esta perspectiva, el silencio aparece como expresión de un mundo incomprensible. Ahora bien, ¿qué positividad esconde eso incomprensible? En las experiencias relatadas por Kusch, ¿qué mundo posible se esboza del otro lado del muro de silencio que nos distancia del indio?



otros logos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
 Universidad Nacional del Comahue
 ISSN 1853-4457
 Nro. 11, Año 10, 2020

Si en los relatos del filósofo argentino el hedor aparece por primera vez a cielo abierto, al merodear por esquinas y calles del altiplano (Kusch, 2007b: 12-22), el silencio se da como correlato de un “camino interior” que introduce en un modo de pensamiento seminal. Este pensamiento se opone al pensar causal de Occidente y apunta a una totalización emocional y simbólica de la existencia, donde el hecho de vivir adquiere matices sagrados. Al sumergirse en esta forma del pensar el filósofo encuentra una profunda *intimidad*: el hedor ya no viene de afuera sino que configura un “hediento inconsciente” (Kusch: 2007b: 256). El mundo expresado por el silencio del indio acarrea ese hedor oscuro y supone un *habitar* que simplemente *está* en el mundo, subordinado al azar de los elementos en la lucha por una supervivencia nunca asegurada (de ahí la importancia del *miedo* como temple anímico fundamental y el recurso al ritual para que la divinidad tuerza el rumbo de la naturaleza en favor de la comunidad). Esta forma de vida parece por completo ajena a las preocupaciones que aquejan a las clases medias occidentales: ser reconocido por los demás, rodearse de objetos de consumo, obtener títulos; en suma, *ser alguien en la vida*. La oposición entre estos dos modos de existencia atraviesa la obra del filósofo argentino, como así también la tesis de que ambas encarnan dos vectores de un único “pensamiento en general” (Kusch, 2007b: 625), de cuya integración depende que encontremos un modo de ser y pensar propiamente americano. La experimentación del silencio abre, según creemos, un espacio donde el encuentro entre ambos vectores se torna pensable.

Esta experiencia tiene múltiples manifestaciones en la obra de Kusch. En las primeras páginas de *La seducción de la barbarie* el silencio corresponde en primer lugar al paisaje americano que, “siempre honesto, nunca enuncia”. Ese silencio esconde un demonismo mágico, un magma vital originario que es como “un inconsciente de sus formas visibles” (Kusch, 2007a: 25). El inconsciente hediento que mencionábamos arriba tiene su correlato, de este modo, en un inconsciente del propio paisaje. Es así que, como dijera Carlos Astrada, la comunicación entre los dos polos “está hecha también de silencios” (Astrada, 2007: 65). Esta relación entre el ser humano y el territorio es expresada en mitos que simbolizan el “fondo metafísico de lo existente en general, y también al silencio original de lo humano” (Kusch, 2007c: 249). Así sucede, por ejemplo, con el “personaje silencioso que carga con el mundo” (Kusch, 2007b:



otros logos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
 Universidad Nacional del Comahue
 ISSN 1853-4457
 Nro. 11, Año 10, 2020

252). Ese personaje no es otro que Tunupa, deidad de la mitología incaica que ordena el caos del mundo para que la comunidad pueda vivir amparada. Ese amparo no anula, sin embargo, el fondo angustioso del azar, y requiere un intento siempre renovado de salvación por medio del ritual.³ Cuando la protección falla y el caos ingresa (bajo la forma de enfermedad, cataclismo, desempleo, accidente, o cualquier otra manifestación de lo *nefasto*), no queda más remedio que aceptar que “el mundo es así” (Kusch, 2007b: 337), como hizo la india que estuvo a centímetros de ser atropellada ante la mirada azorada del filósofo. En tanto emergente de ese universo silente, el indio que nos sale al paso en las calles de La Paz puede pensarse como una extraña encarnación de la mítica marcha de aquel “personaje silencioso” por el mundo. El silencio puede ser pensado entonces como expresión de un mundo que se organiza para asegurar un domicilio humano en medio del caos: una conjuración sagrada que configura una suerte de mandala cósmico que oficia de morada humana entre los elementos y ciclos naturales.⁴

Desde la ontología deleuziana, esa presencia fantasmática del mundo mandálico expresado por el Otro puede ser pensada como *intensidad*. Este es un concepto fundamental que caracteriza el *ser de lo sensible* (Deleuze, 2002: 353-4). Por un lado, todo fenómeno se compone de un aspecto extensivo (por ejemplo, un volumen) y un aspecto cualitativo (por ejemplo, un color). Pero por otro lado, para Deleuze, lo que da consistencia a estos elementos empíricos es justamente la *intensidad*, que es presentada como “el nómeno más cercano del fenómeno” (Deleuze, 2002: 333). Esto significa que todo fenómeno, tanto en su aspecto extensivo como cualitativo, es producto de diferencias de intensidad que configuran, como dijimos, el *ser de lo sensible*. Se trata de una dimensión puramente energética compuesta por *fuerzas* que recorren los cuerpos como escozores. Lo intensivo es un elemento sin forma, es decir que no puede ser *reconocido* como objeto, cosa o concepto, pero que puede ser *sentido*. Por eso ocupa el lugar de aquello que fuerza a pensar: en el encuentro con un

³ El mito de Tunupa, como enviado del dios Viracocha que ordena el caos en el origen del mundo, es descrito en detalle en *América profunda*, donde Kusch despliega por primera vez su ontología del *estar* (cfr. Kusch 2007b, 52-62).

⁴ La idea de un cosmos organizado como un mandala es fundamental en *América profunda* (cfr. Kusch, 2007b: 78, 90, 109, 114-124). Para una lectura de la ontología de Kusch con énfasis en esta caracterización geométrica, cfr. Cepeda, 2017.



otros logos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
 Universidad Nacional del Comahue
 ISSN 1853-4457
 Nro. 11, Año 10, 2020

objeto cualquiera hay intensidades implicadas, y la necesidad de pensar surge cuando una de ellas afecta la sensibilidad de tal modo que conmueve al sujeto. Esta conmoción se produce cuando la afección no lleva al reconocimiento de un objeto cognoscible o manipulable, sino que se trata de una pura sensación confusa, que interrumpe el funcionamiento de nuestros hábitos cotidianos y bloquea las reacciones automáticas (no estamos lejos del *asombro* de Aristóteles o las *situaciones límite* de Jaspers). De este modo, la *intensidad solo puede ser sentida* como una pura afección cargada de sospechas, un hormigueo que perturba porque implica sensaciones que no llegan a configurarse con claridad para la conciencia despierta.⁵ Cuando Kusch habla de una inquietante “monstruosidad que asoma en la *presencia* de las cosas” (Kusch, 2007b: 521), parece apuntar a esa dimensión de lo sensible que Deleuze piensa bajo el concepto de *intensidad*. Se trata de un fondo sombrío que rodea todo objeto, pero también todo sujeto, y que resulta imperceptible para el uso habitual de las facultades. Por eso Deleuze dice que es *insensible* (desde el uso habitual de las facultades) en tanto que *sólo puede ser sentido* (en un ejercicio trascendente de la sensibilidad, es decir, en una liberación de las ataduras que la subordinan al intelecto). En ese encuentro que conmueve a la sensibilidad y detiene la existencia habitual, el pensamiento se ve forzado a pensar lo impensado (Deleuze, 2002: 220-224).

El concepto del Otro emerge justamente como culminación de la teoría de lo *intensivo*, que ocupa el capítulo quinto de *Diferencia y repetición*. El mundo posible expresado por el Otro es *sentido* en los confines de la individualidad como pura *intensidad*. Se trata de un campo sensorial trans-subjetivo, un plano más profundo pero coexistente con el de la oposición imaginaria y reflexiva de las conciencias.⁶ Por eso, en algunos

⁵ Para un desarrollo más detallado del concepto deleuziano de *intensidad*, cfr. Mc Namara, 2020.

⁶ Si quisiéramos expresar esto en lenguaje lacaniano, se podría decir que estos encuentros se producen paradójicamente más allá o más acá del “plano del espejo” –en tanto enfrentamiento de yoes imaginarios– y del “muro del lenguaje” –pensado como espacio del diálogo entre conciencias. Así, para el joven Lacan, en la búsqueda de una comunicación profunda que llegue a capturar algo del orden de lo inconsciente, el psicoanalista apunta “siempre a los verdaderos sujetos”, pero tiene que contentarse “con sombras. El sujeto está separado de los Otros, los verdaderos, por el muro del lenguaje” (Lacan, 2006: 367). Quizá el ejercicio paradójico de las facultades en Deleuze junto con su concepto de Otro (tan distinto del lacaniano), puedan ser pensados como ensayos o comienzos de respuesta para este problema.



otros logos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
 Universidad Nacional del Comahue
 ISSN 1853-4457
 Nro. 11, Año 10, 2020

encuentros, sucede que no haya ni pueda haber un diálogo en sentido estricto, sino solo un denso silencio expresivo. Bajo la apariencia de un encuentro entre dos yoes que se oponen, emerge la *pura diferencia de intensidad* que solo puede ser sentida y por eso fuerza a pensar.⁷ Así, el mundo expresado por el Otro no es del orden del “yo”, la “persona” o la “conciencia”, sino de aquél *inconsciente hediente* del que hablábamos más arriba.

En numerosos pasajes Kusch habla de la *distancia* que parece separarnos del *mero estar* que se expresa en el silencio del indio o la india. Para la locuacidad occidental del porteño, ese silencio se presenta como potente signo de un mundo inaudito con el que nada tenemos que ver. La distancia aparece entonces como infranqueable. Puede resultar extraño, entonces, que sea justo a partir de allí que nos preguntemos por una filosofía de la *comunidad*. La ontología deleuziana ofrece, sin embargo, una clave posible, ya que la *distancia* es pensada como una *intensidad* que puede ser recorrida y afirmada sin que ello implique anularla como diferencia irreductible. Como toda intensidad, la distancia tiene al mismo tiempo el carácter de lo *implícito* y el de aquello que solo puede ser sentido. No debe ser pensarla como medida extensiva, es decir, como la longitud de uno o dos metros que nos separan de un interlocutor cualquiera, sino como *pura sensación* o *afección* que expresa algo de manera confusa –por ejemplo, la distancia que separa la fascinación del aburrimiento, la serenidad de la ira, etcétera. Distancias de este tipo son sentidas, por ejemplo, bajo la forma del vértigo o la admiración. De este modo, “distancia” es el nombre de una diferencia afirmativa, que produce un vínculo paradójico entre singularidades preindividuales (Deleuze, 1994: 184-5) y que, desde ese punto de vista, puede ser pensada no solo como separación sino también como elemento de enlace. Teniendo esto en cuenta, veremos que tanto en Kusch como en Deleuze es posible encontrar un pensamiento acerca de lo común que encuentra en el silencio una misteriosa manifestación. Pero antes de eso, quizá sea fructífero escuchar a otro “amigo” en este espacio de resonancias conceptuales.

⁷ Para un despliegue de la relación entre el concepto del Otro y la teoría de la intensidad en Deleuze: cfr. Ferreyra, 2016 y Heffesse, 2020.



otros logos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
 Universidad Nacional del Comahue
 ISSN 1853-4457
 Nro. 11, Año 10, 2020

Políticas de la amistad silenciosa

¿Cómo pensar una comunicación silenciosa? ¿Es posible construir algún tipo de amistad a partir del silencio? En una entrevista tardía, Michel Foucault lamenta la incapacidad que la cultura occidental tiene para valorar el silencio. El entrevistador le pregunta acerca de la fuerte presencia de este elemento en su obra, especialmente en el primer tomo de la *Historia de la sexualidad, La voluntad de saber*, donde el filósofo afirma que “no hay un silencio sino silencios varios” (Foucault, 2003: 37). La pregunta apunta a encontrar en esto un elemento autobiográfico, y Foucault lo confirma:

Pienso que cualquier niño educado en un entorno católico, durante la Segunda Guerra Mundial, o poco antes, ha experimentado que hay muchas maneras de hablar, como también hay muchas clases de silencio. Había ciertos silencios que implicaban una hostilidad muy aguda y otros que significaban una profunda amistad, una admiración emotiva, incluso amor. Recuerdo muy bien que cuando conocí al cineasta Daniel Schmidt, que me visitaba, descubrimos al cabo de pocos minutos, no sé por qué motivo, que no teníamos nada que decirnos. De modo que desde alrededor de las tres de la tarde hasta la medianoche, simplemente nos quedamos juntos. Bebimos, fumamos hachís, cenamos y no creo que hayamos hablado más de veinte minutos durante esas diez horas. Desde ese momento comenzó una prolongada amistad. Era para mí la primera vez que una amistad se originaba a partir de un comportamiento exclusivamente silencioso. (...)

A los jóvenes romanos o griegos se les enseñaba a guardar silencio de varias maneras diferentes, de acuerdo a las personas con las que interactuaban. El silencio era entonces una forma específica de experimentar una relación con los demás. Esto es algo que yo considero realmente valioso de cultivar. Estoy a favor de desarrollar el silencio como un código cultural” (Foucault, 2003: 85-86)

La comparación de esta respuesta con la obra citada no deja de ser sorprendente. En *La voluntad de saber* el silencio aparece de distintos modos como complemento de toda una proliferación de estrategias de poder alrededor del sexo. El filósofo insiste en mostrar que, lejos del lugar común que plantea una supuesta obligación de ocultar y silenciar la sexualidad, como si fuera algo prohibido y secreto, la sociedad moderna produjo una gran cantidad de discursos en torno a esta cuestión. El silencio impuesto en algunos contextos –y sobre algunos temas muy puntuales– se articula con una atención obsesiva y una serie de discursos autorizados para codificar la sexualidad, a



otros logos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
 Universidad Nacional del Comahue
 ISSN 1853-4457
 Nro. 11, Año 10, 2020

cargo de médicos, pedagogos, legalistas, etcétera. Una cierta *política del silencio* se trama con todo un *orden del discurso* y juntos forman parte integral de los dispositivos del poder disciplinario. Ahora bien, cuando, en la entrevista citada, Stephen Riggins interroga a Foucault acerca de este asunto, la respuesta parece apuntar a un tipo de silencio muy diferente, más ligado a la amistad que a la normalización disciplinaria. Hay allí una pista para pensar que el silencio puede operar de otro modo.

En busca de una filosofía latinoamericana de lo común, este aspecto positivo silencio (con la crítica que implica a la cultura occidental) quizá pueda ser pensado desde una atmósfera kuscheana. Para ello conviene diferenciar la obra de Kusch de un paisaje conceptual que, en la historia del pensamiento argentino, caracterizó la existencia pampeana a partir de una soledad esencial en la que el silencio sería una expresión más de la imposibilidad de formar una comunidad. Pensamos sobre todo en autores como Sarmiento, Martínez Estrada y Murena. La *inmensidad* y la *soledad* de la llanura pampeana (Sarmiento, 1971: 68) aparecen como potencias disgregantes que impiden todo lazo comunitario, como si fueran agentes de una barbarie siempre renovada. La ciudad es imposible en el desierto. Y así como la ciudad es, en la visión del llamado “prócer”, el espacio natural del Progreso y la Civilización, el desierto lo es del atraso y la violencia. La influencia que esta cosmovisión tuvo en la sangrienta fundación del Estado argentino es conocida.

La vastedad del territorio es también un problema para Ezequiel Martínez Estrada. Es lo que da al país la “forma acabada de lo informe” (Martínez Estrada, 2017: 171). Esta ausencia de forma no es producto de una dispersión pasiva, sino de fuerzas ocultas que trabajan activamente en la disolución. Aún allí donde la ciudad logra constituirse, se encuentra permanentemente acechada por fuerzas oscuras y violentas, restos de un mundo primitivo que insiste y afecta a toda institución de una fragilidad esencial. El silencio de la pampa penetra en la ciudad y erosiona las paredes y los espíritus de manera irreversible. El tema sarmientino de la soledad se transforma en cifra de una imposibilidad: la de construir una nación fuerte. Un territorio inmenso y sin forma carece de fuerza. Los pueblos aislados solo pueden crecer en el temor, el resentimiento y la ignorancia. De esta manera, desde el vacío que las zonas periféricas insuflan en las almas argentinas “nos llegan las emanaciones de un sopor



REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
 Universidad Nacional del Comahue
 ISSN 1853-4457
 Nro. 11, Año 10, 2020

profundo, de una existencia letárgica y cargada de amenazas” (Martínez Estrada, 2017: 105). El panorama es desolador por donde se lo mire. Para Héctor Murena, que se consideraba discípulo del autor de *Radiografía de la pampa*, la formación de ciudades donde las personas viven apiladas no supera esta soledad esencial sino que la oculta en una comunidad meramente cuantitativa, sin espíritu, sin pasado: “La comunidad que formamos carece de principios aglutinantes” (Murena, 2006: 63). Más que de comunidad habría que hablar de un mero agregado de individualidades.

El mismo Kusch *parece* seguir un hilo semejante en las primeras líneas de *La seducción de la barbarie*, cuando describe la habitual experiencia porteña de pasar el tiempo en un bar. Sentarse a mirar por la ventana el paso anónimo de personas y automóviles es una práctica habitual que también implica una experiencia del silencio. Este surge como abismo que separa al hombre solitario que cruza la calle del individuo que, también solo y meditabundo, mira por la ventana con la taza de café en la mano. Un hueco espacio-temporal se produce en ese instante y hace sospechar que “nada importa fuera de ese abismo singular que entretienen el café, el ventanal, el transeúnte y nosotros” (Kusch, 2007a: 18). Aún con sus singulares sonidos que vienen de la calle, la radio o la televisión encendidas, el bullicio de las mesas, la barra y la cocina, en el fondo del bar porteño se sospecha un silencio profundo, quizá solo accesible al solitario que mira por la ventana. El bar aparece allí como precaria vacuola de silencio y como un espacio de puras distancias infranqueables entre individuos solitarios. Un silencio que insiste y configura una experiencia ambigua, donde la melancolía típicamente porteña se une al alivio de encontrarse, aunque sea por unos instantes, al abrigo del ruido y la hostilidad de la calle. Una lectura rápida podría sugerir que estamos una vez más ante un vacío disgregante y anti-social. Sin embargo, el pensamiento de Kusch corre por otros carriles. A diferencia de los autores citados anteriormente, que pretenden permanecer anclados en la tradición occidental, Kusch propone conceptos para saltar el muro del silencio y comprender la lógica que subyace a ese extraño mundo expresado por los habitantes del altiplano.

Volvamos por un instante a Foucault. En la entrevista mencionada hay algo que hace pensar, como decíamos arriba, en un silencio que no es un mero vacío. Uno que, sin anular la *distancia* (el abismo que nos separa del transeúnte), puede afirmarla como



otros logos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
 Universidad Nacional del Comahue
 ISSN 1853-4457
 Nro. 11, Año 10, 2020

elemento de una amistad posible. Lejos de expresar una imposibilidad de comunidad, puede dar forma a un elemento en el que algo del orden de lo amistoso comienza a tejerse, algo que fluye por debajo de las palabras y que se diría más perceptible allí donde estas se acaban o dejan de ser necesarias, allí donde puede tramarse otro tipo de comunicación, en un nivel pre-consciente y sutil. Sin embargo, esto rara vez sucede. Tal parece que en el mundo contemporáneo el silencio, si es que existe, se transforma cada vez más en algo incómodo, algo que buscamos llenar y evitar. Frente a esto, Foucault asume una crítica al modo de ser occidental que probablemente hubiera agradado a Kusch:

Quizás otro aspecto de la apreciación del silencio se relacione con la obligación de hablar. De niño viví en un ambiente provincial pequeñoburgués en Francia, donde la obligación de hablar, de entablar conversación con los visitantes, era para mí muy extraña y aburrida. Con frecuencia me preguntaba por qué la gente debía hablar. El silencio puede ser un modo mucho más interesante de relacionarse con la gente (Foucault, 2003a: 85-86).

También en el pensamiento de Kusch el problema de la comunidad late en el corazón de ciertos comportamientos silenciosos que, con su mera presencia, parecen cuestionar la ruidosa forma de vida occidental. El indio calla, según parece, porque atesora en sus memorias y prácticas, en sus mitos y rituales, una comunidad simbólica (o al menos su vivaz recuerdo) que cobija y da sentido a la vida. Aquí, a veces, no hay nada qué decir, nada qué explicar. En Occidente, en cambio, parece haberse perdido el sentido comunitario, y utilizamos la palabra como mera confirmación de nuestra existencia en el reconocimiento del otro. De ahí la importancia del saludo y la hostilidad que percibimos en el silencio del indio o la india, cuando ignora nuestra presencia como si no existiéramos:

¿Qué valor tiene el saludo del otro? Pues el de un certificado que confirma mi existencia, y que es extendido por el otro como para concederme un permiso para vivir. Si no me contesta es como si me hubiera suprimido, y eso es grave, afecta mi raíz vital. Y es que todos tenemos la urgencia de estar reunidos, de sentir el calor humano y en el fondo de vivir en comunidad (Kusch, 2007a: 203).

Parece haber en Kusch y Foucault cierta nostalgia de un modo de *estar* con el otro en un silencio difícil de encontrar en la ciudad. Un silencio que no sea sentido como



otros logos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
 Universidad Nacional del Comahue
 ISSN 1853-4457
 Nro. 11, Año 10, 2020

fuerza nihilizante sino como promesa de una amistad posible. De ahí el lamento de Foucault por el escaso valor que nuestra cultura le otorga y la actitud de amarga ironía con la que Kusch se mofa en no pocos pasajes de la charlatana impostura porteña. El hartazgo que, como vimos al principio, Deleuze expresa por una sociedad que hace de la palabra una mercancía del espectáculo no parece lejano.

Preferiría no hablar

Filósofo de la multiplicidad, Deleuze aporta numerosas herramientas conceptuales para pensar lo común, pero es en su análisis de *Bartleby, el escribiente* donde este tema se vincula con el problema que aquí nos ocupa. En efecto, la famosa frase “preferiría no hacerlo” [*I would prefer not to*] fuerza al lenguaje hasta los límites del silencio y produce un movimiento que conmueve las bases del modo de subjetivación capitalista (en su versión original, luego modificada por Melville, el título incluía la aclaración: “A Story of Wall Street”). En la lectura de Deleuze, este desplazamiento abre un espacio donde otros modos de ser en comunidad devienen pensables.

La situación descrita en el relato se puede resumir en unas pocas líneas. El narrador, un abogado cuyo estudio cuenta con dos extraños asistentes, contrata un nuevo empleado para realizar la tarea de copista: Bartleby. Este realiza su trabajo de manera impecable, aunque se rehúsa a hacer cualquier otra tarea que no sea aquella para la que fue contratado. Frente a este tipo de pedidos, Bartleby responde invariablemente con un lacónico “preferiría no hacerlo”. Esta frase, casi la única que pronuncia el amanuense a lo largo del relato, produce estupefacción y caos a su alrededor, como si con esa “fórmula” (como la llama Deleuze) hiciera zozobrar los fundamentos mismos de la sociedad liberal. En efecto, no cabe en la imaginación del abogado que un empleado se niegue sin más a satisfacer sus pedidos. La repetición de esta frase serena y tajante fuerza al lenguaje a enfrentarse con su reverso y, en el mismo acto, fractura el modo de existencia capitalista, con su ética del trabajo, el diálogo y la acción.

Con su insólita fórmula, Bartleby pone en escena un “gran rechazo” (Tatián, 2012: 59) que puede ser leído en varios niveles. En primer lugar, rechazo de la obediencia ciega,



otros logos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
 Universidad Nacional del Comahue
 ISSN 1853-4457
 Nro. 11, Año 10, 2020

de todo lo que exceda el acuerdo explícito que dio origen a su contrato laboral. Con ello Bartleby rechaza en segundo término una serie de formas de valorar y sentir, normas tácitas que aceptamos para ser incluidos en el sistema. Rechazo, en tercer lugar, de una lógica de las excusas y las explicaciones, en favor de una extraña “lógica de la preferencia” (Deleuze, 1996: 105). Todas las normas implícitas de la comunicación entre un jefe y un empleado caen. Y quizá lo más exasperante de esta resistencia es la serenidad del personaje. Es como si Bartleby hubiera tomado una decisión insondable que, como sucede con los indios de Kusch, surge “vegetalmente”, con la naturalidad inexorable con la que crece una planta. De ahí su “extraña solidez” (Kusch, 2007b: 249).

Lejos de las violentas intensidades de un Artaud, un Lowry o un Fitzgerald, es en la firme calma de un personaje como Bartleby que Deleuze se ve forzado a pensar lo común. En la fórmula de Bartleby asistimos a la repetición de una frase-martillo que destruye el lenguaje como medio de comunicación entre individuos racionales y, con eso, socaba las bases de la sociedad moderna. Ahora bien, como señala Deleuze, es el abogado el que rompe en primer lugar el pacto, solicitando al escribiente tareas para las que no había sido contratado. A partir de allí, a Bartleby se le impone una evidencia que cambia todo: ya no habrá pacto posible. Esta resolución no se manifiesta inmediatamente, pero su peso se hace sentir cada vez con mayor intensidad a medida que avanza el relato y, sobre todo, cada vez que el personaje lanza su fórmula. Esta lleva al lenguaje a su ejercicio trascendente y lo confronta con su objeto paradójico: el silencio. Cuando el lenguaje se ve llevado hasta ese límite, el pensamiento se encuentra con el problema de la comunidad. En el umbral del silencio emerge el fantasma de la imposible comunicación, y como se ha dicho, existe un lazo íntimo entre los conceptos de *comunidad* y *comunicación* (Agamben, 1996). Pero lo que aparece como imposible para la conciencia razonable puede transformarse en una nueva y paradójica forma de comunicación. En el ejercicio trascendente (no empírico ni habitual) del lenguaje se abre otro espacio para pensar lo común.

Deleuze afirma que, con su gran rechazo, “Bartleby ha ganado el derecho a sobrevivir” (Deleuze, 1996: 102). Este derecho implica una pura pasividad, “ser en tanto que ser y nada más” (Deleuze, 1996: 102). Aquí encontramos profundas resonancias con el



otros logos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
 Universidad Nacional del Comahue
 ISSN 1853-4457
 Nro. 11, Año 10, 2020

pensamiento de Kusch. El singular modo de habitar encarnado por Bartleby puede ser pensado bajo las coordenadas del *estar nomás* del argentino, donde el ser humano se encuentra caído entre los elementos naturales, en comunión con lo sagrado para engendrar el *fruto* y lograr la subsistencia. La búsqueda literaria de Melville también parece recuperar lejanas inspiraciones de la *América profunda* cuando, siempre según la lectura deleuziana, introduce en el lenguaje el eco de una “lengua divina de tormentas y truenos”, una “lengua originaria inhumana o sobrehumana”, la “lengua de la ballena” (Deleuze, 1996: 103). De este modo, la fórmula de Bartleby volvería a encontrar, en el límite del lenguaje, el silencio del indio.⁸ Ese silencio expresa aquello que el argentino llamó “la otra mitad del hombre” donde, más allá de los anhelos “razonables” de la gran ciudad, solo “hay un hombre que sobrevive” (Kusch, 2007a: 313).

Fragilidad y potencialidad de lo común

Tanto el indio de Kusch como Bartleby socavan la lógica de los presupuestos de la razón comunicativa occidental. En una escena que se repite, Kusch relata entrevistas en donde se le pregunta a un habitante del altiplano acerca de sus actividades y creencias, por sus motivos y causas. Pero el indio nada tiene que decir acerca de todo esto, ya que simplemente lo vive. Aun los que intentan saltar el muro del silencio y responder, terminan chocando contra la imposibilidad de comunicar sus vivencias y acciones con palabras, porque sencillamente “el mundo es así” (Kusch, 2007b: 337) y actuar de esa manera “es costumbre” (446). Veamos un ejemplo. Al ver los problemas de sequía en una comunidad aymara, los investigadores que acompañaban al filósofo en su trabajo de campo sugirieron instalar una bomba hidráulica. El anciano autóctono

⁸ En ese umbral, el silencio puede también devenir música o danza. Estas expresan en armonías y gestos esa dimensión profunda que escapa el lenguaje denotativo. A lo largo de *Crítica y clínica* vuelve una y otra vez la fórmula que nombra al exterior del lenguaje como “silencio o música” (Deleuze, 1996: 81, 103, 117). La cultura popular en América, por su parte, encuentra en la música la expresión de una “intensidad silenciosa y pura” (Kusch, 2007b: 294). Kusch lo muestra, por ejemplo, en su bella meditación sobre la zamba hacia el final de *Indios, porteños y dioses* (cfr. Kusch, 2007a: 284-294). En sintonía con esto, en *De la mala vida porteña*, tanto el tango como las leyendas del Martín Fierro aparecen como “arquetipos del silencio” (Kusch, 2007a: 334) que expresan el sustrato de *mero estar*, de ser humano y nada más, que se libera en esos momentos en los que suspendemos la pretensión de *ser alguien*.



otros logos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
 Universidad Nacional del Comahue
 ISSN 1853-4457
 Nro. 11, Año 10, 2020

escuchaba, pero ya parecía agotado de tantas preguntas. Si bien se comportó amablemente, demostraba cada vez menos deseo de seguir hablando, y nada respondió ante la sugerencia. Sólo permaneció allí con la mirada perdida en el terreno. El hijo, que oficiaba de traductor, respondió que irían a Oruro para conseguir la bomba, pero lo hizo sólo para quedar bien con los “gringos” y que dejaran de preguntar y sugerir. “Luego, un silencio pesado” (Kusch, 2007b: 279). El mundo donde era evidente la solución técnica del problema era totalmente ajeno al mundo que habitaba el anciano y no había nada que decir al respecto. Una vez más se abría la distancia infranqueable.

Escenas como esa se repiten en toda la obra de Kusch. Recuerdan el comienzo del film *Professione: reporter*, de Michelangelo Antonioni, cuando el personaje principal (un documentalista realizando una investigación sobre las guerrillas en el continente africano) intenta infructuosamente comunicarse con los guías beduinos. Ante cada pregunta, solo encuentra silencio. El colmo llega cuando, viajando en jeep a un punto de encuentro en el desierto, el automóvil encalla en la arena y el guía simplemente se baja y se retira sin decir una palabra. El protagonista (interpretado por Jack Nicholson) queda varado en el desierto maldiciendo su suerte.

El filósofo en el Altiplano, el abogado de Melville y el documentalista de Antonioni parecen tener algo en común. Los tres chocan contra un mundo silencioso que se sustrae a la comprensión habitual. En su lectura de Melville, Deleuze se detiene en la teoría de las razones por las que el abogado intenta explicarse el desastre desatado por la frasecita de Bartleby. Para ello utiliza la lógica de la referencia y los presupuestos –tanto lingüísticos como socio-culturales– del lenguaje habitual. Forman parte de ese campo todas las normas implícitas que permiten formar cadenas de significados y actos de habla en general. Esta lógica habilita diversas formas de relacionarse con los otros, como mandar, obedecer, prometer, interrogar, nombrar, recordar, y otras. Bartleby destroza todo esto de un plumazo. Él preferiría “no ser razonable” (Melville, 1976: 42). Frente al silencio y la indiferencia de los indios en el altiplano, Kusch y sus colaboradores parecen sentir una perplejidad similar a la del abogado de Melville. La lógica de las razones, eso que el filósofo argentino llama “pensamiento causal”, no sirve para explicar el mundo indígena (tampoco a Bartleby).



Otros Logos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
 Universidad Nacional del Comahue
 ISSN 1853-4457
 Nro. 11, Año 10, 2020

En el mero sobrevivir de Bartleby hay una potente estasis que, como dijimos, se asemeja al *estar nomás* de Kusch. Esa pasividad es vivida por el sistema de Wall Street como una amenaza. Cabe preguntarse si en la “amenaza objetiva de ese silencio” (Tatián, 2012: 67) no habrá algo del orden de una extraña *fagocitación* que podría disolver el mundo de valores de las clases medias urbanas en un oscuro hedor (aquel “sopor profundo” que tampoco Martínez Estrada logró comprender del todo). Cuando Deleuze enlaza el tema del silencio con una potencia comunitaria implicada en el enigma de Bartleby, piensa en el impulso revolucionario que, en el pensamiento norteamericano, se encarnó en “el pragmatismo como una de las tentativas de transformar el mundo” (Deleuze, 1996: 122). Pero quizás esa pulsión emancipatoria que Deleuze extrae del relato de Bartleby tenga un origen más antiguo, en una América más profunda que la de los grandes autores del Siglo XIX estadounidense. Si esta hipótesis es plausible, quizá el silencio de Bartleby, en tanto cifra de una “fraternidad” irrealizada y una “lucidez del desencuentro” (Tatián, 2012: 63), sea pensable desde coordenadas kuschianas.

El plano del *mero estar* se sumerge, en Kusch, en un mundo esencialmente hostil y caótico, donde la existencia no está asegurada. Allí no somos una persona, un individuo que utiliza cosas para satisfacer sus necesidades o que llena su existencia de objetos para sentir que “logra algo” en la vida (el “ser alguien” de las clases medias). En el *mero estar* nuestra existencia aparece como *pura vida*, y nada más. Como revelan los mitos (por ejemplo, el referido por Salcamayhua en la primera parte de *América profunda*), la inseguridad del mundo requiere una solución mágica. A esta se llega a través de un “camino interior” que supone un “ayuno ante la fiesta del mundo” (Kusch, 2007b: 249, 238). El silencio aparece aquí como signo de una búsqueda, como actitud de aquel que, sumergido en un mundo hostil, busca algún tipo de respuesta. Kusch pone como ejemplo el empleado que, asediado por las demandas del jefe, se sumerge en el silencio. Con esto se sustrae al mundo de reclamos y amonestaciones para hundirse en un camino interior, en la búsqueda de una solución. Pero no una mera solución coyuntural, sino (lo sepa el empleado o no) una solución existencial, una revelación que raramente llega, ya que en la ciudad parece difícil encontrar la intimidad necesaria. Sin embargo, a pesar de este permanente fracaso,



otros logos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
 Universidad Nacional del Comahue
 ISSN 1853-4457
 Nro. 11, Año 10, 2020

ese silencio es interpretado por Kusch como latencia de una actitud mística que insiste en lo profundo del suelo americano y señala otro modo de existencia. Por eso nos interpela y nos incomoda el silencio del indio, como si nos enrostrara esa “otra mitad” que no queremos ver, esa que, como muestra el anciano de la bomba hidráulica, no acepta soluciones externas impuestas por una cultura extraña. Por eso nos fuerza a pensar. Así, una nueva filosofía de la comunidad podría encontrar un “principio del camino en el simple silencio del empleado cuando lo reta el jefe. Y eso es pobre, pero fecundo” (Kusch, 2007b: 238). El silencio final de Bartleby, aunque mucho más heroico que el del empleado que simplemente obedece, puede ser considerado pobre como legado político. Pero de un modo similar al silencio del indio que simplemente nos dice que “el mundo es así”, ofrece, tal vez, el esbozo de un mundo posible, el suelo vital en el que quizá pueda madurar un nuevo fruto.

Por distintas vías, tanto Kusch como Deleuze entienden que el fruto es una comunidad que nada tiene que ver con el espíritu de competencia y meritocracia que anima a la sociedad (neo)liberal. En continuidad con la senda marcada por Deleuze, Diego Tatián se refiere a esta extraña “fraternidad de Bartleby” (Tatián, 2012: 63) como apuesta por un *nosotrxs* cercano al “enigma de la frágil estancia humana en la Tierra” (Tatián, 2012: 59), en una existencia que simplemente es, sin progresar ni producir ni competir. La oposición de Kusch entre el *ser alguien* de las clases medias y el *mero estar* del pueblo no suena lejana. La percepción del silencio como amenaza parece temer una *fagocitación* del primero por el segundo, es decir, una distorsión de los ideales occidentales en su contacto con el *estar* americano. Como una implacable potencia de lo arcaico que emerge del suelo, el sustrato profundo del *estar* americano reclama sus derechos aun cuando solo se manifiesta como un denso silencio.

La negación y el pueblo que falta

Al desarrollar el concepto del Otro como mundo posible, Deleuze sugiere una suerte de principio ético: no explicarse demasiado (con el otro) (Deleuze, 2002: 388). Esto supone mantener los valores intensivos implícitos, las potencialidades sin desarrollar del todo (ex-plicar es literalmente des-plegar, abrir nuestros pliegues, desenrollar lo



otros logos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
 Universidad Nacional del Comahue
 ISSN 1853-4457
 Nro. 11, Año 10, 2020

que llevamos envuelto de manera confusa). El despliegue total de las intensidades implícitas llevaría a su agotamiento y, finalmente, a la muerte de toda potencia. Por eso siempre queda un resto no explicable, que resiste todo aumento de la entropía.⁹ El principio de una ética de las intensidades subraya la necesidad de *cuidar* ese resto como un tesoro. En la composición de mundos con el Otro, llega un punto en el que explicarse demasiado (y aún más, pretender explicar por completo la otredad) es “embarrar la cancha”, como decimos en Argentina. Llega un momento en el que acaso se trate sólo de estar-con y con-fiar en silencio. Por eso, al pensar la extraña comunidad sugerida en el proto-pragmatismo de Melville, Deleuze dice que “es necesario que el sujeto conociente, el único propietario, dé paso a una comunidad de exploradores (...) que reemplacen el conocimiento por la creencia, o mejor dicho por la «confianza»” (Deleuze, 1996: 123). El conocimiento pretende explicar todo en una luminosidad sin claroscuros, y eso puede estar muy bien en los ámbitos de la ciencia y la industria. En el plano de la amistad, la confianza permite habitar otro tipo de certeza, llena de matices y medias sombras.

El concepto de *negación* en Kusch arroja sobre el “asunto Bartleby” una nueva luz. Según el filósofo, el *mero estar* emerge en la cultura popular como anti-discurso que abre un vacío, algo así como una vacuola de silencio, tal como vimos en el caso del bar porteño. Se trata de una lógica de la *negación* a través de la cual se abre el *campo de indeterminación* del puro existir. Ese vacío destila un “fuerte requerimiento ético” (Kusch, 2007b: 597) distinto al deleuziano, pero quizás convergente con él. Apunta a la necesidad de una totalización mágica de la existencia: aquella que busca hacer del mundo hostil un domicilio. Desde este punto de vista cabe preguntar si la fórmula de Bartleby no puede ser pensada como una potente “trampa lógica para vivir” (Kusch, 2007b: 594), que solo busca, a partir de la negación de circunstancias alienantes, resguardar un modo de *estar nomás*, una existencia que no entiende de premios, castigos, producción ni consumo. Si así fuera, quizás pueda pensarse a Bartleby como punto de encuentro entre la ética de la implicación deleuziana y el requerimiento ético de Kusch. El silencio que “la fórmula” engendra a su alrededor, ¿no señala un centro

⁹ Para una lectura de la crítica de Deleuze al concepto termodinámico de “entropía” en clave política, cfr. Mc Namara, 2017.



otros logos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
 Universidad Nacional del Comahue
 ISSN 1853-4457
 Nro. 11, Año 10, 2020

vacío a partir del cual puede crearse un mundo nuevo? Quizá “en el fondo, detrás de la negación se daría la pregunta por (...) el puro hecho de darse, de estar ahí existiendo” (Kusch, 2007b: 567). El gesto silencioso de Bartleby aloja una pregunta urgente y nunca respondida en el relato: ¿qué significa vivir? Parece ser el peso de esa pregunta lo que se manifiesta en el lamento final del abogado: “¡Oh Bartleby! ¡Oh humanidad!” (Melville, 1976: 74).

Hay un eco lejano, en esa última frase, de la idea de un “pueblo que falta” que Deleuze toma de Paul Klee. Según el filósofo, todo acto de creación implica un acto de resistencia y una extraña invocación de un “pueblo que aún no existe” (Deleuze, 2007: 289). La indagación en la obra de Melville, el camino que lleva del silencio de Bartleby a la exploración de una comunidad de la *confianza*, es uno de los casos privilegiados de ese lazo secreto entre el acto de creación y el acto de resistencia. Diego Tatián continúa esta línea de lectura cuando pone de relieve el “legado impolítico de Bartleby” (Tatián, 2012: 69) como política de una amistad posthumana.

Ahora bien, ¿qué significa que el pueblo falta? La mirada que Kusch propone desde América puede aportar otros matices para pensar esta cuestión. Allí parece difícil decir que falta el pueblo. Al menos no en un sentido literal. El pueblo está ahí, insistente y paciente, como aquello que no queremos ver. En el límite de la palabra, del lado del silencio, Bartleby solo encuentra la muerte y un deseo de comunidad que nos es legado como requerimiento y búsqueda. Pero cuando Kusch se interna en los barrios del altiplano, el pueblo se le aparece como una potente aunque reacia presencia. En tanto expresión de esa oscura potencia, el silencio del indio es diferente de un mero callarse. En su última obra, *Esbozo de una antropología filosófica americana*, Kusch distingue el “silencio vacío” de la cultura occidental del “silencio pleno” del pueblo (Kusch, 2007c: 245). El primero se encuentra en el límite del discurso designativo, que define objetos y es esencialmente escéptico y aséptico, es decir, *pulcro*. El segundo encierra algo inexpresable que se prolonga en el ritual, el canto y la costumbre. Es, entonces, *hediondo* en el sentido que vimos antes. El primero es el silencio ingrátido, sin suelo, mera ausencia de objetos identificables. El segundo *pesa* con la gravedad del puro existir. Si el primer silencio denota el vacío que rodea nuestro saber científico, el segundo es el elemento pleno del que surge la *gran palabra*, esa que se expresa



estros logos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
 Universidad Nacional del Comahue
 ISSN 1853-4457
 Nro. 11, Año 10, 2020

poéticamente y simboliza el enigma de vivir. Por último, el silencio vacío es expresión de un estado de confusión en el saber occidental, inmerso en una crisis permanente y sin saber qué hacer. Desde la perspectiva de Kusch, el pueblo está y sabe qué hacer, pero con “un saber potencial, que surge de un silencio lleno” (Kusch, 2007c: 246). Ese silencio pleno puede ser escuchado y leído a partir de un tercer tipo de silencio: el que se aloja en un mutismo propiamente filosófico (Lértora Mendoza, 2010: 81-82). Este último se ubica en la ausencia del saber qué es el hombre y ni siquiera pretende llegar a una definición del mismo como objeto de conocimiento. Sólo se calla para escuchar e interpretar los ecos escondidos en el silencio del pueblo.

Queda aún un último problema, quizás el principal. ¿En qué sentido está *lleno* el silencio del indio? Entre el carácter *potencial* del saber del pueblo en *Esbozo de una antropología...* y la *vegetalidad* silenciosa con la que Kusch cifró la vida americana en *La seducción de la barbarie* parece haber un hilo secreto que atraviesa toda la obra del filósofo. En su primer libro, el carácter “multipolar” de la *vegetalidad* se presenta como “vivencia de una mentalidad preconsciente que espera advenimientos múltiples en los que confía y se apoya” (Kusch, 2007a: 66); en el último, lo *potencial* aparece como “futuro imprevisto” que asoma en la pura “potencia del crecimiento” que late en lo popular (Kusch, 2007c: 246). Bajo esta luz, la referencia de Deleuze al pueblo que falta no remitiría a una ausencia sin más, sino a la presencia (real aunque inactual) de un pueblo que insiste, como una potencia indeterminada en busca de su consistencia (quizá el argentino diría “totalización”). El presentimiento de un advenimiento múltiple en la *vegetalidad* kuscheana resuena, de este modo, con la realidad de lo *virtual* deleuziano, que también “encierra en su seno los vectores de infinitas posibilidades de existencia” (Kusch, 2007a: 26).¹⁰ No habría contradicción, entonces, entre el pueblo faltante de Deleuze, si lo interpretamos como lo real de un virtual popular, y la presencia silenciosa del pueblo americano en Kusch, ya que ambos remitirían a un

¹⁰ El concepto de lo virtual es central en la ontología deleuziana y recibe, a lo largo de su obra, distintos usos y exposiciones. Su despliegue fundamental se encuentra, sin embargo, en el concepto de *Idea* que ocupa el capítulo cuarto de *Diferencia y repetición*, donde se lo describe como estructura problemática de puras variabilidades en un proceso de determinación trascendental progresiva. Esta estructura es al mismo tiempo serial, diferencial y acontecimental. Para una exposición de sus aspectos centrales, que no podemos desplegar aquí, cfr. Santaya, 2020.



otros logos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
 Universidad Nacional del Comahue
 ISSN 1853-4457
 Nro. 11, Año 10, 2020

modo de ser colectivo que está ahí, en un estado de permanente y paradójica *indeterminación determinada*, o más exactamente, en un *proceso inacabado de autodeterminación*. De ahí que Kusch presente su propuesta como un *esbozo*.

El gran rechazo de Bartleby tiene su eco en la hostilidad de la india que niega nuestra existencia. Ambos se sustraen a la racionalidad dialógica y operan como potente *negación* de la maquinaria social occidental. Los dos se expresan en el *silencio lleno* de una pura presencia y producen un espaciamento cargado de potenciales. Allí pueden crecer vegetalmente otros mundos posibles, otras camaraderías misteriosas, como la relatada por Foucault en el nacimiento de su amistad con el cineasta o como la comprensión sorpresiva entre el indio y el filósofo sugerida por Kusch en el epígrafe de este artículo. Se trata de pensar, en última instancia, el pasaje de la negación a la afirmación: “Entonces cabe pensar que la negación no niega realmente sino que afirma, ya que moviliza la instalación de la última afirmación que es la nuestra, hasta el punto que trasciende el nivel del simple yo (...). En el fondo de todo no estoy yo, sino que estamos nosotros” (Kusch, 2007b: 667). El camino formado por las intersecciones entre los diversos silencios recorridos en este trabajo forma parte, según creemos, de un espacio filosófico en el que ese pasaje se torna pensable.

Referencias bibliográficas

Agamben, Giorgio (1996), *La comunidad que viene*, trad. J. L. Villacañas y C. La Rocca, Valencia, Pre-textos.

Astrada, Carlos (2007), *Metafísica de la pampa*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional.

Cepeda, Juan (2017), *La ontología de Rodolfo Kusch. Mandala ontológico de la filosofía latinoamericana*, Bogotá, Universidad de Santo Tomás, Doctorado en Filosofía.

Deleuze, Gilles (2002), *Diferencia y repetición*, trad. M. S. Delpy y H. Beccacece, Buenos Aires, Amorrortu.

_____ (1994), *Lógica del sentido*, trad. M. Morey, Planeta de Agostini, Buenos Aires.

_____ (2006), *Conversaciones*, trad. J. L. Pardo, Valencia, Pre-textos.

_____ (1996), *Crítica y clínica*, trad. T. Kauf, Barcelona, Anagrama.



otros logos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
 Universidad Nacional del Comahue
 ISSN 1853-4457
 Nro. 11, Año 10, 2020

_____ (2007), *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*, trad. J. L. Pardo, Valencia, Pre-textos.

Derrida, Jacques (1998), *De la gramatología*, trad. O. Del Barco y C. Ceretti, México D. F., Siglo XXI.

Ferreira, Julián (2016), "La voluptuosidad de ser otro en el joven Deleuze", en *Revista El Banquete de los Dioses*, Vol. 4, N° 6, Buenos Aires, Instituto de Investigaciones Gino Germani, FSOC-UBA, Mayo 2016 – Noviembre 2016, pp.52-70.

Foucault, Michel (2003a), *El yo minimalista y otras conversaciones*, trad. Graciela Staps, Buenos Aires, La marca.

_____ (2003b), *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber*, trad. Ulises Guiñazú, Buenos Aires, Siglo XXI.

Heffesse, Solange (2020), "Autrui", en Soich, Matías y Ferreira, Julián (eds.), *Introducción en Diferencia y repetición. Deleuze: ontología práctica 2*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2020, pp. 195-213.

Kusch, Rodolfo (2007a), *Obras completas. Tomo I*, Rosario, Fundación Ross.

_____ (2007b), *Obras completas. Tomo II*, Rosario, Fundación Ross.

_____ (2007c), *Obras completas. Tomo III*, Rosario, Fundación Ross.

_____ (2007d), *Obras completas. Tomo IV*, Rosario, Fundación Ross.

Lacan, Jacques (2006), *El seminario de Jacques Lacan. Libro 2: El Yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*, trad. Irene Agoff, Buenos Aires, Paidós.

Lértora Mendoza, Celina (2010), "La propuesta metodológica de Rodolfo Kusch para la antropología filosófica", en *Análisis*, nro. 77, pp. 61-87.

Martínez Estrada, Ezequiel (2017), *Radiografía de la pampa*, Buenos Aires, Interzona.

Melville, Herman (1976), *Bartleby, el escribiente*, trad. Jorge Luis Borges, Buenos Aires, Marymar.

Mc Namara, Rafael (2020), "Intensidad", en Soich, Matías y Ferreira, Julián (eds.), *Introducción en Diferencia y repetición. Deleuze: ontología práctica 2*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2020, pp. 49-61.

Mc Namara, Rafael (2017), "Diferencia y repetición en el materialismo deleuziano", en *Cuadernos Materialistas*, nro. 2, Buenos Aires, pp. 7-14. Disponible en: <http://colectivamateria.wixsite.com/cuadmaterlistas/2-mcnamara>



otros logos
REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
Universidad Nacional del Comahue
ISSN 1853-4457
Nro. 11, Año 10, 2020

Murena, Héctor (2006), *El pecado original de América*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Poratti, Armando (1993), *Diálogo, comunidad y fundamento. Política y metafísica en el Platón inicial*, Buenos Aires, Biblos.

Quijano Valencia, Olver (2017), "Caminar y conversar. Acerca de la activación política, epistémica y pedagógica de la conversación", en *Otros logos. Revista de estudios críticos*, Neuquén, nro. 8, diciembre, pp. 51-78.

Santaya, Gonzalo (2020), "Idea", en Soich, Matías y Ferreyra, Julián (eds.), *Introducción en Diferencia y repetición. Deleuze: ontología práctica 2*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, pp. 33-47.

Sarmiento, Domingo Faustino (1971), *Facundo*, Buenos Aires, Kapelusz.

Tatián, Diego (2012), *Lo impropio*, Buenos Aires, Excursiones.

Vernant, Jean-Pierre (2008), *Los orígenes del pensamiento griego*, trad. Marino Ayerra, Buenos Aires, Paidós.