

CENTRO DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

KUSCH Y EL PENSAR DESDE AMERICA



Compilación y prólogo: Eduardo A. Azcuy

G. GONZALEZ GAZQUES - A HABER
E. MAREQUE - J. C. SCANNONE
G. MATURO - M. J. GARRETA
N. BORDAS de ROJAS PAZ - G. STEFFEN
Dos textos de Rodolfo Kusch

Fernando García Cambeiro

**G. González Gazqués - A. Haber
E. Mareque - J. C. Scannone - G. Maturo
M. J. Garreta - N. Bordas de Rojas Paz - G. Steffen
Dos textos de Rodolfo Kusch**

KUSCH Y EL PENSAR DESDE AMERICA

**Compilación y prólogo de
*Eduardo A. Azcuy***

Fernando García Cambelro

I.S.B.N.: 950-643-008-X

Ilustración de tapa:

Copia hecha por Rodolfo Kusch de una piedra existente
en el Museo de Tiahuanaco, La Paz, Bolivia.

PRINTED IN ARGENTINA
IMPRESO EN LA ARGENTINA

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723
© 1989, Fernando García Cambeiro
Cochabamba 244 - 1150, Buenos Aires, R. Argentina

PROLOGO

Rodolfo Kusch constituye una figura ineludible en el horizonte latinoamericano actual, donde se perfila una encrucijada decisiva para nuestros países: asumir, preservar y revitalizar la identidad cultural y el destino histórico del subcontinente o exponernos al vaciamiento progresivo, la disgregación y el deterioro.

La lección de Kusch conjuga una incitación filosófica y un gesto vital. Desde sus primeros trabajos se fue centrando en el auto-reconocimiento del ser americano, al que concibió con los rasgos de su particularísimo "estar-en-el-mundo". Su invitación a pensar a América y pensar, asimismo, desde América y en americano, lejos de constituir una presunción localista significa una reivindicación del pensar mismo concebido como acto genuino y universalizante. Por histórica paradoja ese pensar americano se convierte así, en esta hora de crisis para la humanidad, en un pensar para el mundo.

En el itinerario personal y filosófico de Kusch, vida y obra se unen en entrañable coherencia. "Vivir en Maimará", fue su modo de rubricar su defensa de la cultura popular, indígena, mestiza o criolla, que remodela con su capacidad fagocitante las persistentes oleadas modernizadoras. Lejos del reductivismo mecanicista que hace del hombre mero objeto dispuesto al análisis, Kusch impulsó un movimiento de comprensión e internalización dinámica de la cultura en sus estratos más profundos y seminales. Extrajo de ello categorías del pensar, valores éticos, orientaciones estéticas y modos de recobrar el sustrato religante que es inherente a todo hombre. Reconoció la necesidad de integrar al sujeto personal en un nosotros y de concebirlo dentro de un tiempo espacio propio, restaurando una relación de pertenencia cósmica, una geocultura.

No nos extrañe, pues, que en su pensamiento expuesto en un lenguaje singularmente denso, a ratos coloquial o simbólico, se imponga la metáfora vegetal que relaciona al ser con sus raíces. Su vocación de riesgo, la tangencia con lo poético, que lo coloca al borde de lo abismal, debía necesariamente conducirlo al ámbito del arte y la cultura popular. El autor de "América Profunda" se ha manifestado también en el poema, el drama y ocasionalmente en el relato. Su atención filosófica hacia lo específico del arte viene pues asentada en la experiencia interna de la creación, y en una relación fenomenológica con los lenguajes simbólicos. El arte es juego, riesgo y, en el fondo, símbolo; en cuanto tal se abre a lo incondicionado e intenta simultáneamente su aprehensión en formas expresivas. Así lo comprendió Kusch, para quien el arte es "transición desde lo tenebroso hacia la luz". Con insistencia reclamó del filósofo una cuota significativa de libertad poética, y esa misma actitud demiúrgica, generadora, la aplicó a sus propias creaciones, a su actividad esporádica en grupos de teatro y a su concepción de lo que significa actuar, dirigir, montar una obra. El descenso al caos anterior a la forma es uno de los núcleos de su meditación estética, por ello mismo refractaria a la imitación superficial.

Al reconocer plenamente el horizonte simbólico sobre el cual reposa la cultura, Kusch recobra lo popular como zona fundante y reserva de sapiencia en los momentos de crisis. La creación, el pensar genuino, al bucear en el horizonte viviente del símbolo, se encuentra con el pueblo. Como lo hiciera Dostoievski, Kusch revalora esa infinita inocencia que hace de los humildes los depositarios de un nivel intransferible de sabiduría. Sin renunciar a sus instrumentos propios de hermenéutica y análisis, propone al intelectual la realización de una gran tarea: devolver su protagonismo, en América, al sujeto popular. No se trata meramente de incorporar nuevas ideas, sino de *convertir* al intelectual abstracto en sujeto consciente de su cultura, no distanciado de su pueblo sino en grados del pensamiento y en modos de trabajo, nunca en valoraciones y en relación de pertenencia a un suelo común. El trabajo filosófico de Kusch, ejemplar en tal sentido, descubre en forma receptiva y activa las categorías del pensar originario, arcaico, analógico, sin proponer por ello un retroceso ni una negación de la historia. Es, por el contrario, en función de esa historia y de su rumbo hominizante que viene a imponerse una

“vuelta de los tiempos” de sentido fundacional y genesíaco. ¿Cómo podríamos oponer a la sabiduría de los pueblos una subcultura mecánica de hombres dispersos y automatizados, un horizonte desvitalizado y trivial dominado por el sujeto ficticio de las máquinas? ¿No sería ésa, acaso, la más drástica negación de la historia como proceso de sentido?

La atención de Kusch hacia la cultura indígena se halla lejos de constituir un nuevo indigenismo vindicativo. Se trata por el contrario de la universalización del hombre americano a través de una honda incorporación de sus características humanas. Esas características, fecundadas e historicadas por el proceso occidental, pueden generar de hecho una etapa cultural de honda autoconciencia, volcada hacia la realización de la propia identidad. De ahí que Kusch nos convoque, a los latinoamericanos, a la “decisión cultural” de ser nosotros mismos. Es en tal sentido que habla reiteradamente de cultura nacional y continental sin fronteras. “La cultura nacional reside en el gesto y la decisión de manifestarnos.” Es la única posibilidad de ser, de permanecer como pueblos, de hallar sentido a nuestras vidas personales.

Grande es la deuda que todos nosotros, desde diversos ámbitos de las humanidades, las ciencias culturales, la indagación del destino de América, tenemos con el maestro y amigo, hace diez años fallecido. A partir de entonces, el **Centro de Estudios Latinoamericanos de la Argentina**, que lo contó entre sus impulsores y colaboradores, ha seguido —al igual que otros grupos culturales— vivificando su palabra y su ejemplo a partir de homenajes, reuniones de trabajo, simposios y publicaciones. Sin embargo, creemos que el pensamiento americano de Rodolfo Kusch, estudiado hoy en la Argentina y fuera de ella, aún no ocupa el lugar que merece en la cultura académica y las aulas universitarias. Este libro de exégesis, integrado por valiosos estudios, que se suma al esfuerzo que en su oportunidad realizamos al planear y conducir la edición de *Geocultura del hombre americano y Esbozo de una antropología filosófica americana*, habrá de contribuir, en alguna medida, al insoslayable reconocimiento que su obra merece.

“CULTURA” Y “SUJETO CULTURAL” EN EL PENSAMIENTO DE RODOLFO KUSCH¹

Gustavo González Gazqués

El problema de América en materia de filosofía es saber quién es el sujeto del filosofar. Evidentemente, el discurso filosófico tiene un solo sujeto, y éste será un sujeto cultural. Mejor dicho, la filosofía es el discurso de una cultura que encuentra su sujeto.

RODOLFO KUSCH

0. Enfoque

Si tuviéramos que caracterizar genéricamente el esfuerzo filosófico de Rodolfo G. Kusch (1922-1979), no podríamos dejar de aludir a su obsesiva insistencia por pensar “lo propio de América”. Insistencia que dibuja un vasto y recurrente camino que va desde las investigaciones sobre la estética popular, la antropología indígena, el diálogo crítico con los filósofos europeos contemporáneos, hasta la creación literaria.²

Desde lo propio de América exige, para Kusch, no sólo una disciplinada conducta para estudiar lo americano, sino fundamentalmente una opción vital que dé cuenta de un compromiso existencial con la realidad de nuestra América. Para Kusch, pensar lo americano fue, en suma, *decidirse por lo americano*.³

Desde la perspectiva filosófica, nuestro autor afirma que el problema de América “no consiste en que su realidad sea indómita, sino antes bien, el hecho de que *no tenemos formas de pensamiento para comprenderlas*” (GHA-93). Este dramático reconocimiento signó la empresa filosófica de Kusch como un acalorado empeño por elaborar un horizonte de comprensión que permitiera acceder a su “América profunda”. Y en este intento advirtió una primera y decisiva condi-

ción: “Parto de la tesis —expresa Kusch— de que la pregunta por el pensamiento popular encubre la posibilidad de un pensar propio” (GHA-147). De modo tal que la elaboración de una filosofía auténticamente latinoamericana debe reconocer a esa realidad llamada “pueblo” como su irreductible “lugar” filosófico.

En el presente trabajo buscamos reproducir analíticamente el marco conceptual (si cabe la expresión) en el que Kusch aborda la problemática del *sujeto cultural*, y avanzamos la hipótesis de que este tema constituye una de las vías más fecundas para acceder al corpus kuscheano y recorrer su complejidad.⁴ Por otra parte, la problematización de la *subjetividad* desde un pensamiento conflictivamente “situado”, como el de Kusch, introduce un sugerente contraste en el generalizado clima posmoderno de nuestros días.

Es preciso añadir que el tema del *sujeto cultural* encierra dos dificultades metodológicas para su libre tratamiento. La primera se refiere a la duplicidad de enfoques con que Kusch lo emprende, ya que por una parte ensaya un enfoque *antropológico*, fundado en su “trabajo de campo” en el Altiplano y básicamente atendiendo a las culturas indígenas aymará, y por otra, realiza un enfoque estrictamente *filosófico*, madurado en especial en sus últimas obras. Si bien existe una complementariedad en las perspectivas, sin embargo conlleva sus riesgos la elaboración de un estudio unificador y conclusivo.

La segunda dificultad es más obvia y atañe a la evolución del pensamiento de Kusch, donde su enriquecimiento paulatino lo ha llevado a desdecirse y reformular ideas anteriormente aceptadas. Esto provoca el encuentro con virtuales contradicciones, cuya verificación muchas veces escapó a nuestro análisis. En todo caso, el irregular periplo kuscheano es más que la expresión del trabajoso empeño por pensar “desde lo propio”, en un continente donde el “sujeto del filosofar” está todavía al encuentro del “sujeto cultural”.

1. América y su dualidad cultural

“No estamos en el mejor de los mundos posibles, *estamos en América, entre polos opuestos, adentro y afuera de nosotros mismos* (...)” (GHA-52). En este sentido, podríamos decir que la historia de América es, primordialmente, la historia de su dualidad. Una duali-

dad que se inaugura con la espada de la conquista y que se va madurando al calor de las sucesivas colonizaciones. La historia de América se dibuja como el itinerario conflictivo de dos proyectos que en su despliegue van tejiendo la gruesa trama de nuestra cultura.

La idea de una América dual o bifronte ha alimentado, de hecho innumerables modelos interpretativos del pasado americano. Desde la dualidad *fides-infides* que introduce el discurso teológico de la Conquista, hasta la consagrada fórmula sarmientina "civilización-barbarie", la historia política de América se puede recorrer bajo la forma de un antagonismo acalorado —cuando no dramático— entre dos modos de situarse en América.

De esta manera vemos que la dualidad y su tensión son una metáfora histórica que abrevia apretadamente los sentidos en juego de la cultura americana. "América —expresa Kusch— no sólo es el continente de paisajes contradictorios, con montañas y llanuras, cúspides y precipicios, sino también es contradictoria con sus razas. Por un lado una ingente ciudadanía civilizada, y por el otro un campesinado con antiguas herencias" (GHA-49). Incluso la historia de esta dualidad ha tenido —como señala nuestro autor— una topografía propia; la América indígena se ha asentado preponderantemente sobre las serranías del continente, vertebrando su desarrollo en torno del eje cordillerano, mientras que la otra América, la de las sucesivas colonizaciones, ha situado su eje de expansión en las ciudades de los llanos y de las costas (GHA-35 y AP-165).

En último término, la dualidad, representa "modos de situarse" en el continente. Al respecto, Kusch observa que en América existe en un extremo una cultura que ha logrado habitar el mundo y domiciliar-se en él, recortando un centro desde el cual se expande naturalmente, mientras que en el otro extremo hay un mundo que carece de centro, por ser ajeno a estas tierras, "y que ante el fracaso de su arraigo ha preferido la violencia para imponer sus criterios" (GHA-64, 65). El primero se comprende como un modo "centrífugo" de instalarse culturalmente —es el de la América precolombina que se expande también en algunas formas del mestizaje—. El segundo evoca ese incesante movimiento "centrípeto" en busca de un centro estable que, como dice Kusch, termina imponiéndolo —éste es el de la América de la Conquista y de las sucesivas colonizaciones— (ib. 65).

Ahora bien, es preciso destacar que la historia de esta dualidad, de

su prefiguración y desenlace, ha sido esgrimida por uno de los polos que escenifican el “contraste” de nuestra cultura.

Desde la historia intelectual —historia “cultura”— la dualidad fue vista como la oposición “civilización-barbarie” y retraducida como oposición entre “lo racional y lo irracional”, “lo moderno y lo primitivo”, hasta como disyunción entre “la libertad y la naturaleza”. Este hecho señaló, por su parte, el *deber ser* de un proyecto cuya afirmación implicó siempre la negación simultánea de su polo antagónico. En este sentido, la metáfora de la dualidad tuvo una interpretación unívoca desde la “civilización” y operó ideológicamente al señalar dos modos posibles de transitar América: uno por “arriba” —lo superior—, y otro por “abajo” —lo inferior—. Como observa Kusch, “América toda está estructurada sobre este criterio de lo superior y útil, por una parte, y lo inferior e inútil por la otra” (GHA-26).

Esto significa que por detrás de ambos vectores culturales se ha alentado una diferencia “cualitativa” entre lo que se juzga “deseable” para América —su “progresismo civilizatorio”— y lo “indeseable” —su “primitivismo bárbaro”—. La diferencia sobrelleva un mensaje axiológico que predetermina categorialmente “lo americano”: existe por una parte una “racionalidad conquistadora y fundante”, mientras que por otra, una “irracionalidad demoníaca y arcaizante” que es preciso contener.⁵

Pero si esta bipolaridad es un *factum* histórico de nuestra cultura, entonces es también un conflicto que determina existencialmente al hombre americano, fijándole sus valores y antivalores.

Como apunta Kusch con insistencia, la dualidad histórica se escenifica en la cotidianidad del latinoamericano, quien vive tanto la seducción de un mundo urbano poblado de “objetos” y sutilmente ordenado por el rigor del “consumo”, como también la “presión” de un mundo periférico sembrado de indigencia, dioses, manosantas y rituales que se confunden con la tierra y la prehistoria de América. La “seducción” invita a recorrer un “itinerario exterior” por el que se trata de *ser alguien* mediante una libertad sin sujeto, aunque rodeada de objetos. Es la tentación de *ser alguien* en el límite que ofrece la “moralidad ciudadana”, donde se es libre sólo para escoger un “producto”, un “objeto”, pero en medio de una indigencia que siempre “presiona” y “amenaza” con la fuerza de lo “bárbaro” (la villamisería, los “cabecitas”, la marginalidad) y la imprevisibilidad de lo

"arcaico" (los manosantas, lo mítico, las ritualidades, lo religioso-popular). Y esta "presión", según Kusch, *está nomás*. Es el reenvío a la cotidianidad ciudadana de todo un trasfondo simbólico que sintetiza lo endógeno de América (GHA 15-20 y Ap-124 ss.)

Kusch observa en el modelo de sociedad de consumo, como último eslabón de la racionalidad contractualista de Occidente, el espacio contemporáneo donde se resuelve el drama entre el *ser alguien* y el *estar siendo*⁶ que motiva un *miedo a ser nosotros mismos y pensar lo propio*.

Ante la dualidad y su tensión, nos es imposible optar por una "tradición" impregnada de mitos, rituales y misterios, justamente en una época donde la ciencia construye un mundo eficiente y lo explica todo. "Vivimos —dice nuestro autor— una rara mezcla de un no saber de la vida íntima o cotidiana y un saber enciclopédico del siglo xx" (GHA-19).

1.0. "Hedor" y "pulcritud"

En las páginas que abren la obra *América Profunda*, bajo el sugestivo encabezamiento de "Introducción a América", Kusch reconstruye la máxima tensión de este contraste como la oposición entre el "hedor" y la "pulcritud", dos formas arquetípicas que evocan el drama existencial de las clases medias urbanas y de sus intelectuales frente a la "presión" de lo popular (AP-9ss.)

En nuestro continente —dice Kusch— "por un lado están los estratos profundos de América, con su raíz mesiánica y su ira divina a flor de piel, y por el otro los progresistas occidentalizados de una antigua experiencia del ser humano. Uno está comprometido con *el hedor* y *lleva encima el miedo al exterminio*, y el otro en cambio es triunfante y *pulcro* y *apunta a un triunfo ilimitado*, aunque imposible" (AP-17, subrayado nuestro).

El "hedor" es "todo lo que está más allá de nuestra cómoda y populosa ciudad natal" (AP-12), que si bien tiene la data de lo *ab origine*, sin embargo se ha sabido mantener a través de las variadas formas del mestizaje americano, constituyendo una tradición que Kusch llama "pensamiento indígena y popular" (Cfr. PIPA-269 ss.).

La "pulcritud" tiene que ver con el "caparazón de progresismo de

nuestro ciudadano americano" que monta su vida sobre la exterioridad de las cosas y persigue un individualismo posesivo y excluyente. La "pulcritud" se corresponde con aquel pensamiento que Kusch abrevia como "occidental" (AP-15).

"Hedor" y "pulcritud" son dos modos de encontrarse en América. El primero representa la manera mítica y religiosa de instalarse en la tierra, donde el hombre habita su paisaje y comparte con la naturaleza y sus dioses un espacio comunitario estructurado simbólicamente. Esta es la América "profunda". El segundo expresa la manera excluyentemente racional como se sitúa la "civilización" donde, por el contrario, el hombre construye y recorta su paisaje con centro en la urbe y estructura conceptualmente la contractualidad de su espacio social. Esta es, por oposición, la América de "superficie".

Así como el pensar "culto" históricamente exigió la exclusión, en nombre de su "racionalidad", de todo pensar "bárbaro", la "pulcritud" exige también, por definición, "remediar" todo "hedor" posible (AP-13). Aun así, como señala Kusch, la "pulcritud" de América no ha podido despegarse de su antagonista, ya que ha encontrado en el conflicto mismo la única posibilidad de su afirmación como proyecto. "El hedor entra como categoría en todos nuestros juicios sobre América, de tal modo que siempre vemos a América con un rostro sucio que debe ser lavado para afirmar nuestra convicción y nuestra seguridad" (AP-12).

La fecundidad simbólica de las categorías de "hedor" y "pulcritud" tiene un valor heurístico que permite desenmascarar, según vemos, la manera como el "pensamiento occidental"⁷ ha fraguado la dualidad de América. El "hedor" es una suerte de mácula originaria de lo americano que, como tal, debe ser redimida en nombre de una "pulcritud" salvadora que restituya el *ser* a aquello que *está nomás*. Asimismo, el símbolo del "hedor" evoca la adherencia ctónica de todo lo natural salvaje, impregnado del lastre informe de la tierra. Si el "hedor" representa el sesgo ctónico del "buen salvaje", la "pulcritud" representa, por el contrario, el carácter uránico de la "Razón abstracta" europea.

1.1. "Totalidad" y "unidad"

Como vemos, la historia de la dualidad ha sido concebida desde una lógica excluyente que impide "pensarnos a nosotros mismos"

(GHA-17), ya que nos agotamos en una suerte de "esquizofrenia de la cultura" (Cfr. IPD). Desde siempre, la búsqueda de la unidad subyacente de la cultura —esto es, de aquello que resignifica y fundamenta la forma enunciativa "lo americano"—, tuvo por obstáculo insalvable la dualidad excluyente del "pensamiento occidental".

De manera que una pregunta por lo propio debe transgredir, entonces, la bipolaridad de la lógica del pensamiento occidental. Debe anticiparse a toda forma de fragmentación que el espíritu analítico promueve. Y esto, según Kusch, sólo se logra *totalizando*, "incluyendo quizá el tercero que Aristóteles había excluido, aceptando las contradicciones, pero tomando a éstas como simple episodio lógico, y no existencial" (GHA-99). Se trata, por otra parte, de una disponibilidad reflexiva más cercana a la *comprensión* de la totalidad de lo americano, que a su mero *entendimiento*.⁸

Ahora bien, la *totalidad* de una cultura difícilmente se obtenga por la sumatoria de sus "partes", sino en todo caso por el hallazgo de aquello que le imprime un sentido específico a cada una de ellas y las integra como totalidad. En consecuencia, la cultura no consiste en una mera totalidad de "cosas", sino de "sentidos".

Al mismo tiempo, también advertimos que la pregunta por la totalidad cultural de lo americano se vuelve pregunta por la *unidad* de sentidos de lo americano. Y según afirma Kusch, esto sólo es posible formular si abandonamos la "superficie" de América, donde se posan las "cosas", y viajamos a la América "profunda", donde se generan sus "sentidos", tal vez desde allí sí se puede conjugar la singularidad y la pluralidad ínsitas a lo americano. Pero para esto, insiste Kusch, es preciso abandonar el plano óptico de la cultura, terreno donde la lógica excluyente resuelve sus oposiciones. De ahí aquello de que "si queremos tomar un punto de inserción en la filosofía y no andar demasiado desamparados con nuestro pensar, cabe decir que *lo que en América debemos realizar es una hermenéutica de lo preóptico*" (GHA-148; subrayado nuestro).⁹

Esta "hermenéutica de lo americano" tiene su *methodós*, que va "de abajo" "hacia arriba", de lo "profundo" hasta su "superficie" (GHA-119), reconstruyendo "genéticamente" (GHA-138ss.) la unidad de sentidos de nuestra cultura.

En otras palabras, una "hermenéutica de lo preóptico" debe situarse, metodológicamente, por debajo del "patio de los objetos"¹⁰ que el

pensamiento occidental ha dispuesto y ordenado. Sólo desde esa zona “previa” a toda conceptualización y objetivación se puede advertir el libre juego de sentidos que conforman lo americano como totalidad cultural.

Las observaciones hasta aquí apuntadas nos introducen de lleno en uno de los problemas centrales de la reflexión de Kusch en torno del hecho cultural.

En principio, hablar de lo americano implica poner en relación dos ideas complementarias cuya articulación describe un recorrido metodológico. Una, es la idea de *totalidad*, que le permite a nuestro autor sostener que América en “su profundidad” supera toda contradicción, conservándola como meros episodios de su “superficie”.

La otra, es la de idea de *unidad*, que no sólo está presente en la forma sustantiva que emplea Kusch al hablar de “lo americano”, sino muy en especial en su reconocimiento de que la pluralidad de sentidos de una cultura no se alumbraba en el vacío, sino desde una unidad que los conjuga y alterna.

Para Kusch, estas ideas pierden su carácter abstracto y se manifiestan en su absoluta problematicidad justamente cuando nos preguntamos por el *sujeto cultural* de América. Es ahí donde aquéllas se ponen en juego y despejan el real enigma de la cultura.

Preguntar por el sujeto cultural de América es abordar la cultura desde su fondo mismo.

A nuestro criterio, el problema del *sujeto cultural* constituye una de las vías de acceso más fecundas al pensamiento de Rodolfo Kusch, ya que desde allí se despliegan los dos tipos de reflexión que nuestro autor desarrolló complementariamente: una antropología filosófica, empeñada en la indagación del sujeto desde la pluralidad simbólica de lo humano —es decir como “pueblo” (Cfr. EAFA-Prólogo), y una metafísica de lo americano preocupada por descifrar el espacio preóntico donde el sujeto se realiza —es decir el *estar siendo*— (Cfr. GHA-123 y 153ss., entre otros).

Para abordar la cuestión del *sujeto cultural* creemos necesario primeramente repasar la concepción de cultura implícita en Kusch, para lo cual recrearemos textos dispersos, ya que no hay una única y definitiva idea de “cultura” en el autor, y posteriormente determinaremos cómo se inserta la idea de sujeto en dicha concepción.

2. La cultura y su sujeto

2.0. La idea de "cultura"

Los últimos avances de la antropología cultural, muy especialmente a partir de las improntas de las escuelas estructuralistas y sistémicas, han llevado a cabo una reformulación de la idea de cultura como "totalidad".¹¹ El replanteamiento epistemológico de que han sido objeto las diferentes ciencias humanas han contribuido al desarrollo de una interpretación comprehensiva del fenómeno cultural, reconociendo en éste el entrecruce de innumerables factores. O bien la cultura se codifica en el encuentro de "estructura y acontecimiento" (Lévi-Strauss, Barthes) o bien en la formación arqueológica de su discurso (Foucault) o bien en la funcionalidad de sus subsistemas (Dumezil).

Sin embargo, a pesar de esta reconstrucción de la idea de cultura como virtual totalidad (la "estructura", el "sistema") o como instancia previa a toda positividad (el "a priori de la episteme"), persiste una tendencia analítica —según observa Kusch— que en sus esfuerzos por determinar la funcionalidad estructural de una cultura termina no sólo imponiendo categorías y conceptos muchas veces impropios, sino una idea "mecánica" y "vacía" del "todo" cultural, cuya "unidad" es meramente la sumatoria de sus "partes" (los "acontecimientos", los "subsistemas" o los "fragmentos" del discurso) (GHA-84).

La sola postulación de un modelo omnicompreensivo de la cultura, como precepto hermenéutico, no es suficiente para auscultar los latidos de una América profunda, deliberadamente esquiva a una "totalización" fundada desde la razón objetiva.¹² En todo caso, será preciso establecer primero *desde dónde* se comprende esta totalidad y, obviamente, *qué* tipo de totalidad comporta.¹³ Veamos.

2.1. La cultura y su dimensión cuantitativa

Comúnmente se reconocen dos "ejes" o "vectores" desde los que se puede comprender y reconstruir la totalidad cultural de una comunidad. Metodológicamente, se supone que estos ejes son una suerte

de “catalizadores” de la experiencia cultural de un grupo y que por lo tanto también cumplen la función de articular internamente esa cultura. Dicho de otra manera más técnica —y más cercana a la semiótica de la cultura— estos ejes sobrellevan un *plus* significativo desde el cual se puede recorrer y explorar la totalidad de una cultura referida. Esto es, una totalidad se genera y comprende desde el eje mismo.¹⁴

El primero de los modos de comprender esta totalidad sitúa su eje en la serie de “objetos” o “productos” culturales. En este sentido, la cultura de un pueblo es comprendida a partir de sus variadas realizaciones “objetivas”, conformando un espectro que va desde las más elementales artesanías, manufacturas y construcciones arquitectónicas, hasta los más complejos productos intelectuales, cognitivos y tecnológicos.

Desde este enfoque, la totalidad de una cultura es concebida a partir de un amplio conjunto de “objetos” o “productos”, cuya implícita heterogeneidad permite juzgarlos como “culturales”. Se podría sostener —siguiendo esta postura— que los “objetos” reunidos son la faz tangible de la experiencia cultural de un pueblo. Cada uno de ellos es portador *per se* de una significación objetivada, y el conjunto de ellos, expresión de una experiencia.

Para Kusch, esta concepción opera reductivamente sobre la complejidad de la cultura, ya que la agota en el plano de su mera objetualidad. De este modo, la totalidad de una cultura se reconstruye desde una *sumatoria* de los diferentes “productos”. Y en consecuencia, el “objeto” es una “cantidad”, que se incluye en otra “cantidad” mayor, la que a su vez es postulada como “totalidad cultural”.

Lejos de restituir el carácter “orgánico” que de hecho posee una cultura como totalidad expresiva, esta concepción la subsume como una “totalidad de partes”, cuyo criterio de “adición” variaría, según parece, según las diferentes escuelas antropológicas.

Un segundo modo de entender la totalidad sitúa su eje, en contraposición con el anterior, en el “sujeto”. En este sentido, el “productor” o “constructor” cultural constituye la dimensión básica desde la cual se lee la complejidad de la cultura.

Esta segunda perspectiva metodológica tiende a asociar el curso de una cultura —su historicidad y su experiencia— con el periplo biográfico que trazan los “sujetos” de una comunidad. Así, al situarse el eje en el “productor”, adquiere relevancia, entre otros aspectos, su

datación cronológica, donde se resuelven los "hitos" temporales de una comunidad de "productores".

Como es sabido, aquí la experiencia cultural de un pueblo queda cristalizada en los vértices históricos que dibujan los "héroes", los "próceres", "sujetos" cuyas empresas y acciones componen el horizonte de referencia de la comunidad.

Sin embargo, este "sujeto" termina convirtiéndose en un "objeto" más de una totalidad que se reconstruye igualmente por sumatorias, en este caso, de los datos fijados por la biografía del "productor" cultural.

El "sujeto" se subsume a su datación, y la totalidad cultural es sólo la cuantificación de esas dataciones.

Según vemos, ambas concepciones no logran despegarse de una reconstrucción cuantitativa de la totalidad cultural. Como apunta Kusch, pareciera que las dos parten de un supuesto metodológico común: tomar el fenómeno de la cultura desde su lado "tangible", en un velado empeño por "visualizar" su clave (AP-5). En otras palabras, en ambas subyace un intento "ontologizante" que inevitablemente hipostasia los "objetos" que les recorta su eje metodológico.

El pensamiento occidental, como discurso de la conciencia, ha abordado el problema de la cultura, dice nuestro autor, operando fragmentariamente y desplazando toda pregunta por aquello "no objetivable" del fenómeno. Es así cómo una analítica de la cultura elabora una totalidad a partir de un "inventario" que sólo logra abreviar reductivamente los posibles sentidos que gufan las realizaciones de una comunidad.

Pero si la cultura excede al mero individuo como unidad biológica, como también a la mera materialidad de sus obras, y constituye una totalidad donde se integra lo consciente y lo inconsciente, lo determinable y lo indeterminable, lo sagrado y lo profano, las instituciones, pero también los ritos, entonces semeja más bien una totalidad orgánica que como tal no se reduce a la simple cuantificación de sus partes. "La cultura —apunta Kusch— *se desplaza en un ámbito de cualidades*, y no de cantidades. Además, no se detiene en "cosas", *sino en ritos*. Es sobre todo *funcional*, recién después institucional" (GHA-68, sub. nuestro).

La pregunta que cabe a esta altura de nuestro desarrollo es, entonces, *dónde* situar el eje que descubre una totalidad en su faz cualitativa.

La primera pista que ofrece Kusch es que la actividad cultural “*es la única que no deriva en cosas, sino en creaciones*” (GHA-73, sub. nuestro).

Ahora bien ¿qué es la “creación” cultural?

2.2. La cultura y su dimensión cualitativa

2.2.0. La creación

Entre el alfarero que modela la arcilla y su obra, es decir, entre el “productor” y su “producto” se dibuja una extensa y densa trama contextual donde se escenifica la *creación* misma.

La *creación* reúne al individuo y su obra en una totalidad donde no están en juego como “cosas”, sino como “sentidos” de una experiencia enteramente vital. De modo que al situar el eje entre el “sujeto” y el “objeto” (distinciones éstas que se diluyen al ponerse en juego la circulación de los sentidos en juego) se regenera una totalidad que va más allá del protagonista y de su obra.

Cuando Kusch revaloriza la idea de cultura como totalidad “supraindividual” (GHA-84), no está simplemente reconociendo que la cultura comporta una experiencia colectiva, lo que sería obvio afirmar, sino denunciando que más allá de la individualidad del productor o la individualidad del producto hay una contextualidad que se plasma en la *creación* cultural.¹⁵

Decir entonces que la cultura se desplaza en un ámbito cualitativo —de sentidos— es también afirmar que su valor no se da en el inventario —ya que los sentidos no son cuantificables—, sino en la *función* (GHA-69).

Cuando el alfarero amasa su vasija y le imprime su sello propio, no sólo se confunden, como diría Aristóteles, la causa formal y la causa final, sino también aquello que está más allá del autor y de la obra pero que sin embargo “opera” (GHA-134), sosteniéndolos. En este caso sería, por una parte, la tradición estilística artesanal plasmada en obra y, por otra parte, la inserción de esa obra en aquella tradición, pero bajo el carácter de su irreductible “novedad”.

Tanto el sentido subjetivo del autor que crea su obra, así como el sentido objetivo de ésta, pero muy especialmente los sentidos contex-

tuales que "operan", *son los que hacen que ese autor y esa obra pertenezcan a una totalidad orgánica, es decir, pertenezcan definitivamente a una cultura.*

Lo expresado hasta ahora sirve al menos para destacar tres aspectos que creemos importantes en esta reformulación kuscheana de la idea de cultura. Primero, la posibilidad de desplazar el eje de comprensión a una zona "cualitativa" donde la "onticidad" del autor y su obra son sólo "episodios" de la productividad cultural. Segundo, el fenómeno cultural es definido desde un ámbito de "relación" entre sujeto y objeto. Ambito que naturalmente los "desustancializa" ya que sujeto y objeto "operan" en el comercio de "sentidos". Tercero, este eje tiene un llamativo valor heurístico porque permite descubrir una totalidad dinámica y en expansión, ya que incluye los "sentidos" (autor y obra) y sus "referencias" (contexto cultural).

Sin embargo, estas apreciaciones aún tienen un margen de indeterminación que es preciso reparar.

2.2.1. Creación y comunidad

Rodolfo Kusch añade una clave más a estas ideas. Nos referimos al rol que le asigna a la comunidad, como "pueblo", en ese encuentro del autor y su obra.

Anteriormente habíamos aludido a esto —aunque de un modo implícito— al destacar que entre el creador y su obra existía una trama "contextual" de "sentidos" que le servía a ambos de sostén. Para nuestro autor, la dimensión del "pueblo" interviene *doblemente* sobre el eje de la creatividad. Primero bajo la forma de una "presión" (para emplear una idea típicamente kuscheana) sobre el autor a través de los "símbolos" (sean "valores" éticos, políticos, religiosos, estéticos, etc.), que en su conjunto recortan un punto de apoyo fundamental para el creador, quien a partir de allí se siente "instalado" y "dispuesto".

La creación no acontece en el vacío, ni se reduce al plano motivacional del sujeto. Cada creación cultural es un síntoma de una "presión" simbólica que contextualiza al autor y su obra.

De este modo interviene la comunidad con su complejo de símbolos, cuando singulariza una obra, haciéndola propia e insuflándole una diferenciación frente a otras (GHA-114ss.)

Pero habría una segunda intervención del pueblo en la creación cultural. Según Kusch, la comunidad no sólo “presiona”, sino que también “se deja presionar” por la novedad de la obra. La obra en su plasmación reenvía los sentidos que la comunidad, a través del autor, había referido. Es así que toda obra constituye una *mediación simbólica* a través de la cual un pueblo “se reconoce”. La creación, entonces, es una triple relación entre un sujeto, un objeto y una comunidad que contextualiza y autorrefiere sus símbolos. Cada obra expresa una circularidad simbólica en la que la comunidad actualiza sus sentidos (presiona) y los reconoce como propios (im-presiona).

De esta manera comprendemos que el carácter “popular” de una obra, un acontecimiento o un hecho cultural se da cuando a través de ellos el “pueblo” se redescubre, reconociéndose como tal. En este sentido, la deliberada generalización de una obra (su masificación) no es garantía de su “popularidad”. Esta depende más bien de su capacidad de “reenvío”, esto es, de aquel *plus* de significación que la comunidad ve como propio.

Lo dicho tiende a reforzar la idea de “totalidad” presente en la creación, a la vez que despeja esta dimensión del “reconocimiento” de una pluralidad humana, como es el pueblo, a partir de una singularidad cualitativa, como es la creación cultural.

Por eso Kusch puede afirmar que *“la cultura no vale porque la crean los individuos o porque haya obras, sino porque la absorbe la comunidad, en tanto ésta ve en aquella una especial significación”* (GHA-116).

Al respecto, Kusch ejemplifica el juego de las tres dimensiones del fenómeno al analizar el carácter “cultural” y “popular” de una obra como el *Martín Fierro* (GHA-116). En este caso, tanto José Hernández (como objeto biográfico) como el libro *Martín Fierro* (como objeto escrito) son vehículos de una totalidad de sentidos que exige su puesta en juego (GHA-119). Y esta totalidad se completa cuando la comunidad absorbe aquello que juzga como “su obra”. Dice Kusch: “(...) el pueblo como tercera dimensión es el que agota el fenómeno cultural. Si en el caso del *Martín Fierro* el gaucho compraba el libro en la pulpería junto con la yerba y el azúcar, es porque el poema tenía una significación especial. Esta, por su parte, ha de ser diferente de la que el autor ha puesto en la obra. El autor quiso hacer una crítica a un ministro, pero al pueblo poco o nada le interesaba

esto. Seguramente vea en la obra otra cosa, de la cual poco se ha hablado" (GHA-116).

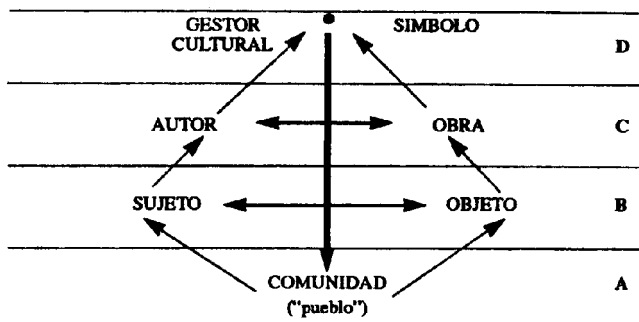
Reforzando esta idea de "absorción", Kusch añade que "los contempladores de la obra reconocían una totalidad que en el fondo habían estado requiriendo" (GHA-116). Y retomando el ejemplo del poema gaucho, nuestro autor apunta que "el gaucho que compraba el *Martín Fierro* en la pulpería estaba en realidad requiriendo la totalidad de sentido de lo gauchesco encerrado en el poema, pero en una dimensión que trascendía lo gauchesco mismo y abarca al hombre en general" (GHA-119).

Finalmente, hay que apuntar que esta concepción de la "creación" tiene sugerentes implicancias para una estética de lo popular, muy en especial por la redefinición dialéctica (si es válida la expresión) del *sujeto* y *objeto* en la instancia de la producción cultural. Ambos están comprendidos en un proceso que va desde su determinación como "entes" (biográfico: "José Hernández", y gráfico: el *Martín Fierro*) hasta su interrelación como "sentidos". El *objeto* pasa a ser *obra*, y la obra *símbolo*. A su vez, el *sujeto* se transforma en *autor*, y éste en *gestor* (GHA-120).

En este contexto se pueden entender las reflexiones de Kusch sobre las creaciones "populares" y sus "gestores": "(...) no son los autores, ni los escritores, ni los artistas los que crean las cosas llamadas obras, como individuos, sino que las crean en tanto pierden su individualidad biográfica, y asumen el papel de una simple *gestación cultural*. Se es escritor o artista sólo porque primordialmente se es un gestor cultural, sin biografía, como simple elemento catalizador de lo que los contempladores requieren. En tanto se es *catalizador* —prosigue Kusch— se lo es en el sentido que todos lo requieren, o sea que como gestor se es siempre popular, pero este término tomado en su acepción latina, como dice el diccionario, "*populus*": "todos los habitantes del estado o la ciudad" (...) Un *creador* no es más que un gestor del *sentido* dentro de un *horizonte simbólico local*, en una dimensión que afecta a todos, o sea que es popular en tanto corresponde al requerimiento implícito de "todos los habitantes" (GHA-120).

Así, podemos ensayar el siguiente gráfico donde se representa el movimiento circular de la creación cultural, las mutuas implicancias de los vectores y los niveles de resolución, que según lo dicho pode-

mos caracterizar como nivel "simbólico", "fáctico", "histórico" y de "gestación simbólica":



Gráf. 1: Representación del movimiento de la creación, a partir de la "presión" e "impresión" de lo simbólico. Se distinguen los planos: A y D: niveles simbólicos; B: nivel fáctico y C: nivel histórico.

2.2.2. Creación y símbolo

Las reflexiones anteriores sirvieron para fijar analíticamente los componentes del fenómeno cultural, sus vectores, sus articulaciones y su área de gravitación.

Desde este enfoque, la "dinámica" de una cultura se explica por la interrelación de sus vectores, por la capacidad de envío y reenvío de los sentidos "puestos en juego" en cada creación, así como por la intensidad de apropiación que la comunidad libera ante un "producto cultural".

Para Kusch, quede claro, la cultura popular en América no realiza su "experiencia" cristalizando sus objetos, sus instituciones y organizaciones, en un empeño por sustancializar su "práctica" y así modelar "su ser", sino más bien *ritualizando* sus aspiraciones. El *rito*, precisamente, es esa "puesta en juego" de un gesto, una costumbre o un discurso, que se ensaya desde la tangibilidad del presente, y que por lo tanto lo resignifica, según las circunstancias y los sujetos implicados en cada momento.

El *rito* conjuga los tres vectores de la cultura. Es un acontecimien-

to en el que "opera" la creatividad, con sujetos y objetos concretos, pero cuya "funcionalidad" tiene el cometido de vehicular "sentidos", no "cosas".¹⁶

Y aquí llegamos a un punto complejo de la reflexión kuscheana, intensamente abordado en los recientes trabajos críticos sobre su pensamiento. Nos referimos a su concepción del *símbolo* como el "elemento" de la creación cultural.

Hasta ahora, habíamos simplemente aludido a esa instancia de los "sentidos" como la articulación de los vectores y como finalidad "operativa" de la creación. Queda aún explicar por qué los símbolos son la clave de la cultura, o al menos su principal ámbito.

En principio, debemos mencionar que esta problemática domina buena parte de la producción de Kusch y adquiere a lo largo de ésta diversas resoluciones. Un criterio para distinguirlas son, por una parte los estudios teóricos sobre la antropología contemporánea, en especial el análisis de Kusch sobre la fenomenología y la historia de las religiones, la antropología de cuño estructuralista, hasta la psicología junguiana y la obra temprana de Ricoeur. Por otra parte, tienen una particular gravitación los "trabajos de campo" practicados en diversas culturas del Altiplano, en especial con las comunidades aymarás. Esta segunda perspectiva, inevitablemente simultánea con la primera, es la más sustanciosa desde el punto de vista filosófico, porque es un intento "situado" por replantear los supuestos y modelos de las escuelas europeas. Más allá de las naturales discrepancias que motive su pensamiento, es indiscutible este sincero y "experimental" empeño latinoamericanista de Kusch, en particular frente a otros, tal vez más generalizados, de impulso libresco y vocación academicista.

Un comienzo seguro para nuestra problemática del símbolo sería preguntarnos por alguna definición aproximativa. Si nos valemos de los textos ya mencionados y de sus ejemplificaciones, se puede afirmar que el símbolo se *sitúa* en la zona que *media* entre el "objeto" en su pura individualidad, y aquello que lo provee de su sentido "cultural". Dicho de otro modo, es "la intersección" entre lo "determinable" (p.e. José Hernández —el escritor— y *Martín Fierro* —el texto—) y lo "indeterminable" (el contexto valorativo, histórico, político, etc.). En este sentido, el símbolo cultural "es un complejo en cierto modo cosificado —dice Kusch— que participa de la cosa y de

todo lo que no es cosa, llevando una respuesta profunda [como en el caso del *Martín Fierro*] que hace a la existencia del sujeto" (GHA-112).

Así vemos que el símbolo es zona de encuentro, como lo revela la etimología griega¹⁷ entre un nivel óptico determinable y un nivel pre-óptico indeterminable. El primero sirve accidentalmente de sostén, mientras que el segundo funda los sentidos. Con esta primera acepción concuerda prácticamente la mayoría de los simbolistas de la cultura; así por ejemplo Mircea Eliade, para quien el símbolo "siempre revela, cualquiera que sea su contexto, la unidad fundamental de varias zonas de lo real".¹⁸ O destacando la relación "ausente/presente"— "determinado/indeterminado", Lalande, para quien el símbolo constituye un "signo concreto que evoca, por medio de una relación natural, algo ausente o imposible de percibir".¹⁹ En la misma línea, Jung sostiene que es "la mejor representación posible de una cosa relativamente desconocida, que por consiguiente no sería posible designar en primera instancia de manera más clara o más característica".²⁰

Desde un punto de vista más analítico, se puede destacar que el *término signifiante*, el único pensable, remite por extensión a todo tipo de "cualidades" no representables, hasta llegar a la antinomia. Es así como el signo simbólico "fuego", por ejemplo, aglutina los sentidos divergentes y antinómicos de "fuego purificador" y "fuego infernal y demoníaco". De modo paralelo, el *término significado*, "impensable", "irrepresentable", se difunde por todo el universo concreto: mineral, vegetal, astral, humano, "cósmico", "onírico", "poético". De esta manera, lo "sagrado" o la "divinidad" puede ser significado por cualquier cosa: un árbol enorme, un águila, una serpiente, un planeta o una encarnación humana.

Como destaca el filósofo Gilbert Durand: "El imperialismo del signifiante, que al repetirse llega a integrar en una sola figura las cualidades más contradictorias, así como el imperialismo del significado, que llega a inundar todo el universo sensible para manifestarse sin dejar de repetir el acto "epifánico", posee el carácter común de la *redundancia*. Mediante este poder de repetir, el símbolo satisface de manera indefinida su inadecuación fundamental. Pero esta repetición no es tautológica, sino perfeccionante, merced a aproximaciones acumuladas".²¹ Siguiendo esta idea se puede concluir que a partir de esta propiedad específica de "redundancia perfeccionante", se esboza una

clasificación básica del "universo simbólico de una cultura", según los símbolos apunten a una redundancia de "gestos" (símbolos rituales), de "relaciones lingüísticas" (los mitos) o "imágenes materializadas por medio de un arte" (símbolos iconográficos).

De esta manera vemos reforzada la idea de cultura como dimensión "cualitativa" de un hacer, ya que ésta acontece como una dinámica de circulación simbólica, bajo la forma de rituales, mitos o expresiones *poiéticas*, que en su conjunto describen un particular "modo de habitar el mundo". "El sentido profundo de una cultura —apunta Kusch— está en que ésta puebla de signos y símbolos el mundo. Y que este poblamiento es para lograr un domicilio en el mundo a los efectos de no estar demasiado desnudos y desvalidos en él" (GHA-117).

Por otra parte, el carácter de "totalidad" de la cultura no alude a una esfera idéntica a sí misma y excluyente de todo lo "impensable", al modo del ser parmenídeo, sino por el contrario, a un espacio en expansión, múltiplemente referido por lo simbólico. "El símbolo —como dice Sebag respecto del mito— no sólo da que pensar, sino también *da que ser*, en cuanto provee la totalidad, si se quiere emocional y también arquetípica, a la conciencia" (GHA-111).²²

2.2.3. Símbolo y "absoluto"

El estudio del "pensamiento popular" en América ha llevado a Kusch a bucear en las formas simbólicas de la religiosidad, fuertemente presentes en otras instancias del movimiento cultural. Esta zona es algo así como un "área de lo arcaico" (Eafa-74) que ascendentemente "presiona" el mundo cotidiano. Para nuestro autor, ésa es una de las claves del pensamiento popular americano: "es arcaico en la medida en que gira en torno a un eje de determinación que no es el de la objetividad exigida por la conciencia crítica. Ese eje es el *símbolo*" (GHA-130).

Serfa equívoco asignar a lo "arcaico" un valor meramente temporal, histórico, como "lo remoto" o "lo pasado"; Kusch se refiere a su acepción etimológica, según la cual "lo arcaico" (arjé: "principio", entre otras) es el continente de los "arque-tipos", esto es, un nivel o *summa* simbólica que "principia" toda "gestión cultural" (Cfr. Eafa-73ss.).

Para Kusch, la arcaicidad de la cultura es presencia de lo “absoluto”, entendido como “el sentido en general” (EAFa-74) que irrumpe a través de un ritual o del discurso mismo, cristalizándose en un gesto o en una palabra. El símbolo conduce siempre lo sensible de lo representado a lo significado, pero además, por la naturaleza propia del significado inaccesible, a la aparición de lo inefable por el significante. En esta acepción, el símbolo es *epifanía*, un modo de “consagración”, de “estar con lo sagrado”, dice Kusch.

“El símbolo es en suma la posibilidad del *encuentro* de lo otro trascendente con esto en que estoy, pero como si esperara que caiga lo otro a los pies, como un rayo. Es el sentido de una inminente y arquetípica necesidad de que en cualquier instante se dé una cratofanía. Y es el sentido también, en un plano más conceptual, del acontecimiento apropiador, el *Ereignis*,²³ donde pudiera apropiarme del sentido. Por eso el símbolo —enfatisa Kusch— hace al sentido de la existencia, y es el asidero al cual el pueblo se aferra pero hace a la constitución de lo humano en general, por cuanto por ese lado logra con-sagrar, como un “estar con lo sagrado”. (...) *El símbolo constituye alguna forma de habitualidad, pero es la trampa por donde se infiltra lo impensable que presiona con el sentido*” (EAFa-95).

Complementando esta relación entre lo humano y lo simbólico, nuestro autor reflexiona que el símbolo se instala dialécticamente entre *lo mismo* que trae consigo el sujeto, y que se refiere a lo profano, y *lo otro*, que trasciende al sujeto, y por donde éste accede a lo trascendente. “De ahí la etimología griega de la palabra símbolo como *encuentro* —dice Kusch— pero de ahí también el requerimiento del sujeto de asir lo simbólico para acceder a lo absoluto” (EAFa-74).

Esta instalación “dialéctica” queda descripta estructuralmente en la distinción kuscheana de los “planos” de un símbolo. Según ésta, hay cuatro planos interrelacionados: el soporte “material”, que es “lo dado” o “visto” y cuya configuración no es necesaria sino contingente; un primer *significado*, aunque referido al contexto de lo dado; un segundo *significado*, de carácter numinoso y que por lo tanto se refiere a un contexto “indeterminado”, y finalmente, un cuarto plano donde están los *sentidos en general* o “el sentido absoluto” e “impensable”. Si lo referimos por ejemplo al valor simbólico de la cratofanía de un rayo, podemos decir que el primer plano es la configuración

"física" del rayo, su luminosidad, el sonido y la fugacidad; un primer significado: la "violencia" de su irrupción natural y su "poder" destructivo; un segundo significado: el rayo como "*expresión* de lo divino y de su ira", y por último, el sentido manifiesto de lo trascendente que funda un *significado* último y absoluto.²⁴

De lo dicho se deduce que para Kusch el símbolo invierte la "objetividad" del mundo, ya que "lo dado" recibe siempre su sentido desde lo otro, "ahí —dice Kusch— lo otro condiciona al mundo, y como además gravita, confiere consistencia al existente" (EFA-76).

Los símbolos, finalmente, permiten organizar el mundo;²⁵ establecer analogías, diferencias e identidades sobre una trama contextual cuya estructura fundamental está articulada —según Kusch— por "lo dado" y "lo otro". Entre ambos se vehiculizan los sentidos que refieren un mundo o un universo, esto es, una *cultura*.

Lejos de una postura "pansimbolista" que diluya "lo humano" en favor de sentidos "últimos" o "primeros", o que escamotee "lo histórico" y su "conflictividad", Kusch encuentra en la experiencia de lo simbólico la constitución de una *subjetividad*.

Esta subjetividad no se construye a partir del "entrecruce de los discursos culturales", al modo foucaultiano,²⁶ ni tampoco en el nivel "enunciativo" de una cultura, como lo vería un enfoque semiótico.²⁷ El símbolo siempre refiere un *mundo*, pero a su vez es referencia a un *intérprete*, a un sujeto que moldea y recrea lo significado en un tiempo y en un espacio determinados. Quien "puebla de signos y símbolos el mundo" —como dice Kusch— es siempre un *sujeto* que tiene por función primaria "testimoniar" los sentidos puestos en juego (Cfr. GHA-109).

Retomando nuestra descripción del movimiento simbólico de la creación (gráfico 1) y valiéndonos de una reflexión ricoeuriana muy cercana a Kusch, se puede decir que la función del símbolo puede entenderse como un "trabajo", esto es, como una "operación" de prefiguración, configuración y refiguración (los niveles "A", "B", "C" y "D") de los sentidos, mediante la cual un "agente" (la comunidad) se *va asignando* una identidad específica (que Ricoeur llama "identidad narrativa").²⁸

Cada instancia de "figuración" señala un periplo histórico (una determinada "historicidad" del símbolo), articulado por un agente que se vuelve *sujeto* en tanto ensaya las interpretaciones posibles

de su *sí mismo* (se *asigna* una identidad, un lugar y un tiempo propios).

Con la ayuda de Ricoeur nos introducimos en una sugerente reflexión kuscheana sobre el sujeto, no exenta naturalmente de complejidades y polémicas.

Para Kusch, esta suerte de “autoasignación” de la identidad en y por el símbolo se pone de manifiesto en el nivel de “lo dado” a partir de una *decisión*. Decisión que es “cultural” en tanto “afirma” lo propio y se formula desde un “nosotros” (Cfr. EAFA-115ss. y GHA-70ss.).

Un texto de Kusch plantea descarnadamente esta observación: “Una cultura americana no ha de consistir en ver alguna vez un cuadro y decir que ese cuadro es americano. Lo americano no es una cosa. Es simplemente la consecuencia de una profunda *decisión* por lo americano, entendido como un despiadado *aquí y ahora*, y por ende, con un enfrentamiento absoluto *consigo mismo*” (GHA-71, subr. nuestro).

Si las anteriores reflexiones nos mantenían en un nivel analítico de la cultura, describiendo sus componentes y desbrozando su ámbito, esta dimensión de la *decisión* nos coloca en otro nivel donde la cultura es comprendida desde su *acontecimiento*, como un “fenómeno” de “afirmación” de una subjetividad. Dicho de un modo más esquemático, si antes aludimos a los aspectos “ónticos” y “pre-ónticos” de la cultura —según Kusch—, ahora nos introducimos en el nivel “ético” de su realización.

2.2.4. La decisión cultural

Refiriéndose a la cultura nacional y a su constitución, Kusch expresa que aquella “(...) nunca podrá ser vista como objeto, ya que difícilmente existe de esta manera. *La cultura nacional está en el gesto y en la decisión de manifestarnos*. Todo gesto es cultural, desde el insulto hasta el saludo. Y en este sentido también escribir un libro entra en lo gestual. *Detrás está la decisión cultural, por la cual la cultura se constituye*” (GHA-124 subr. nuestro).

A nuestro criterio, esta “decisión” que “opera” por detrás de la cultura y la afirma, puede ser entendida también como otro rasgo “cualitativo” que caracteriza a la totalidad cultural. Y decimos “cualitativo”

justamente porque guarda relación con la "intensidad" que sobrelleva la creación cultural.

La "intensidad" de una cultura, no puede medirse simplemente por su magnitud histórica —que muchas veces queda cristalizada en la interioridad de un museo o como residuo documental— ni tampoco por su capacidad de multiplicar objetos —como lo hace la sociedad tecnocrática—, sino por su decisión de afirmarse a cada instante y en todo momento como creación.

La decisión es decisión por actualizar en un gesto, en una obra, en una ceremonia o un discurso, una memoria colectiva que se expresa, como vimos, bajo su forma simbólica. En este sentido, la decisión pone en juego la temporalidad pretérita implícita en el acervo comunitario, pero también sus proyectos, ante la imprevisibilidad de todo futuro, dos formas que tensionan el hecho cultural.

Para evitar confusiones, quede claro que la decisión está comprendida como una *actitud* creadora y productiva, no meramente "restauradora" de lo dado. Lejos de caracterizarla como una "reacción" en nombre de algún "ser" sustantivo o de un "acervo" cristalizado, la decisión es la forma primaria en que un sujeto resuelve su trasfondo ético. Es también una posición frente al futuro, y no solamente frente a la tradición. El siguiente texto de Kusch lo confirma: "*A nuestra cultura no habría que tomarla sólo como acervo, sino también como actitud, de tal modo que pudiera llenarse con elementos no tradicionales, incluso con referencias simbólicas halladas en el momento, que hacen a una diferenciación frente a un interlocutor (...)*" (EFAFA-14, subr. nuestro).

En otra parte y en un contexto referido a las culturas de la América "profunda", Kusch completa la noción de decisión con la de "defensa existencial", destacando que aquella no acontece al margen de los conflictos ni de las acechanzas hegemónicas, como tampoco de la imprevisibilidad de lo absoluto: "Cultura no es sólo el acervo espiritual que el grupo brinda a cada uno y que es aportado por la tradición —dice Kusch—, sino además *es el baluarte simbólico* en el cual uno se refugia para *defender la significación de su existencia*. Cultura implica una defensa existencial frente a lo nuevo, porque si careciera uno de ella *no tendría elementos para hacer frente a una novedad incomprendible*" (EFAFA-14, subr. nuestro).²⁹

Según vemos, la decisión es básicamente un modo participado de

situarse en el tiempo. Tiene por *sujeto* a una *comunidad* que construye una *significación propia* mediante símbolos —el baluarte— y desde allí entrelaza sus memorias y sus aspiraciones.

Como queda señalado en el texto, la *actitud* cultural es esencialmente una *afirmación*, sostenida “por alguien” y referida a “algo”, y que asume en un contexto “histórico” la forma de una “defensa”, condición básica desde la cual se puede juzgar algo como “propio” y también se puede “hacer historia”.³⁰

Ahora bien, para Kusch todo sujeto tiene un universo en el que “opera” su decisión cultural. Este tiene la característica de singularizar al sujeto y moldearle su “experiencia”. Veamos.

2.3. El sujeto cultural y su “universo”

Según Kusch, la decisión tiene sus límites: “(...) uno inferior que sería el *suelo o hábitat*, y el otro superior o sea el *horizonte simbólico*. Entre ambos límites el sujeto cultural logra su totalización en tanto integra con su decisión a los mismos” (GHA-123, subr. nuestro).

2.3.0. Horizonte simbólico

El límite superior configura el “modo” como se instala una comunidad en su “suelo” y “lo habita”. El horizonte simbólico de un pueblo es aquello que opera por detrás de todo acontecimiento o hecho cultural imprimiéndole un sentido que lo refiere a una totalidad y que nosotros ya adelantamos a propósito de la creación cultural.

Se denomina “horizonte” porque constituye el límite extremo que preside el espacio de sentidos de una cultura y, como tal, *sirve de orientación a toda “decisión”*.

Es “simbólico” porque sólo desde el símbolo se reúnen los sentidos dispersos de una totalidad. Los sentidos de la experiencia política, económica, tecnológica, estética y social de una comunidad son referidos a ese horizonte simbólico que preside toda “actitud” cultural.

Desde otro punto de vista, podríamos decir que en el horizonte

simbólico están contenidas la tradición y las costumbres, pero bajo la forma de arquetipos que ineludiblemente señalan un rumbo histórico. Es lo que determina aquello que comúnmente llamamos "vocación histórica" de un pueblo o, en otro contexto, "proyecto histórico".

El horizonte simbólico tiene un valor "paradigmático", en tanto reúne las aspiraciones y valores compartidos por una comunidad, y a la vez "organiza" una totalidad o "mundo" desde el cual un grupo madura su "pensamiento" y habita un suelo.

El siguiente texto de Kusch ejemplifica esta relación: "El pensamiento, por su parte, se mueve dentro de un lenguaje y éste implica un horizonte simbólico. El horizonte simbólico se alimenta a su vez de una tradición, funciona dentro de un presente y facilita el proyecto hacia un futuro. Hace entonces a lo cósmico, y en tanto integra un cosmos o sea un mundo, pero un mundo conocido y por eso habitable. Este fenómeno constituye la cultura en el sentido de que es cultivado por el sujeto. A su vez el sujeto se aferra a ello porque necesita lograr la suficiente habitabilidad o domicilio existencial. Contamina con sus símbolos su hábitat, hace que la piedra, el árbol, la casa, el prójimo, tengan sentido. Crea así su propia economía, organiza sus instituciones, mantiene su lengua a los efectos de mantener la constitución de su existir: su domicilio en el mundo" (GHA-140).

En suma, la posibilidad de habitar un mundo y existir comunitariamente está contenida en el horizonte simbólico. Si como dice Kusch, "la cultura es una estrategia para vivir, en un lugar y en un tiempo" (GHA-104), entonces *el horizonte simbólico es la posibilidad de esa estrategia*.

2.3.1. El suelo

Ahora bien, los símbolos de una cultura tienen, según nuestro pensador, un "molde" que los informa y, por eso mismo, les da un carácter específico, los singulariza. El "molde" es aquello que hace que un determinado símbolo corresponda a una cultura y no a otra. Ese molde es lo que Kusch llama "suelo", el límite inferior de la decisión cultural (EFAA-17).

Si analizamos el valor simbólico de la categoría de "suelo", adver-

tiríamos dos sentidos fundamentales: primero, “suelo” es algo que sirve de *apoyo*; un apoyo sobre el que podemos *estar*, ya sea parados, sentados, acostados o caídos. Así, es en el suelo donde tienen lugar inevitablemente cualquiera de las circunstancias del *estar*³¹ o, a la inversa, toda circunstancia se apoya en un suelo, lo exige.

El suelo es, para Kusch, “como un *fundamento*”. Es el punto de gravedad que rige toda circunstancia en la que *se está*. Incluso, arriesga nuestro autor, la clásica idea filosófica de “fundamento” sería un derivado del concepto de “suelo”, en el sentido de “o caer más”, de estar parado en el suelo, o de estar, como *stare* o estar de pie (*Stehen* en alemán). “Y este estar parado —dice Kusch— es un estar dispuesto ante la circunstancia a fin de poder instalar la existencia” (EAFA-18).

En segundo término, el “suelo” es también el “lugar” donde se siembra. Es la matriz generadora de todo cultivo, el medio propio de las raíces. En el suelo se resuelven las condiciones de todo arraigo.

Dos sentidos entonces acompañan la idea de suelo: el de fundamento y el de arraigo. “Detrás de toda cultura —dice Kusch— está siempre el suelo. No se trata del suelo así como la calle Potosí en Oruro o Corrientes en Buenos Aires, o la pampa o el altiplano, sino que *se trata de un lastre en el sentido de tener los pies en el suelo, a modo de un punto de apoyo espiritual, pero que nunca logra fotografiarse, porque no se lo ve*” (GHA-75, subr. nuestro). Y no se lo ve como a una cosa justamente porque está por debajo de toda cosa, como nivel preóntico de una cultura, que sirve de “molde”.

Sería un equívoco, según entendemos, reducir la noción de “suelo” a la de “paisaje” o “naturaleza”, ya que no alude propiamente a “lo telúrico” ni tampoco a una *natura naturans* en la que lo humano apareciese como un “accidente” o, en contraposición, como *natura naturata* sujeta al “dominio” del “amo”. El “suelo” simboliza la dimensión tópica de una experiencia, el “lugar” donde “acontece” lo humano, en medio de un paisaje, de un tiempo, de símbolos y, principalmente, en medio de “lo absoluto” que “presiona” (EAFA-95ss.).

Extremando esta idea de suelo, Kusch destaca que su presencia se corrobora en el pensamiento de una comunidad, ya que éste no puede desprenderse de su topos. “[El suelo] no es sólo la presencia de cosas que necesitan estar sostenidas por una razón de gravedad, como la

casa, el campo o el prójimo, sino que es la gravedad del pensamiento que no logra desprenderse de todo lo que el *estar instalado* en el contorno. Es pensar la casa, los utensilios, pero también la siembra, la cosecha, pero es también pensar la vida, la muerte, y es también —y eso es lo peor— remontar aún más el pensamiento sin encontrar la senda hacia la verdad final que sin embargo presiona. Y es ante todo la urgencia de esto último. Ahí sólo el suelo, ya no como cosa enredada en la vida cotidiana, sino como gravedad de un sentido impensable y único, puede dar la senda justa. Y esto, aun cuando se dude y se piense que no es sino esto que se da aquí y ahora, porque siempre se lleva el absoluto a espaldas" (EAFA-96).

Estas reflexiones desbrozan una nueva perspectiva para comprender cómo se construye una singularidad cultural a partir de un "suelo", noción que según Kusch "no tiene cabida en filosofía" (EAFA-17).

El suelo, finalmente, es el "margen de arraigo" que toda cultura debe tener; "es por eso que uno pertenece a una cultura y recurre a ella en los momentos críticos para arraigarse y sentir que está con una parte de su ser prendido al suelo" (GHA-74).

Como hemos visto, el *horizonte simbólico* y el *suelo* son las dos dimensiones que estructuran un espacio cuyo eje es el *sujeto cultural*. El suelo —molde simbólico que hace posible la *instalación* de una vida (EAFA-94) es el *desde dónde*, irreductible, de una comunidad. Sin suelo no hay arraigo, a la vez que sin arraigo no hay reclamo *por lo propio*. Es así que cuando se pierde el suelo también se pierde el fundamento que da *gravedad* al existir.

El *horizonte simbólico*, como margen de sentido que reúne lo sagrado y lo profano, lo pensable y lo impensable, lo misterioso y lo develado, es el *adonde* de un pueblo. Sin horizonte simbólico no hay proyecto, a la vez que sin proyecto no hay sentido para una vida.

Así advertimos que ambas dimensiones —el *desde dónde* y el *adonde*— son la *topía* y la *utopía* que tensiona la *decisión cultural* del *sujeto*. Uno y otro se articulan *creativamente* en un espacio de significación y resignificación simbólica.

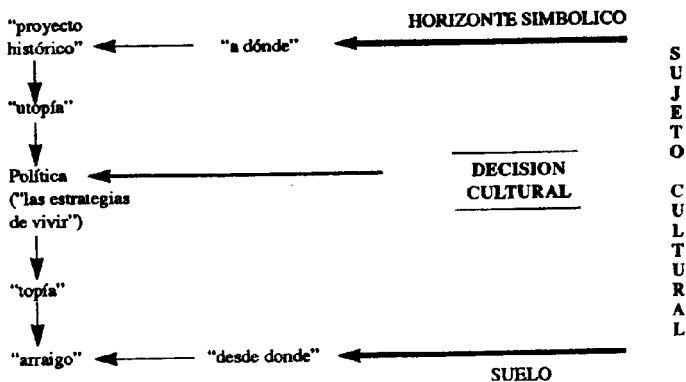
En síntesis, si no hay un horizonte simbólico ni un suelo, entonces no hay nada por qué *decidirse*. Es decir, *no hay un sujeto cultural*.

A propósito de esta aseveración, y en un plano diferente al que venimos desarrollando, Kusch sostiene que la decisión cultural es la

“actualización” de la tensión entre el horizonte simbólico y el suelo y que expresa las *estrategias de vida del sujeto cultural* (GHA-104). Por este motivo, dice Kusch, si la cultura es una “estrategia para vivir en un lugar y en un tiempo, entonces es también *política*” (ib.).

Naturalmente, aquí “política” está tomada en su amplia connotación, en tanto alude no sólo a un conjunto de voluntades que se “afirman” y traman un itinerario común, sino al elemental hecho de “hacer posible la vida”: “(...) una cultura —dice nuestro autor— tiene su esencia, su razón de ser en algo que es muy profundo, y que consiste en una estrategia para vivir, que un pueblo esgrime con los signos de su cultura. Cultura —asevera Kusch— *es una política para vivir. Todo lo que se da en torno a la cultura (...) tiene que responder a esa estrategia para vivir*” (GHA-104).³²

Los conceptos abordados nos permiten dibujar su marco de interrelación, a la vez que visualizar las características del “universo” cultural.



Gráf. 2: Representación del “universo” del sujeto cultural. Se detallan los principales conceptos y (de derecha a izquierda) se apuntan las nociones coimplicadas.

La delimitación de este universo tiene, sin dudas, sugerentes implicancias para una “teoría de la cultura”. El planteo de Kusch permite recorrer un nivel de interrelaciones simbólicas a partir de las cuales las diferentes “prácticas sociales” (económica, política, reli-

giosa, artística, etc.) no son vistas como yuxtaposiciones de la realidad ni necesitan estar referidas a "sujetos" o "actores" diferenciados, sino más bien, estas "prácticas" son las "puestas en juego" de "contextos simbólicos" (Cfr. en especial PIPA-269 a 287 y EAFA-15). A esto alude Kusch cuando fundamenta su metodología antropológica, insistiendo en la inversión de los vectores de análisis de la antropología científica (Cfr. nota 16). Partir del "pensamiento del grupo" (esto es, del espacio que dibujan el horizonte simbólico y el suelo) y desde allí reconstruir el hábitat, es abordar el *núcleo seminal* que proporciona los "contextos simbólicos" con que se visten la realidad y el quehacer cotidianos. "Lo meramente sociológico —afirma Kusch, ejemplificando un enfoque ampliamente difundido— en tanto constituye una descripción del fenómeno a partir de su pura visualidad, o de lo que es evidente, no logra captar los elementos imponderables y específicos de un grupo. El pensamiento, en cambio —continúa Kusch— es entrecruzado, por una parte por las *decisiones* prácticas del grupo frente al medio geográfico y, por la otra, por el saber tradicional acumulado por las generaciones anteriores. La exterioridad sociológica sirve sólo para suponer una falsa posibilidad de adecuar el grupo a propuestas occidentales, en cambio el análisis del pensamiento del grupo obliga a que dichas propuestas sean tamizadas por las del propio grupo" (EAFA-14).

Más allá de la discutible taxatividad del texto, es manifiesto el empeño kuschiano por superar las interpretaciones de la cultura a partir "de lo dado", lo visible o lo indeterminable. El énfasis puesto en la dimensión de lo simbólico no es en vano. Como vimos, éste abre una veta de exploración en la que "lo imponderable" (de la conciencia) puede integrarse a un plexo de sentidos mucho mayor. Ciertamente, esto exige para Kusch la formulación de una nueva "racionalidad", cuyas principales "pistas" están en lo que denomina "pensamiento popular" (EAFA-41 ss.).

El recorrido que planteamos nos permitió analizar el contexto en el que Kusch elabora la pregunta por el sujeto cultural de América, bajo un supuesto "metodológico" de fuerte gravitación en su obra y que podríamos enunciar —parafraseando un axioma de la crítica literaria—³³ como que *cada cultura engendra su propia "teoría"*. Guardando para el término "teoría" la más amplia acepción.

En otras palabras, la cuestión del sujeto cultural en América —por

sus implicancias históricas y por su ineludible proyección en el quehacer filosófico— exige una *interrogación* y una *crítica* “situadas”, que den cuenta del carácter enteramente latinoamericano de la empresa.

NOTAS

1 El presente artículo es parte de un trabajo de mayor alcance sobre *Sujeto cultural, estar y símbolo en Rodolfo Kusch*, correspondiente al programa “Historia del pensamiento argentino”, dirigido por Diego F. Pro, y realizado en 1986. Las obras de Kusch que hemos empleado en nuestro estudio son:

- (1951) “Paisaje y mestizaje en América”, en *Sur* N° 205, pp. 37-42, Buenos Aires. [PMA]
- (1952) “Metafísica vegetal”, en *La Nación*, suplemento cultural, 4/V, Buenos Aires. [MV]
- (1953) *La seducción de la barbarie. Análisis herético de un continente mestizo*. Buenos Aires. Raigal. [LSB]
- (1954) “Inteligencia y barbarie”, en *Contorno*, N° 3, pp. 4-7, Bs. As. [I]
- (1962) *América profunda*, Buenos Aires, Hachette, Colecc. Nuevo Mirador. [AP]
- (1966) *Indios, porteños y dioses*. Buenos Aires, Stiefgraf. [IPD]
- (1970) *El pensamiento indígena y popular en América*, Puebla, México, J. M. Cajica. [PIPA]
- (1973) “Una lógica de la negación para comprender América”, en *Nuevo Mundo*, T° 3, N° 1, San Antonio de Padua, Bs. As., enero-junio. [ULN]
- (1975) *La negación en el pensamiento popular*. Buenos Aires, Cimarrón. [LNP]
- (1975) “Dos reflexiones sobre la cultura”, en *Cultura popular y filosofía de la liberación: una perspectiva latinoamericana*. Buenos Aires, García Cambeiro. [DRSC]
- (1976) *Geocultura del hombre americano*. Buenos Aires, García Cambeiro. [GHA]
- (1978) *Esbozo de una antropología filosófica americana*. San Antonio de Padua, Buenos Aires, Castañeda. [EAFA]
- (1978) “El hombre argentino y americano. Lo argentino y lo americano desde el ángulo simbólico-filosófico”, en *Stromata*, T. XXXIV, pp. 105-113, San Miguel, Buenos Aires. [EHAA]

Cada obra está acompañada por una sigla que abrevia su título, que será empleada para las citas correspondientes.

2 Buena parte de este periplo intelectual puede recorrerse a través de la detallada “Bibliografía de Rodolfo Kusch (1922-1979)”, preparada por Muchuit, M.; Romano, G. y Langón, M., publicada en *Revista Megafón*, Año VI, N° 11/12, ene.-dic. 1980, Buenos Aires. Allí se contabilizan 62 textos editados, 8 inéditos y 27 trabajos en alusión a su pensamiento.

3 Un hecho ejemplar de esta “decisión” es el traslado definitivo de Kusch a la localidad norteña —y desértica— de Maimará, en la provincia de Jujuy, que más que expresar un interés puramente “científico” por los estudios antropológicos del Altiplano, representó más bien un impulso vital “americanista” largamente amasado en el perfil de su obra. Los detalles de sus últimos años en Maimará, a través de referencias informales de sus colaboradores y por anécdotas plasmadas en los informes de trabajo de campo, son reveladores del decisivo papel que juegan sus experiencias en el Altiplano en la maduración de su antropología filosófica.

4 No desconocemos, obviamente, la natural gravitación que tiene en Kusch la problemática del “estar”, como categoría filosófica que redunda en su pensamiento y lo singulariza frente a otras expresiones del pensamiento argentino. Prueba de esto es la tematización de dicha problemática en los recientes estudios sobre el pensamiento de Kusch, que en buena medida han “eclipsado” otras instancias de su filosofía. En rigor, la noción del “estar” aparece tratada con

sistematicidad recién con la edición de *América profunda* (1962) y retomada con igual énfasis en *El pensamiento indígena y popular en América* (1970) y en las obras subsiguientes. En el presente trabajo intentamos desbrozar una problemática más abarcadora y a la vez "persistente" en el pensamiento de Kusch, anticipada ya en *Paisaje y mestizaje en América* (1951), ampliada en *La seducción de la barbarie* (1953) y extensamente expuesta en las obras posteriores a *América profunda*. Con esto, abonamos la idea de que el pensamiento de Kusch ofrece innumerables regiones aún no exploradas, de suma actualidad.

- 5 La verbalización de la "dualidad", la "oposición", el "conflicto" de América es persistente en el análisis kuschiano de la cultura. Su primer intento de peso es, sin dudas, *La seducción de la barbarie*, donde explora las formas simbólicas del mestizaje americano; ver en especial los cap. II, IV y VII.
- 6 Para un análisis filosófico de estas nociones y sobre sus implicancias antropológicas, ver los capítulos 10 y 11 de (EAFA).
- 7 La expresión "pensamiento occidental" provoca al lector, sin dudas, justificadas suspicacias. En rigor, esta usual noción kuschiana para designar "lo europeo" en sus aspectos culturales y filosóficos, cumple un valor metodológico que le permite extremar, en su contexto de uso, las diferencias entre "lo propiamente americano" y "lo extraño a América". Entre las variadas caracterizaciones del "pensamiento occidental", Kusch destaca la sobrevaloración de la "razón" y la "conciencia", a la vez que su función "determinante", "objetivante" y "analítica" de la realidad, que modela una concepción puramente "óntica" del mundo. Un texto ejemplar sobre esto dice: "Occidente crea el objeto y además la determinación de lo objetual, o sea la ciencia. El pensamiento occidental gira en torno al qué, como lo óntico. Mejor dicho, lo óntico y lo *objetual* representan la originalidad de Occidente como cultura" (GHA-124) [subr. nuestro]. Otro texto aún más crítico: "(...) Occidente esgrime el patio de los objetos como su principal originalidad, como un área de determinación, de institucionalización de América. Todo el quehacer histórico de la invasión española, así como el de la implantación liberal, consiste en una instalación de entes como "constitución", "estado", "organización nacional", etc. (...) El pueblo [americano] se ha empeñado en desustancializar al ente a través de cuatro siglos de dominio. Pero es difícil nuestra pretensión de resustancializar a América. El verbo de América es, en todo esto, evidentemente otro" (GHA-150) [subr. nuestro].
- 8 Refiriéndose a los modos "exteriores" e "interiores" de explorar los problemas culturales, Kusch recrea la clásica distinción entre el "entender" y el "comprender" como diferentes posturas ante la cultura; dice Kusch "[el comprender] compone, aquel en cambio desarma y desmonta las piezas" (GHA-85, donde se detalla esta relación a propósito de un estudio de campo).
- 9 La expresión "hermenéutica de lo preóntico" está elaborada, obviamente a partir del diálogo crítico que mantiene Kusch con Heidegger (en especial con el primer Heidegger). Sobre otra caracterización de lo preóntico relacionado con lo "impensado" por la racionalidad, dice Kusch: "Quizá pueda ubicarse mejor el problema en el plano de lo impensable, pero no en el sentido de Foucault, como una nebulosa previa al pensar, sino más bien como lo no pensado aún y que de alguna manera hace al pensar general. Si fuera así, en tanto el pensar siempre se refiere a lo óntico, es posible que lo no pensado aún se ubique en otra área que se da al margen del *esto es* y que no es totalmente ontificable. Por eso habría que determinarlo con el término de pre-óntico, pero no sólo como lo anterior a lo óntico, sino como el trasfondo desde el cual lo óntico mismo es un simple episodio" (EAFA-89). Sobre el diálogo Kusch-Heidegger, Cfr. GHA-153ss. y EAFA 87-100, 127-134. Una ponderación de la relación entre ambos filósofos puede encontrarse en el sustancioso trabajo de Scannone, J. C. "Sabiduría popular y pensamiento especulativo", en *Sabiduría popular, símbolo y filosofía*, pp. 51-90, Buenos Aires, Guadalupe, 1984; ver especialmente el debate que sigue a la ponencia, con la intervención de E. Levinas y M. Olivetti, entre otros participantes.
- 10 La expresión "patio de los objetos" es tomada por Kusch de Hartman, Nicolai; *Les principes d'une métaphysique de la connaissance*, Paris, Edition Montaigne, 1946; quien expresa que "Podríamos llamar 'patio de los objetos' a aquello que el sujeto atiende efectivamente en el conocimiento y que comprende parte de lo real que llegó a ser objeto". La expresión la encon-

tramos con usual recurrencia en diversos textos de Kusch, por ejemplo: "El patio [de los objetos] supone un 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*. (...) Con todo esto el hombre pierde la prolongación umbilical con la piedra y el árbol. Ha creado algo que suple al árbol, pero que no es árbol" (AP-130). También Cfr. GHA-108, acerca de la "ciencia" y "su patio de los objetos".

11 Numerosos textos reproducen el diálogo crítico que Kusch mantiene con sus contemporáneos teóricos de la cultura y la antropología. Entre los más recientes cabe citar a Foucault, Mircea Eliade, Ricoeur, Levi-Strauss (Cfr. GHA, EAFA, entre otros).

12 La resonancia de estas expresiones, al igual que el planteo propuesto por Kusch, difícilmente escapen a la escéptica y lúdica sospecha "posmoderna", que dictamina la crisis de los "grandes relatos", del "sujeto" y, junto con ello, de toda "totalización" [Cfr. Lyotard, J.-F.; *La condición posmoderna*, Madrid, Cátedra, 1984, p. 9], ya sea aquellos fundados en "la dialéctica del Espíritu, la hermenéutica del sentido o del sujeto razonante o trabajador" [ibídem]. Al respecto, es preciso reparar en que el concepto de "totalidad" reclamado por Kusch para "comprender" nuestra cultura, no es "moderno", en el sentido de no estar formulado desde una "racionalidad objetivadora y determinante", ni otorga a la filosofía "latinoamericana" la función de un "meta-discurso" (*grand récit*) "legitimador", así como tampoco se refiere al "sujeto americano" en términos del sujeto "yoico", construido desde *lo pensable, lo fenoménico o desde la conciencia*. Respecto de una "totalidad" formulada desde la racionalidad de la ciencia, el siguiente texto de Kusch amplía: "Diría que la ciencia renquea por su totalidad. Es una totalidad lograda sobre la razón misma, pero no al margen de la razón. Hay ciencia de cosas delimitadas, pero no hay ciencia aún de la totalidad. Por eso queda aún a la filosofía el descubrimiento de una *racionalidad de la totalidad*" (GHA-108, subr. nuestro). La posibilidad de "otra" racionalidad es una de las preocupaciones más obsesivas de Kusch; en algunos textos asume la llamativa denominación de "racionalidad popular" (EAFA-48) o, en un contexto más comprensivo: "pensamiento popular" (PIPA-269ss.). Sintéticamente, para Kusch la racionalidad está contenida en la "conciencia mítica". Esta está estructurada por tres formas graduales de conciencia en las cuales paulatinamente la racionalidad "se construye en forma de objetividad" (EAFA-50). Para una profundización de estos temas, cfr. EAFA-23ss., PIPA-27,ss. y también LNP. Sobre los alcances de la problemática kuschiana en términos de una "sabiduría popular de América", Cfr. Cullen C. A., *Fenomenología de la crisis moral. Sabiduría de la experiencia de los pueblos*, San Antonio de Padua, Buenos Aires, 1978; y del mismo autor: "Sabiduría popular y fenomenología", en *Sabiduría popular, símbolo y filosofía*, pp. 27-49, Bs. As., Guadalupe, 1984. Acerca de las implicancias de la crítica "posmoderna" en América Latina, ver Brunner, J., *Los debates sobre la modernidad y el futuro de América Latina*, Santiago de Chile, FLACSO, Doc. de Trabajo N° 293, 1986.

13 Respecto de la "totalidad" mentada por nuestro autor, valga el siguiente pasaje, contextualizado en un diálogo a propósito de la obra de Lévi-Strauss: "...por eso, si la cultura no se acepta como entidad biológica, habrá que tomarla al menos, como un código que brinda al individuo una coherencia de sentido en su existir. En nombre de ese código, las necesidades de un chipaya no pueden ser entendidas en forma aislada, sino dentro de la coherencia cultural del mismo" (GHA-84). En otra parte: "...la totalidad de una cultura abarca un margen de irracionalidad del modo de ser, ya que es 'porque sí', porque seguramente 'mis padres fueron así' o, como dicen los campesinos de Bolivia 'porque es mi costumbre'" (GHA-114).

14 Para esta "reconstrucción" de los "ejes" de la cultura, nos apoyamos en Franck, R., *Cultural's Models. Language, History and Paradigms*, en *Dialogue*, Québec, Vol. II, año 1978, pp. 34-43.

15 Las nociones de "creación/creatividad" entendidas como circulación significativa (simbólica) y como construcción "descenetradora" de sujeto/objeto justificarían una relación, al menos conceptual, con las ideas de "textualidad" y "productividad" de la semiología, especialmente la inspirada en el grupo *Tel Quel*.

Sin embargo, es evidente la gravitación de la "hermenéutica", muy en especial la de cuño ricœuriano.

¹⁶ La idea de "función", intercambiable según los textos con la de "operación", está tomada de la noción de "rito" como estereotipo de la "creación" cultural "popular" (en tanto hecho colectivo, participado, preponderantemente religioso y simbólico). Al respecto, la idea de "cultura" aquí presente se funda principalmente en el llamado "trabajo de campo" que Kusch desarrolló en el Altiplano. Esta experiencia está estructurada por una metodología antropológica tendiente a comprender "la totalidad de lo humano en una cultura" (GHA-136ss.). Según Kusch, existen dos vectores para el estudio de una comunidad: uno —que corresponde a la antropología científica— va desde el *hábitat*, pasa por los *sistemas ecológicos*, hasta llegar a las *formas de supervivencia del grupo*. El *hábitat* es considerado el soporte material sobre el que se monta el grupo. El otro vector —de la antropología "filosófica"—, va desde el *pensamiento del grupo*, pasando por su *horizonte simbólico*, hacia el *hábitat*. Desde esta perspectiva, aparece el paisaje propio del grupo, que consiste "en la interpretación que el grupo hace de su *hábitat*" (GHA-137). Una de las claves de este enfoque es que el "objeto" de estudio —el grupo o el informante— se transforme, frente al investigador, en "sujeto", de modo tal que la investigación se convierta en *comunicación* de dos sujetos y surja la posibilidad de una *convivencia*. Esto exige hacer concurrir ambos vectores. Por otra parte, es preciso demarcar tres áreas de investigación: un área *fenoménica* (es lo que está a la vista: un ritual, una danza, una ceremonia, un producto artesanal), un área *teórica* (en la que se "exploran" las motivaciones a partir de un código de causas y en la que intervienen apreciaciones de la psicología, la economía o la sociología, las que Kusch pone en duda frecuentemente) y un área *genética* (es donde se ensaya una hipótesis de trabajo en torno del pensamiento simbólico del grupo, a través del análisis del discurso popular, Cfr. GHA-143ss.) (GHA-136 a 142).

¹⁷ Tanto en la acepción griega (*symbolon*), como en la hebrea (*mashal*), o en la alemana (*Simbild*), el término que significa "símbolo" implica la *unión* de dos mitades: la del signo y la del significado. Sobre la etimología de *symbolon*, cfr. Alleau, R., *De la nature des symboles*, Paris, Flammarion, 1958. Respecto de la naturaleza del símbolo como "dualidad" y "ambigüedad", Cr. EAFA 131 a 134.

¹⁸ Eliade, M., *Traité d'histoire des religions*, Paris, Gallimard, p. 385.

¹⁹ Lalonde, A., *Vocabulaire critique et technique de la philosophie*, art. "symbole sens", N°2, Paris, 1960.

²⁰ Jung, C. G., *Tipos psicológicos*, Buenos Aires, Emecé, 8va. ed., 1962, p. 73.

²¹ Durand, G., *La imaginación simbólica*, Buenos Aires, Amorrutu, 1971, p. 17. Para el planteo global del símbolo y el simbolismo, seguimos esta obra al igual que el artículo de Alleau, R., *op. cit.*

²² Respecto del carácter "dinámico" de la totalidad cultural que liberan los símbolos, p.e.: "Lo cultural es entonces dinámico por su relación entre lo dado como indeterminado y lo que se advierte como determinante, o sea el utensilio o la vestimenta, que se reducen a simple circunstancia. Y es que *lo cultural consiste en un movimiento visualización constante que parte de lo dado o impensable y apunta a lo visible*, en el sentido de presente, pero cuya esencia está en lo impensable mismo. Todo a su vez brinda habitualidad al individuo ya que se ubica, no obstante el carácter impensable, en el horizonte simbólico propio y porque todo es a su vez fundante" (EAFA-67, subr. nuestro).

²³ Kusch hace referencia al *Ereignis* heideggeriano. Cfr. también CHA-135 e ib.-150 ss.

²⁴ Sobre la conformación de lo simbólico en la cotidianidad de la cultura, cfr. EAFA-57. Aquí se detalla la circulación simbólica a propósito del intercambio económico en la cultura campesina boliviana. También EAFA-23 ss., en torno del "discurso popular" y sus significaciones. Desde otra perspectiva de análisis, puede verse PIPA-69 a 86.

²⁵ Sobre el carácter "organizador" de los símbolos: "Cultura se concreta entonces al universo simbólico en que habito. Pero este mismo universo tiene que estar jerarquizado e

institucionalizado. Las instituciones sirven para mantener los modelos que mi cultura requiere. La iglesia, el estado, la enseñanza, son los que administran los modelos estables. A su vez, estos modelos tienen que ser sentidos como propios, generados por la propia cultura. En este sentido, un modelo cultural no es más que la visualización o concientización de un modo de ser" (GHA-120).

26 Foucault, M., *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 1979, pp. 92 a 90.

27 Aludimos a la instancia enunciativa como "primer dato" del "funcionamiento textual/ discursivo de una cultura". O, dicho de otro, la enunciación como "puesta en práctica" de sujetos, mensajes y códigos en competencia, p.e. cfr. Benveniste E., *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966, p. 54 y 55. Sobre la práctica enunciativa en la cultura, cfr. Lotman, L. y Escuela de Tartu, *Semiótica de la cultura*, Madrid, Cátedra, 1979.

28 Ricoeur, P., *Temps et récit* (I, II y III), Paris, Ed. Seuil, 1983-5, t. III, pp. 31 ss. Una valoración de esta problemática desde una perspectiva latinoamericana se encuentra en Rubio Angulo, J., "El trabajo del símbolo (Hermenéutica y narrativa)", en *Universitas Philosophica*, Bogotá, Colombia, Año 3, N° 5, diciembre, 1985, pp. 37-56.

29 "El acervo no es un objeto que se tralada [p.e. a través de la "educación"] sino en todo esto es la reactualización del acto que funda lo cultural, el *encuentro* que encierra el símbolo, entre la posibilidad de un fundamento, y la urgencia de su hallazgo" (EAFA-137).

30 El siguiente texto amplía estas nociones: "Lo que se dice de la cultura es sólo la graficación o residuo de un proceso, pero que hace a un mecarismo más profundo. *La cultura se monta sobre las condiciones dadas en una tradición y con la variante de uno mismo en plena libertad para instalar una afirmación. pero como hay algo pre-dado en el campo de lo impensable del "estar", la cultura se reduce a un simple juego de encontrar algo así como el fundamento y poder fijar así un itinerario*" (EAFA-136). Sobre lo histórico y los modos de recorrer la historia, cfr. GHA-35ss.

31 Sobre la problemática del *estar* y sus implicancias filosóficas en Kusch son ciertamente muy vastas las referencias textuales. la mayor parte de sus obras examina esta noción. Los tratamientos más sistemáticos y sugerentes son: AP-89 a 112 ("Definición del *mero estar*"); AT-189 a 222 (el "estar" y la sabiduría de América); PIPA-353 a 381 (El "estar nomás" y lo absoluto); GHA-153 a 158 ("El 'estar siendo' como estructura existencial y como decisión cultural"); este texto es la exposición más densa de la noción, desarrollada en diálogo con la filosofía de Heidegger; EAFA-87 a 99 y 127 a 134. Esta categoría ha servido de problemática fecunda para el impulso de una nueva perspectiva filosófica dentro de la filosofía latinoamericana, que ha hecho de la "sabiduría de los pueblos" su *lugar* de reflexión. Prueba de esto es el volumen *Sabiduría popular, símbolo y filosofía* [cfr. notas 9 a 12], que resume el diálogo de pensadores argentinos con un destacado grupo de pares europeos, entre ellos E. Levinas, B. Casper, P. Hünermann, etc., a propósito de una "interpretación" latinoamericana de la cultura, fuertemente inspirada en el pensamiento de Kusch. Entre los estudios más recientes sobre el "estar": Cullen, C. A., "Ser y estar, dos horizontes para definir la cultura", en *Stromata*, San Miguel, Bs. As., Vol. XXXIV, 1978, pp. 43-52; del mismo autor: *Fenomenología de la crisis moral*, San Antonio de Padua, Bs. As., Castañeda, 1978; Haber, A., "Reflexiones sobre el estar en la filosofía de Rodolfo Kusch", en *Cultura Casa del Hombre*, Buenos Aires, año I N° 1, 1981, Scannone, J. C., "Un nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana", ed. mimeograf. 16 pp. a publicarse en *Stromata*, 1982; Von Matuschka, D., "Exposición y crítica del concepto de 'estar' en Rodolfo G. Kusch", ed. mimeograf. a publicarse en *Cuyo*, Mendoza, Vol. 2, años 1985-86.

32 En el mismo texto se define a la política como "algo que consiste en despertar un *ethos*" (GHA-104).

33 La expresión y su valiosa justificación como precepto de la crítica literaria latinoamericana, corresponde a Graciela Maturó, Cfr., entre otros textos, Maturó, G. (ed.), *Literatura y hermenéutica*, Buenos Aires, García Cambeiro, 1986.

REFLEXIONES SOBRE EL ESTAR EN LA FILOSOFIA DE RODOLFO KUSCH

Abraham Haber

El 30 de setiembre de 1979 moría en Buenos Aires Rodolfo Kusch y nos legaba un pensamiento sobre América que apunta en forma incisiva hacia las realidades de nuestro continente que han sido permanentemente ignoradas, aisladas o reprimidas. Verdades fundamentales que han de ser extraídas del pozo ciego donde han sido reclusas por la presión de la cultura y el pensamiento filosófico europeos.

Kusch hubo de superar las dificultades de expresar nuestras realidades a través de los filosofemas y del lenguaje elaborados para explicar otra realidad. Prueba de ello es la constante apelación que hace en sus libros fundamentales a las voces del quéchua y del aymará. Pero también le sirve esa peculiaridad del idioma español, que explicita, con dos palabras, ser y estar, contenidos, que en la mayoría de los lenguajes europeos se confunden en una sola palabra.

La indagación sobre el *estar* es uno de los temas fundamentales de la filosofía de Kusch. Seguiremos algunos aspectos de este concepto tal como se exponen en sus libros *América Profunda* y *El Pensamiento Indígena y Popular en América*.

En *El Pensamiento Indígena* Kusch escribe:

"El indígena conocerá la sementera, la enfermedad de la llama, el granizo que se desata, pero la consecuencia de ese conocer es otra (no es la consecuencia que saca el europeo). Y esto mismo que se debe a un estilo propio de vida lo lleva a no participar de la irrupción en la realidad ni a utilizar en primer plano y a nivel de su sentido de vida la voluntad."

Para el punto de vista occidental el conocimiento de los males que afectan a la vida del hombre lo llevan a irrumpir en la realidad, a modificarla, a crear los utensilios y los objetos para dominarla.

"Desde la simple enfermedad hasta los avatares de nuestra vida física y espiritual, siempre encontramos la solución o el porqué en ese afuera."

El hombre de occidente soluciona sus males trabajando sobre la realidad exterior, por el lado de *afuera*.

El universo del indígena del altiplano es concebido como una totalidad orgánica donde cualquier ajuste o desajuste incumbe al equilibrio interno de esa totalidad, que gira sobre el eje de lo fasto y lo nefasto. El indígena está incluido en esa totalidad y cualquier desajuste del cosmos lo incluye, pero a su vez el equilibrio interno del cosmos también depende del indígena. En este sentido hay cierta similitud entre la cultura indígena y la oriental y una anécdota del acervo chino me servirá para iluminar el juego de ajustes y desajustes que totalizan el mundo y el hombre. Está tomada del libro de Carl Jung, *Los Complejos y el Inconsciente* y le fue contada al autor por Richard Wilhem.

"Una gran sequía desolaba la región de Kiautschau y los habitantes estaban desesperados. Los católicos hicieron procesiones expiatorias, los protestantes por su parte, elevaron el domingo sus rogativas para la lluvia; y los chinos, en fin, no vacilaron en ofrendar unos fuegos artificiales. Pero todo fue en vano; el Consejo Provincial decidió entonces llamar a un experto, 'hacedor de lluvias' de una provincia del interior, de Shantung. Este respondió a la invitación. Le fueron a recibir a las puertas de la ciudad, donde le preguntaron: 'Maestro, ¿qué podemos hacer por ti? ¿Qué deseas?'. Respondió: 'Procuradme, fuera de la ciudad, una casita, rodeada de un pequeño jardín', y en ella estuvo encerrado durante tres días. A la mañana del cuarto día cayó nieve a grandes copos, lo que, en aquella estación, superaba todas las esperanzas de los más optimistas. El entusiasmo fue grande y la multitud gritaba por las calles: ¡Es el hacedor de lluvia!'. Richard Wilhem, que estaba de paso en la ciudad, fue a visitar a este hombre y le preguntó si le quería explicar cómo había logrado la lluvia. El chino le respondió con cortesía:

—No la he logrado yo.

—¿Por qué te llaman entonces el 'hacedor de lluvia'?

—¡Oh! Puedo decírtelo, es muy sencillo: yo vengo de Shantung donde llovía normalmente, como debe llover, y donde todo estaba en orden; por consiguiente yo también estaba en orden. Pero yo vengo

a Kiautschau donde reina la sequía, cosa que no está dentro del orden, lo que hace que esta tierra no esté en orden, y que yo, que llego a ella, no esté tampoco en el orden. Por eso necesito una casita donde pueda estar tranquilo, donde me pueda hundir en el Tao. Durante tres días y tres noches he trabajado sobre mí mismo, hasta que al fin he vuelto a alcanzar el Tao; entonces, naturalmente, una vez restablecido el Tao, ha empezado a llover."

Mientras el occidental se impone a la sequía, fabricando bombas hidráulicas o diques o encuentra soluciones a los desequilibrios de la naturaleza en la instalación y movilización de un mundo de objetos que se dan fuera de un sujeto, el indígena, el abuelo indígena, del cual habla Kusch en su libro, rechaza una bomba hidráulica para combatir la sequía. Prefiere remover su intimidad en la realización de un ritual pero no aprovecha la solución externa.

El caso es muy semejante al hacedor de lluvias de la China, que remueve su interior para equilibrar el cosmos. Aunque existen diferencias entre la meditación oriental y el ritmo indígena del altiplano, determinadas soluciones chinas y las soluciones indígenas son soluciones desde adentro. Puede hablarse de una entranca en la cual el sujeto pone en juego, no el intelecto constructor de objetos, sino la afectividad que "penetra en el inconsciente con sus arquetipos" (Kusch). Y no hay que olvidar que el concepto de arquetipo involucra el de inconsciente colectivo, psique objetiva ligada con los ritmos del cosmos y con el "saber" de la naturaleza.

El indígena encuentra "refugio en el centro germinativo del Mandala cósmico, desde donde el indígena contemplaba el acaecer del mundo y vela en éste una fuerza ajena y autónoma" (América Profunda).

Esta contemplación es la causa de su inacción o estatismo. Pero se trata de un estatismo en tanto que el indígena no pretende modificar la naturaleza e imponerse a ella, sino que experimentándose uno con ella apela al rito para mantener "la estabilidad del habitar". De allí que Kusch afirme que la lucha contra el mundo era la lucha contra el fondo oscuro de su psique, en donde se encontraba la solución mágica. Si vencía al inconsciente vencía al mundo.

Esta cultura del estar se enfrenta a la del "ser alguien".

"La cultura occidental en cambio, es la del sujeto que afecta al mundo y lo modifica y es la enajenación a través de la acción, en el

plano de una conciencia naturalista del día y la noche, o sea que es una solución que crea hacia afuera, como pura exterioridad, como invasión del mundo o como agresión del mismo y, ante todo, como creación de un nuevo mundo. De ahí la estática de uno y la dinámica del otro" (América Profunda).

Kusch saca a relucir el concepto de mandala, símbolo ampliamente estudiado por Jung. El mandala simboliza la totalidad divina, de una institución o la de un hombre. La totalidad se genera a través de la reconciliación o unidad de los opuestos que en el nivel humano es la unidad de lo consciente e inconsciente, que concretan la presencia del Sí Mismo, instancia psíquica superior. El hombre que tiene la experiencia del Sí Mismo goza del equilibrio y de la sabiduría que suponen una acción conjunta de la conciencia y de la profunda videncia de la naturaleza expresada a través del inconsciente colectivo. El centro de la psique ya no es el yo sino que es el Sí Mismo uno de cuyos efectos es la vivencia del yo como objeto subordinado al Sí Mismo. El mandala que puede representar la psique indígena o su mundo se describe así en *El Pensamiento Indígena*:

"El cosmos indígena consiste en una totalidad orgánica cuyo centro no está en el yo de cada uno, sino en un lugar ignoto que a veces se puede visualizar transitoriamente en la piedra tocada por el rayo, o en el lugar sagrado o en la nayrajja. En torno a él gira lo viviente."

En otras palabras Kusch nos dice que el Sí Mismo en lugar de ser experimentado como un poder anímico ha sido proyectado sobre un fenómeno de la naturaleza de manera que el yo y todo lo que vive se subordina a ese lugar sagrado, que es el lugar donde surge la revelación o saber del indígena que tiende a equilibrar el cosmos. En este caso, diría Jung, el Sí Mismo es proyectado sobre la naturaleza y de ahí el carácter irracional del saber indígena porque la voz de la naturaleza a través del inconsciente es la voz de la vida y no de la razón.

Cuando en la cultura europea el Sí Mismo no se experimenta como un poder anímico, y esto es lo común, se proyecta sobre la opinión pública (el *das Man*, el uno o el *se* de Heidegger) o se proyecta sobre el código ético general y de esa manera resulta identificado con la instancia psíquica que Freud llamó Super-Yo (hacemos notar que el Sí Mismo indígena se proyecta sobre la naturaleza mientras que el europeo lo hace sobre la sociedad).

El Ideal europeo de individuación, la experimentación del Sí Mismo como un poder anímico, tal como lo describe Jung, se logra pocas veces y su frustración se debe precisamente a la proyección del Sí Mismo. La sustitución del ideal está dada por el apetito y acumulación de objetos y títulos que caracterizan el "ser alguien", sustitución y apetitos que no existen en el indígena.

La proyección del Sí Mismo integra el indígena a la Naturaleza y su sociedad está organizada según modelos de la naturaleza (está estructurada sobre arquetipos).

"El estado incaico es inalienable porque el Inca es como el desdoblamiento de Viracocha en el mundo, encargado de conjurar el caos materialmente, mediante un imperio organizado a modo de mandala o círculo mágico, con sus cuatro zonas y su centro germinativo, el Cuzco, donde reside. Todo esto es el mero estar traducido en un orden de amparo que preserva no a una humanidad de sujetos o individuos, sino a la runacay o humanidad u "Hombre aquí" según reza la traducción literal. Se diría entonces que los sujetos son fundidos en "masa" o en especie, porque, si no, se disolverían en el predicado." (América Profunda).

Frente a una cultura europea donde prima el individuo se alzaría una cultura indígena donde prima la "masa" o especie.

De acuerdo a su proximidad a la naturaleza podemos intentar una clasificación de las culturas según la distancia existente entre la naturaleza y la cultura, entre lo inconsciente colectivo y la conciencia, entre el instinto y el espíritu. La conciencia emerge de lo inconsciente y los productos de la cultura hunden sus raíces en la sustancia madre de donde han surgido. Allá donde las elaboraciones de la conciencia se desprenden del suelo de lo inconsciente, se marchitan y pierden vida. Este desprendimiento sólo se puede producir cuando la separación entre consciente e inconsciente colectivo se hace cada vez más tensa y más distante. La cultura de occidente es una cultura cuya historia ha enfrentado en tensiones extremas lo consciente y lo inconsciente y mientras mayor es la distancia y la tensión, mayor es la oposición entre ambos y su corolario de enfermedad y de desequilibrio. El hombre fáustico de occidente y su búsqueda desesperada son un producto de esta situación y el lecho donde nace la inquietud por "ser alguien".

El nivel de la cultura indígena permanece pegado al suelo de la

naturaleza y de los instintos. La tensión y la distancia entre los opuestos son mínimos hasta tal punto que Kusch dirá en su libro *Geocultura del Hombre Americano* que "el estar en ese sentido (se refiere a su relación con el acontecer) se asocia al vivir, pero en tanto el vivir se vincula en su acepción más general, al vivir del animal. Es el vivir sin más que se rodea de cultura, entendida ésta como un universo simbólico y que sirve para encontrar el amparo".

La cultura china se ubicaría en el nivel intermedio donde los productos de la conciencia se irían despegando paulatinamente y con suavidad, sin el desgarramiento de Occidente, del fango oscuro del inconsciente. Esta clasificación no implica la superioridad de un tipo de cultura sobre otra.

El término más próximo al estilo de vida indígena afirma Kusch es *utcatcha*, que se traduce *estar sentado* pero que hace referencia a domicilio en sentido filosófico, es decir, sentirse amparado en el mundo. *Utcacha* haría también referencia a lo irracional y a la comunidad de manera que "si así fuera, el estilo de vida del indígena" se opone a nuestra manera occidental de vivir donde predomina el individuo, la soledad y la racionalidad.

Para terminar esta exposición que quiso referirse a algunos rasgos fundamentales del concepto de *estar* en la filosofía de Kusch, pero que deja para otra oportunidad otras implicaciones, quiero transcribir dos fragmentos que pueden ser útiles para completar las ideas. Uno de ellos pertenece al mismo Kusch y fue tomado de un fascículo titulado *El Afán de Ser Alguien*, editado e ilustrado por Libero Badii. Es este:

"Pero he ahí que me topo con un amigo. (...) Al fin me habla de sus cosas. Hizo tantas, pero no puedo retribuirle el palmoteo. Fue práctico, hizo dinero, tiene un coche y en la compañía es todo un señor gerente. Maneja una gran Empresa. Indudablemente es alguien.

Cuando nos separamos, sentí amargura. Mi amigo es alguien y yo soy un alguien menor que él, alguien que se dejó estar. Antes del encuentro yo había hecho el balance con las cuatro cosas sagradas pa'mí, diciéndome con satisfacción que todas ellas pa'mí están bien. Después ya se trataba de otra cosa. Intercedió un cotejo en el cual mi amigo y yo poníamos sobre la balanza algunas cosas. Además si antes yo andaba en el plano del pa'mí, casi dentro de mí mismo, después, yo fui trasladado al plano de los otros. Evidentemente para

los otros yo debo ser alguien, en cambio pa'mí simplemente aquí estoy. Puedo pasarme mucho tiempo sin esmerarme en ser alguien hasta tanto no me obseda la idea de que hay otros que me obliguen a ello. ¿Y qué hago mientras tanto? Pues simplemente me dejo estar."

El otro fragmento es un cuento chino de Chang-Tzu y es recogido por M. L. Von Franz en el libro *El Hombre y sus Símbolos* escrito bajo la dirección de Jung:

"Un carpintero ambulante, llamado Piedra, vio en sus viajes un gigantesco y añoso roble que se levantaba en un campo junto a un altar hecho de tierra. El carpintero dijo a su aprendiz, el cual admiraba el roble: 'Este es un árbol inútil. Si quieres hacer un barco, pronto se pudriría; si quieres hacer aperos se romperían. No puedes hacer nada que sea útil con ese árbol y por eso ha llegado a ser tan viejo'.

Pero en la posada, aquella misma noche, cuando el carpintero se fue a dormir, el roble añoso se le apareció en sueños y le dijo: '¿Por qué me comparas con vuestros árboles cultivados tales como el pino blanco, el peral, el naranjo y el manzano y todos los demás que dan frutas? Aun antes de que se pueda recoger el fruto la gente los ataca y los viola. Sus ramas gruesas están desgajadas, sus ramillas, rotas. Su propio fruto les acarrea el daño y no pueden vivir fuera de su espacio natural. Esto es lo que ocurre en todas partes y por eso hace tanto tiempo que intenté en convertirme en algo completamente inútil. ¡Tú! ¡pobre mortal! ¿Te imaginas que si yo hubiera sido útil de alguna forma hubiera alcanzado tal tamaño? Además, tú y yo somos dos criaturas y ¿cómo puede una criatura elevarse tanto para juzgar a otra criatura? Tú, hombre mortal útil, ¿qué sabes acerca de los árboles inútiles?' (...)"

Interrumpo acá el cuento. Desde ya la cultura del estar tiene posibilidades que por no entrar en la valoración de lo útil o del *ser alguien* han sido mutiladas o reprimidas.

LINEAS FUNDAMENTALES DEL PENSAMIENTO DE RODOLFO KUSCH

Enrique Mareque

Aunque viajemos a miles de kilómetros de distancia siempre viajamos adentro de nosotros mismos. E ir al altiplano ya es la culminación, porque significa viajar hacia lo más profundo de sí mismo hacia ese margen de prehistoria que todos padecemos...

R. G. KUSCH

Este paper presenta algunas de las líneas de pensamiento de quien fuera nuestro compañero de reflexión en el grupo argentino. Ni la extensa bibliografía ni el vigor intelectual de Kusch pueden reflejarse adecuadamente en unas pocas páginas, a pesar de lo cual espero que este trabajo sirva para testimoniar la riqueza de un hombre que supo “crecer para el futuro”.¹

1) Pensamiento americano y geocultura

En 1978, cuando Kusch expuso sus expectativas acerca del trabajo de investigación que comenzábamos, señaló que su interés era hallar un filosofar americano original tomando como punto de partida el pensamiento indígena y popular. Es muy significativo que en un continente que lleva casi cinco siglos de vida “civilizada” aún nos hallemos en la situación de preguntar por la posibilidad de un pensar propio. Examinemos las razones de esa situación.

Un pensar propio significa, según Kusch, un pensar culturalmente arraigado, dado que no hay otra universalidad que la de estar “caído en un suelo”, cualquiera que éste sea. Sin suelo no hay arraigo y sin arraigo no hay sentido ni, por tanto, cultura. El descubrimiento de esta intersección entre pensamiento, cultura y suelo (geo-cultura) llevó

a Kusch a recorrer durante muchos años el altiplano argentino-boliviano dialogando con su gente y buscando una perspectiva americana original que permitiera reubicar los aportes de la filosofía europea dentro de un nuevo contexto. Prueba de la seriedad de esa búsqueda fue su definitivo traslado a Maimará (Pcia. de Jujuy) donde residió hasta el final de su vida.

La actitud del intelectual latinoamericano en general consiste, en cambio, en tener miedo a ser él mismo y pensar lo propio.² A fin de no pensar lo nuestro, en Latinoamérica se levantan barreras entre pensamiento culto y pensamiento popular. El pensar culto se rige por el modelo de la racionalidad científica y técnica, es sistemático y tiende a cristalizarse en forma enciclopédica. Pensar lo popular es, en cambio, pensar un área marginal de nuestras naciones y de nosotros mismos. Se cuenta del Inca Atahualpa que cuando el Padre Valverde le ofreció la Biblia, no sabiendo de qué se trataba, la olió. Pensar lo nuestro sería algo así como ponernos del lado de quienes huelen la Biblia en vez de leerla.³ En un mundo en el que por un lado hay indios y por el otro viajes espaciales resulta muy difícil apostar por los primeros. Sin embargo, sin ese necesario viaje hacia nuestras propias raíces jamás hallaremos la mediación entre nosotros mismos y el mundo de la ciencia y la técnica. El mundo culto europeo valora sobremanera el saber, pero ya no es capaz de indicarnos qué hay que saber. Apropiamos a ciegas de ese saber, ya sea al modo del "snob" o del especialista, sólo nos proporcionará un remiendo cultural.

Para Kusch, nuestra historia cultural —la historia escrita por los intelectuales latinoamericanos— se edifica sobre el criterio de que lo inferior es América y lo superior proviene de Europa. El saber europeo es superior porque libera al hombre de la oscuridad de la barbarie y del miedo. Así, por ejemplo, se pueden contraponer dos figuras, Galileo arrojando objetos de la torre de Pisa para medir la velocidad de su caída (e inaugurando así la ciencia moderna) y nuestros brujos del altiplano arrojando hojas de coca para adivinar la suerte (y manteniendo así la ignorancia y la superstición). El saber científico-técnico apunta a desterrar el miedo propio de la ignorancia pero, curiosamente, no lo ha logrado del todo. El misterio subsiste aún hoy en día en la vida cotidiana, y no sólo para el indígena, sino también para el intelectual. En la vida cotidiana, esa "fuente de todas las verdades y de todo caos",⁴ donde enfrentamos a la vida, la muerte y las demás

situaciones críticas de la existencia, de nada sirven los criterios racionales y cuantificadores de la ciencia; en ese ámbito se impone el "mero estar no más". En Latinoamérica vivimos, señala Kusch, una "rara mezcla de un no-saber de la vida cotidiana y un saber enciclopédico propio del siglo xx". La ambigüedad de esa situación se refleja en nuestras clases intelectuales que juegan a aceptar las diversas teorías políticas o científicas en vigencia, pero que hacia adentro se ríen de sus simplificaciones, comprueban que no son aplicables en América y terminan por refugiarse en un individualismo escéptico.⁵

Nuestra verdad profunda de intelectuales latinoamericanos es que somos "sujetos culturales sin cultura".⁶ Sentimos que el sujeto cultural es otro y que hace presión sobre nosotros, los sujetos esclarecidos y pensantes, sobre todo a través de los vaivenes históricos y políticos. Pero nos cuesta comprender a ese sujeto cultural no alineado, pues no habla nuestro lenguaje. Al decir de Kusch, "el abecedario del pueblo no tiene letras, sino apenas formas, movimientos, gestos. Y no es que el pueblo sea analfabeto, sino que quiere decir cosas que nosotros ya no decimos".⁷ O, ampliando un poco más esta idea, "se diría que nosotros nos hemos empeñado en echar a los dioses durante los últimos 150 años de cultura occidental, pero ellos (los dioses) han dejado un reguero de palabras divinas en el balbuceo del pueblo. Por eso los pueblos, que son muy pobres, dicen siempre la misma cosa: buscan en la danza, en el mito, en la copla, el equilibrio de los opuestos. Y nosotros, que somos ahora más ricos que ellos, ni eso decimos: perdimos el habla, aunque hablemos todo el día".⁸ Con todo, nos queda la posibilidad de rescatar una cierta comprensión del pensamiento popular asomándonos al misterio del *estar no más y crecer*. A rescatar esa posibilidad dedicó Kusch toda su obra.

El balance de nuestra situación puede sintetizarse, según Kusch, en una frase: la filosofía a la búsqueda de su verdadero sujeto. Si la filosofía es el discurso de un sujeto cultural que se ha hallado a sí mismo, nosotros, pensadores, no logramos hacer una filosofía original precisamente porque estamos al margen del sujeto cultural latinoamericano. No somos auténticamente sujetos culturales porque nos limitamos a repetir una cultura que no es la nuestra creyendo ingenuamente en su universalidad.⁹ Nos queda entonces como misión asumir ese "sujeto filósofo de América, que no somos nosotros sino lo que llamamos pueblo".¹⁰

2) *Filosofía del trabajo de campo*

Para tomar contacto con ese sujeto Kusch optó por el trabajo de campo entendido de un modo muy peculiar. En efecto, tal como mostraremos aquí, los informantes son vistos por Kusch como símbolos ante los cuales hay que operar “dentro de un hermenéutica que me dé el contenido del filosofar”.¹¹

El trabajo de campo pertenece al ámbito propio de la antropología cultural. Lo original del intento de Kusch es tratar lo meramente antropológico de manera tal que se resuelva en antropología filosófica, es decir, “llegar a ese punto donde el informante pasa de ser un mero objeto para convertirse en sujeto, y finalmente que ese sujeto se disuelva a su vez en lo puramente humano”.¹² Todo trabajo de campo implica salir del cerco civilizatorio en que se mueve habitualmente el investigador, pero no necesariamente implica abandonar la racionalidad con la que opera habitualmente. De ahí que la investigación suela reiterar lo ya sabido.¹³ Para Kusch la investigación debe estar abierta a la posibilidad de que aparezcan racionalidades diferentes o, quizás, una racionalidad más profunda.¹⁴ De esta manera la investigación se convierte en comunicación —pues desaparece la relación de observador/observado— y surge una posibilidad de *convivencia* entre ambos.

La primera diferencia que encuentra Kusch entre su proceder metódico y el de la antropología cultural es la llamada “inversión de los vectores” o perspectivas. La antropología científica parte del habitat, pasando por los sistemas económicos para llegar finalmente a los símbolos culturales y al pensamiento mediante el que el grupo se interpreta a sí mismo y a su habitat. Kusch propone corregir y completar esta perspectiva con la inversa, es decir, entender a un grupo partiendo de su pensamiento y, desde allí, ver cómo se determina su economía y su habitat. Un análisis completo y adecuado debe hacer concurrir ambos vectores.¹⁵

La segunda diferencia radica en las tres áreas sucesivas de penetración en los fenómenos que Kusch postula: el área fenoménica, el área teórica y el área genética. El área fenoménica es la que está a la vista y es susceptible de descripción objetiva (una danza, un ritual, un producto artesanal, un relato, etc.) y constituye la exterioridad de los datos que pueden ser recolectados en el trabajo de campo. El área fenoménica se apoya en el área teórica, en la que ya no se describe sino

que se explora mediante diversas hipótesis tomadas de las ciencias humanas (Psicología Social, Sociología, etcétera) a fin de descubrir motivaciones ocultas y causas de lo que se manifiesta fenoménicamente. Así, por ejemplo, la mención que hace una informante de la pobreza de los peones, de sus enfermedades y problemas, puede ser interpretada desde un punto de vista económico. Kusch desconfía de las explicaciones que se ofrecen en este nivel y propone el tránsito hacia la que llama "área genética". Esta área es una hipótesis de trabajo que apunta a señalar el núcleo que sostiene la vitalidad de un grupo humano cualquiera (Ricoeur hablaría aquí de núcleo ético-mítico). Esta hipótesis implica la existencia de una causación última que escapa al dominio de las ciencias humanas y para cuya intelección está mejor dotada la filosofía.¹⁶ Esta área o núcleo sería el lugar desde donde se realimenta genéticamente toda cultura y la que, en última instancia, explica las modalidades de la economía, artesanía, etc. Siguiendo con el ejemplo anterior de la pobreza, habría que preguntarse si esa noción no constituye un rasgo radical del pensamiento del informante, en cuyo caso ya no cabría una interpretación meramente económica, sino también ontológica. Según Kusch, en este nivel estaríamos enfrentados a lo que hace de fundamento a lo humano mismo en general. Es por eso que ya no cabe la relación de observador frente a un objeto, sino la de comunicación y convivencia entre sujetos libres.

El ámbito o elementos de esta comunicación es el lenguaje. De ahí que Kusch apelara muy frecuentemente a grabaciones magnetofónicas. Estos discursos de los informantes populares eran luego transcritos y analizados a fin de determinar las unidades simbólicas que los componían, sus estructuras, las líneas de sentido que los conectaban y, por último, el contexto simbólico de la totalidad. La hermenéutica de esos discursos supone una íntima relación entre pensamiento y lenguaje de modo que se puede reconstruir el pensamiento a partir de su manifestación lingüística. No podemos extendernos aquí sobre los supuestos psicológicos, filosóficos y lingüísticos del método de trabajo de campo, sobre los que Kusch reflexionó intensamente hacia el final de su vida,¹⁷ pero vale la pena destacar lo que constituyó el supuesto de todos los supuestos: la apuesta por lo popular. Para Kusch, en el tratamiento de los discursos populares más que un operar previsto de antemano hay un *apostar* por ellos en el sentido de

Ricoeur cuando afirma que él apuesta a que comprende mejor al hombre y a la realidad siguiendo las indicaciones del pensamiento simbólico.¹⁸ De la misma manera Kusch apuesta a ese símbolo bastante indeterminado que es lo popular y que consiste en un modo de vivir que puede llegar a poner en crisis la escala de valores de quien lo investiga.

Expondremos seguidamente algunos resultados que Kusch obtuvo mediante su trabajo de campo.

3) El pensamiento popular como anti-discurso (Anastasio Quiroga)

La entrevista con Anastasio Quiroga le proporcionó a Kusch los elementos para entender un rasgo importante y propio del pensamiento popular: la *negación*.

Anastasio Quiroga es un ex pastor de cabras jujefío que residía en Buenos Aires cuando Kusch dialogó con él. La conversación comenzó por el tema de los que tienen poder de curación sobre animales enfermos. A propósito de eso don Quiroga distingue entre quienes lo tienen y quienes lo fingen para englobar finalmente dentro de la oposición auténtico-inauténtico a la naturaleza y la sociedad. La naturaleza (o "natura" como la denomina Quiroga) es perfecta, mientras que la sociedad es imperfecta. La "natura" es un elemento simbólico que inspira energía vital y ética,¹⁹ y que sirve para clasificar cualitativamente los acontecimientos y legitimar la valoración que de ellos se hace. Natura es un símbolo equivalente a lo que otro informante (Felipe Cota, un campesino de Challavito, Bolivia) llama "Dios". Ambos, natura y Dios, funcionan como ordenadores que dan sentido al mundo y a nuestro discurso sobre éste. A esas funciones ordenadoras y a la vez fuente de significados las llama Kusch "operadores seminales".²⁰ Estos operadores seminales tienen una fuerte carga ética; legitiman las costumbres recibidas y permiten negar a quien los niega, es decir, a la sociedad moderna y urbana. Esta sociedad ha perdido el don de la natura porque el tipo de vida que impone no es humano.

Llegados aquí podríamos objetar que, por valiosos o interesantes que sean esos puntos de vista no pasan de ser meras opiniones de los

informantes. En efecto, una característica del pensar culto es distinguir el conocimiento fundado y la opinión, y la historia de la filosofía muestra el esfuerzo por salir del mundo de la opinión hacia el de la verdad. Para Kusch, la historia de ese esfuerzo es también la historia del alejamiento entre la filosofía y el pueblo. Por eso propone no oponer ambas formas de pensar, e invertir el rumbo de la tradición filosófica anterior centrando la atención en el pensar popular y en la opinión.

La opinión se opone al juicio científico como lo plurívoco a lo unívoco o como lo inseguro (por ser aparente) a lo seguro (por ser esencial).²¹ Pero pudiera ser que la plurivocidad de la opinión popular se deba a que encierra toda la verdad y no una verdad parcial. Así llega Kusch a la noción de "*opinión fundada*". Los operadores seminales son opiniones fundadas en una intuición emocional y vital.

A primera vista el pensamiento popular es escéptico o contradictorio pues cualquier afirmación siempre encuentra una negación que la anula.²² Pero la función de esta constante negación es permitir la aprehensión de un sentido numinoso. Si el problema radical del pensar es fundar la existencia, el pensamiento popular lo logra por medio de la negación. Esta pone de relieve un centro no objetivo pero pleno de significado. La intersección de afirmación y negación integra, según Kusch, una *estructura mandálica*,²³ cuyo centro es lo que realmente se quiere decir, pero que resulta inexpresable en fórmulas. Este centro del mandala es un ámbito emocional del que surgen no ya conocimientos sino revelaciones. A nivel popular se piensa, se discurre, no para delimitar objetos, sino para acceder a ese centro donde acontece la revelación.

De esto podemos concluir, según Kusch, que el pensamiento popular tiene un marco lógico diferente: "es preciso pensar en otra lógica de la que utilizamos habitualmente. Por una parte se nos impone una lógica que solamente afirma, que residualiza la negación, y por la otra, requerimos otra lógica que toma en cuenta la negación y que, en cambio, relativiza todo lo referente a la afirmación. Si la primera es producto de una seria inquietud respecto a la ciencia, la otra surge de una no menor preocupación por el puro hecho de vivir... es probable que sea también la oposición entre una lógica utilizada por los colonizadores y otra empleada por los colonizados".²⁴

4) La doble vectorialidad del pensar (el ritual del eucalipto)

Eucalipto es una localidad boliviana en la que Kusch participó de un rito de sacralización (challa) de un camión. El rito consta de dos partes. La primera, que se oficia a la mañana, tiene como escenario un calvario dedicado a la Gloria que contiene imágenes cristianas (la Virgen, el Santísimo Sacramento y otras). La segunda, que se oficia a la tarde, está centrada en torno a un cilindro de piedra dedicado al "Anchanchu" o deidad nefasta, cerca del cual el hechicero (o yatiri) realiza un sacrificio de sangre. La primera parte es más formal y consta de plegarias cristianas y aspersiones con agua y alcohol. La segunda, dedicada a la deidad nefasta, incluye la aspersión del camión con la sangre del animal sacrificado y concluye con una comida ritual y un baile.

Para explicar la relación que hay entre el pensar que mueve al ritual de Eucalipto y el nuestro, Kusch elaboró el concepto de "doble vectorialidad del pensamiento".²⁵ Los dos vectores son el intelectual y el emocional. El primero no ve sino objetos y no decide sino cosas prácticas; el segundo carga al mundo de signos y lo puebla de dioses. Enfrentado al camión, el pensamiento que acentúa el vector intelectual sólo ve un objeto útil que ha sido adquirido gracias al esfuerzo y que pronto habrá de usarse. El indígena, en cambio, piensa que el uso dependerá de la divinidad, "el sí que implica comprar la cosa o el camión, está sometido al arbitrio de los dioses, y estos pueden decir *no*... las cosas llevan un *no* colgado al cuello".²⁶ Quien compra un camión en el altiplano no lo usa de la misma manera que quien lo compra en Buenos Aires.

¿Qué relación hay pues, si es que hay alguna, entre ambos modos de pensar? Eucalipto ha elegido el ámbito de la plegaria por sobre la relación sujeto/objeto; la ciudad incrementa ésta última y minimiza la primera.²⁷ Según Kusch se debe descartar una posible evolución desde lo primero hacia lo segundo, pues en la ciudad también se halla presente el área de la plegaria, sólo que distorsionada y disfrazada en mitos políticos y científicos. La ciudad también tiene su magia, sólo que es una magia de segunda mano. Para Kusch, esta doble vectorialidad es una constante del pensamiento humano en general y el tipo de cultura y filosofía que se haga depende de acentuar uno u otro de los vectores. En el caso de América predomina el vector emocional y

eso permite que los elementos tecnológicos se integren en una nueva síntesis. Tal el caso, por ejemplo, de ese jefe de oficina en una empresa minera boliviana que durante el Carnaval "challaba" los utensilios de alta precisión recibidos de los EE.UU.²⁸

Estos dos vectores u horizontes culturales son caracterizados por Kusch con los términos de "estar" y "ser" respectivamente. Nuestro hablar cotidiano los usa frecuentemente y los opone como representando dos estilos de vida, el de quien "se deja estar" y el de quien "quiere ser alguien". Descartada la idea de evolución de uno hacia el otro (y la consiguiente desvalorización del primero) no por eso debemos creer que ambos son irreductibles o que carecen por completo de mediación. La conciliación de ambos en América es *lo criollo*, "porque salva todo lo referente a las cosas, o sea, a la relación sujeto/objeto, aunque sea a nivel de picardía, de tal modo que igualmente sostiene el otro vector como un área de plegaria siempre disponible, en donde afianza la fe, la ética o la política popular".²⁹ La fórmula de lo americano criollo es la de "estar siendo" o "estar para ser", que no excluye al vector intelectual, sino que tiene su propio modo de asimilarlo o "fagocitarlo".

La emocionalidad propia del estar no es mera irracionalidad, sino que cuenta con una racionalidad invertida que, partiendo de la negatividad, se opone a la propuesta intelectual de los colonizadores. Los sectores medios e intelectuales latinoamericanos enfrentan dicha propuesta mediante el *resentimiento*, que expresa el conflicto entre saber que esa propuesta no es propia y el miedo a asumir las raíces americanas. Los sectores populares, en cambio, no se resienten sino que *resisten*. A partir de esa resistencia se vislumbra, para Kusch, la posibilidad de un nuevo modelo de hombre que reúna en sí la doble vectorialidad del pensar.

En este aspecto en América estamos al comienzo y filosofar no consiste en pensar la liberación presente sino la futura. Invirtiendo la metáfora hegeliana, podríamos decir que en América el búho de Minerva levanta su vuelo al amanecer. El presente es el tiempo de la espera y del sacrificio, es decir, el descenso hacia la oscuridad y la asimilación a lo negativo.³⁰

El pasado de América es, para Kusch, una historia de alienación. Nuestro presente no alcanza a proponer un hombre total en la medida en que escamotea lo popular. Pero la historia futura bien podría ser la

de la integración de esa doble vectorialidad que Occidente ha desgarrado.³¹ A partir de esa posibilidad de futuro que nos abre, la negación del discurso popular se invierte dialécticamente: “hay detrás del negar total una apertura a una dimensión infinita, que lleva a la posibilidad de una instalación total de todo nuestro quehacer... 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 de que trasciende el nivel del simple yo y entra en lo profundo de uno... (allí donde) estamos nosotros”.³² Pero esa integración y ese hombre total están por hacerse. El presente, en cambio, es el tiempo del sacrificio y el anonadamiento. Respecto del futuro en América estamos como en los mitos de creación: sin tiempo y al comienzo.

5) Lo arcaico

El trabajo de campo permite replantear el pensamiento de lo humano desde un terreno distinto al tradicional, desde el subsuelo mismo de nuestra sociedad americana. Quizás este replanteo no afecte a la filosofía entendida como tarea académica que opera con un corpus pretendidamente universal. Más aún, es probable que el pensamiento popular y el pensamiento culto se opongan y desencuentren. Esto se debe a que la filosofía se ha convertido en una técnica del pensar, una elaboración del *cómo* decir, mientras que el pensar popular simplemente tiene *algo* para decir. Queda por lo tanto en suspenso, para Kusch, de qué manera puedan llegar a encontrarse la filosofía como tal y el pensamiento popular. El contenido o asunto que los sectores populares aportan al pensar en general puede caracterizarse como “área de lo arcaico”.³³ El pensamiento popular es arcaico en la medida en que gira en torno a un eje de determinación que no es el de la objetividad exigida por la conciencia crítica. Ese eje es el *símbolo*.³⁴

En cada símbolo se pueden distinguir cuatro planos: el soporte material, que es meramente accidental y constituye lo visible del símbolo; un primer significado, como por ejemplo, que el curandero o “manosanta” cura con solo mirar a los enfermos; un segundo significado, que es la referencia numinosa del símbolo (el “manosanta” es

una configuración de lo sagrado); por último, un área donde se dan los sentidos en general, que también podríamos llamar área de lo absoluto, y que es la verdadera razón o fundamento del símbolo. El símbolo es encuentro (como señala su etimología) en la medida en que reúne dos movimientos distintos e inversos: el que va desde el soporte material hacia lo absoluto y que asume la figura de rito o rogativa y el que va desde lo absoluto hasta el soporte, es decir, el movimiento de instalación de lo absoluto en la vida cotidiana. El ritual propiciatorio que apunta a manipular el absoluto se convierte así en el centro de la cotidianidad. Cuando en el altiplano cae un rayo en algún lugar, los indios acuden cantando y bailando, luego sacrifican una oveja en ese lugar: es como si la divinidad se hubiera posado en ese lugar. El rayo es un símbolo de la irrupción de lo sagrado en el mundo.³⁵ Irrupción necesaria, sin duda, pues sin ella el mundo sería estéril. El símbolo es encuentro entre la profanidad de lo mismo y la sacralidad de lo otro.³⁶ El rito se apoya en ese punto de encuentro e intenta que la presencia sagrada se trueque de nefasta en fasta.

A partir del símbolo se abre un sustrato del existir que podría corresponderse a la *Befindlichkeit* heideggeriana, pero que es mucho más complejo. Aquí no nos encontramos con objetos ni tampoco, correlativamente, con sujetos, sólo hay totalidad sostenida por una intuición de lo absoluto.³⁷ Vista desde esta perspectiva la objetividad sería una quiebra, una ruptura y una pérdida de esa totalidad original, y el paso de la conciencia simbólica a la conciencia crítica una caída en la "trampa de los objetos". Este vivir en la totalidad es responsable de la "lógica de la negación". La conciencia simbólica no afirma sino que consagra, en el sentido de estar-con-lo-sagrado. Lo que llamamos lógica o lógica de la afirmación es resultado de un esfuerzo de la conciencia por afirmarse separándose de ese modo global de pensar y desprendiéndose del área de lo impensable. La conciencia simbólica pierde la claridad del discurso porque habla a partir de la diferencia, en el sentido de que todo queda diferido, tanto la afirmación como la negación determinada. Su modo peculiar de reactualizar el contacto con lo absoluto no es el habla sino el gesto. De esa manera el "es" de la proposición se desvanece, y en el área de lo arcaico no se puede afirmar "esto es" o "lo absoluto es", aunque se lo sienta como instalado, o sea que *está*.³⁸ Así, por ejemplo, Dios está, pero no es y por eso se disuelve en lo divino, así como lo divino a su vez se disuelve en lo

sagrado. Esto explica la equiparación de Dios con los santos o de los santos con el diablo. Se rechaza la univocidad del lenguaje y la determinación lógica y se vive lo sagrado antes y al margen del lenguaje, porque en éste no cabe lo sagrado.³⁹ El santo, el ídolo o el sacerdote sólo son “rugosidades visibles de lo sagrado”, soportes accidentales, utensilios mediadores. Este mismo carácter de utensilios tienen las instituciones (autoridades, leyes civiles, Iglesia, etcétera). Lo único unívoco es que lo absoluto está, todo lo demás es ambiguo y equívoco. Es por eso, insiste Kusch, que nos enfrentamos no a un discurso sino a un antidiscurso popular.

Vistas así las cosas se entiende porqué a la reflexión filosófica le resulta tan dificultoso retomar la senda del mito y recuperar el ámbito de lo arcaico. La reflexión, aunque lleva a cuevas al símbolo, queda presa de las trampas del lenguaje. La filosofía no puede ocuparse sino con filosofemas, aunque sean acerca de Dios o del hombre, pues al perder la fuente simbólica que se halla en el ámbito de lo arcaico los grandes temas se convierten en pensamientos esquematizados. La filosofía termina por ocuparse con las sobras de una vivencia genuina que se le escapa y en vano intenta hallar lo absoluto desde la crisis de la objetividad. A lo sumo puede llegar a iluminar algo que está en la oscuridad y que se le escabulle irremediamente. Kusch es consciente de que con estos planteos se margina de la filosofía tal como se la entiende habitualmente,⁴⁰ pero ello no obsta para que quiera construir algo en esa marginalidad. Obligado a rastrear áreas que amenazan con la disolución de la lógica opta por dejar que ésta sea interferida por lo arcaico y apuesta a que de ese modo se recobre una globalidad de pensamiento que, quizás ya no pueda ser llamada filosofía, pero sí *sabiduría*.

6) Estar y ser como ámbitos culturales distintos (una primera aproximación al estar)

Los papers de C. Cullen (*Sabiduría popular y fenomenología*) y J. C. Scannone (*Sabiduría popular y pensamiento especulativo*) desarrollan estas nociones y su posible mediación desde la perspectiva personal de sus autores. Aquí trataremos de mostrar cómo interjuegan en la obra de R. G. Kusch, insistiendo sobre todo en la caracterización del “estar” y la sabiduría que de él procede.

Para comenzar por una primera y más exterior aproximación diremos que la oposición de estar y ser es la de dos experiencias humanas que se enfrentaron en América: el ser como horizonte de la dinámica cultural europea y el estar como modo de supervivencia y acomodación al ámbito americano. Desde este ángulo Kusch sugiere que se podría ver a América no sólo como el escenario de una conquista, sino también como el espacio donde se hace posible un balance de las adquisiciones de la especie humana.⁴¹ El polo del *ser*, o del ser alguien subyace a la actividad burguesa de la Europa moderna, mientras que el *estar* es la peculiar manera de ver y sentir del indio y el mestizo americanos.

Las culturas precolombinas eran estáticas, en el sentido de girar en torno a un *estar aquí* (la parcela cultivada, la comunidad, etcétera) desde donde se contempla el acontecer como quien se halla en el centro de un débil equilibrio entre fuerzas antagónicas. Este mero estar implica la conciencia de “estar arrojado” en medio del hervidero del mundo. La verdadera raíz del aparente estatismo o inactividad, del dejarse estar, es la contemplación como estado anímico originario.

La cultura occidental es, en cambio, dinámica. Su ámbito es el *ser*, en tanto que acción, ejecución y esfuerzo para sostenerse en la existencia. Tanto la actitud americana como la europea son respuestas diferentes frente a un mismo miedo original de cara al mundo. Europa resuelve ese miedo mediante la racionalidad científico-técnica, es decir, creando una segunda realidad que se interpone entre el hombre y la hostilidad de la naturaleza. El hombre americano no elabora una teoría del mundo, está sometido a su paisaje, carece de la agresividad necesaria para enfrentar transformadoramente a la naturaleza y, por eso, en vez de obligarla a que responda sus preguntas, se limita a dialogar con ella y a conjurarla mágicamente. Frente a un mundo visto como escenario de la “ira de Dios”, es decir, donde es posible el exterminio de toda vida, la única actitud posible es la plegaria y el rito. El tipo ideal puro de la civilización técnica es, para Kusch, el mercader. Dentro del mundo del mercader ya no caben nociones como la de “ira de Dios”. La filosofía moderna vendrá en su ayuda para demostrarle racionalmente que en el mundo ya no caben los dioses sino solamente él y sus mercancías. Los portentos y milagros de las leyendas medievales nada valen al lado de lo que es capaz el mercader: una parte (entendida como castigo sobrenatural) podía barrer una ciudad, pero

un crédito hábilmente manejado puede hacer temblar a naciones enteras. Europa reemplazó la ira de Dios por la ira del hombre.⁴²

Kusch no se limita a señalar la oposición sino que también estudia el modo de relación entre estar y ser. A esa relación la llama "fagocitación". El estar es previo al ser y por eso puede resistir, absorber, fagocitar al ser. El ser es un ámbito de tensión (el mercader que invade todo aquello que no se pliega a sus fines) y de ahí su debilidad a pesar de su masculina agresividad. El estar es, en cambio, un ámbito de distensión y, en su femenina receptividad, puede dar cabida al ser y reabsorberlo en el seno de donde surgió. Marx y Freud son emergentes de la sospecha del mundo europeo moderno acerca de la necesidad de retornar a dos elementos centrales del estar: la comunidad y el sexo. Pero ninguno de los dos alcanzó a concretar un retorno al fruto y a la vida comunitaria en la medida en que quedaron enredados en la perspectiva mecanicista y materialista propia del mercader.

7) El estar en tanto estar

Según indica Kusch,⁴³ la problemática del estar surgió en él con ocasión del vacío intercultural que se le abría frente al mundo indígena y popular. En uno de sus libros más brillantes,⁴⁴ expresó esa distancia mediante las metáforas (no demasiado metafóricas) del hedor y la pulcritud. Para el hombre culto y europeizado de las grandes ciudades americanas todo lo americano hiede, es incómodo, hostil y ajeno. Bastan unas pocas horas de estadía en algún pueblo del altiplano o en alguna barriada marginal de nuestras capitales para comprobar la justeza de la descripción señalada. La pasión por entender ese mundo ajeno aunque profundamente propio llevó a Kusch a "radicalizar el pensar" y postular lo que llama el *estar*. Ahora bien, ¿en qué consiste el estar?

El pensamiento popular rechaza la determinación propia del pensamiento occidental que se articula sobre el trasfondo del ser. A partir de ese rechazo se abren tres posibilidades. El estar podría consistir en: a) otro modo de determinar el ser; b) el equivalente de una actitud irracionalista; c) un eje diferente en torno al cual puede generarse el pensamiento. No se trata ni de lo primero ni de lo segundo. Digamos, de paso, que el calificativo "irracional" tiene sospechosas connotaciones

en la tradición americana en la que más de una vez fue esgrimido para rechazar todo lo que no coincidiera con un proyecto elitista e ilustrado. Pero, aunque no tuviera esas connotaciones, el término "irracional" no nos sirve en la medida en que niega algo pero no dice si en lugar de eso se da otra cosa. Emocionalidad también es un término riesgoso, dado que en la tradición filosófica siempre termina cayendo en las trampas de la reflexión. Quizás sería apropiado hablar del estar como lo *impensable*, entendido como el trasfondo desde el que se presenta lo óntico. En este sentido Heidegger apunta en una dirección que nosotros en América, sostiene Kusch, debemos extremar.⁴⁵

Ese ámbito tan difícilmente caracterizable puede señalarse mejor con la palabra *estar* que con la de ser. Permítasenos citar aquí un texto donde Kusch da razón de su elección:

"Indudablemente entre los hablantes que crearon el idioma debió haber una concepción implícita que apuntaba a escindir entre un sector de la existencia regido por el verbo estar y otro por el verbo ser, de tal modo que repartían el mundo entre lo definible y lo indefinible. Estar implica falta de esencias y entonces hace caer al sujeto, transitoria, pero efectivamente al nivel de la circunstancia.

Es evidente que la aparición de este verbo se debió no sólo a que se quería connotar otra esfera de la realidad, sino también en cierta medida a una segregación del accidente, o al menos a la delimitación de una realidad inesencial. Crea la posibilidad de connotar un mundo sin definiciones en el que campea únicamente la circunstancia, esa que precisamente, según Aristóteles, no era objeto de filosofía, sino apenas un punto de partida que debía ser superado para llegar al ámbito del ser y al de la definición.

*Como el estar corresponde al ámbito de la antidefinición, queda segregado y adquiere con ello una honrosa autonomía... Visto así, cabe pensar que en el verbo estar se encierra una inusitada riqueza."*⁴⁶

En el ámbito del estar no rige el principio de causalidad, sino más bien el de *seminalidad*. El estar es la globalidad desde donde seminalmente las cosas se instalan, es la potencia de instalación de todo lo que está. De manera semejante a como el pensamiento griego se admira de que haya algo, los mitos de creación americanos se sorprenden por el hecho de que las cosas están.

Todo lo que *está siendo* se instala a partir del fundamento oculto e

impensable del estar. De aquí se desprenden varias notas importantes para la elaboración de una antropología americana:

a) la conciencia de *invalidéz o pobreza* ontológica, como reconocimiento de que todo hombre está inmerso en una globalidad que lo trasciende;

b) la necesidad del *símbolo* (tal como fue caracterizado más arriba) que permite el encuentro con el fundamento. La pobreza ontológica de lo humano se compensa por medio del símbolo que suprime la inestabilidad del mundo.

El símbolo recorre un camino que va desde lo instalado hacia el estar entendido como un estar con lo sagrado. El símbolo tiene por tanto una triple dimensión: 1) es cotidiano; 2) es aquéllo a lo que el hombre se aferra para apropiarse el sentido de su existir; 3) es lo que permite habitar con lo sagrado y, de ese modo, superar la constitutiva invalidéz a la que según el Popol-Vuh (mito de creación maya quiché) los hombres fueron condenados por los dioses. Etimológicamente estar significa *stare*. El hombre sería pues aquél que está de pie buscando el fundamento por medio de los símbolos;

c) La relevancia del *suelo*, entendido no sólo como aquéllo que rodea fácticamente al hombre y constituye su cotidianeidad visible (la casa, la meseta, los prójimos), sino también como la presión o beso de lo absoluto, que forma parte del habitat simbólico y que es necesario hallar continuamente. Hallar al absoluto es *acertar* en la vida, es lograr un *acierto fundante*. Este es el lado lúdico y mántico del estar;

d) el nosotros como originario; en la medida en que la presión de lo absoluto no se ejerce sobre mí solo, sino sobre toda la comunidad o ecclesia que cultiva los símbolos a fin de dar con la gran palabra o el rito que nos permita acertar con la verdad fundante.⁴⁷

El estar, como señalábamos más arriba, se rige por un principio de seminalidad que es el de la gestación orgánica: nacer, crecer y morir. La gran conciliadora de estos opuestos es la vida, donde los opuestos se concilian para dar lugar al fruto. *Crear para el fruto* es la razón misma de vivir. Sin opuestos (p. ej., varón y mujer) no hay posibilidad de fruto, y sin éste se pierde el sentido de la vida. La unión y equilibrio de los opuestos se produce por azar, y de este *juego* puede resultar tanto lo fasto como lo nefasto, el maíz o la maleza. Frente a la hostilidad del mundo lo único sabio es reconocer que los opuestos

se alternan y reemplazan hasta el infinito. Todo lo que podemos hacer u organizar es débil y exterminable frente a esa sucesión incontrolable. Tanto el equilibrio de los opuestos como la vida que de ahí resulta son precarios o, como dice Kusch, "siempre habrá vida pero junto a la muerte, siempre orden pero junto al caos, como también dios junto al diablo".⁴⁸ Contemplar este espectáculo sin pesimismo es lograr *serenidad*. Atravesar la fiesta del mundo sin quedar atrapado en sus ilusiones requiere una interioridad ejercitada en el *silencio* y el *ayuno*. El orden que resulta imposible de imponer al mundo exterior puede lograrse, sin embargo, en la intimidad. Este orden interior como estado de fecundidad que se prepara y crece para el fruto es lo que le permite a la sabiduría americana sobreponerse al caos de la naturaleza tanto como al caos "civilizatorio" que, en vano, se le quiere imponer desde hace casi cinco siglos.

NOTAS

1 Las obras de Kusch que hemos consultado son:

Sociedad e individuo en la filosofía, en *Verbum* XL (1948), pp. 42/46.

La seducción de la barbarie: análisis herético de un continente mestizo, Bs. Aires, 1953.

De la mala vida porteña, Bs. Aires, 1966.

Indios, porteños y dioses, Bs. Aires, 1966.

Una lógica de la negación para comprender a América, en el volumen colectivo: "Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana", Bs. Aires, 1973, pp. 176/86.

El pensamiento indígena y popular en América, Bs. Aires, 1973.

América profunda, Bs. Aires, 1975.

Dos reflexiones sobre la cultura, en el volumen colectivo: "Cultura popular y filosofía de la liberación: una perspectiva latinoamericana", Buenos Aires, 1975, pp. 203/219.

Geocultura del hombre americano, Bs. Aires, 1976.

El pensamiento popular desde el punto de vista filosófico: consideraciones sobre el método, los supuestos y los contenidos posibles, en *Stromata* XXXIV (1978), pp. 231/262.

Esbozo de una antropología filosófica americana, Bs. Aires, 1978.

Lo americano y lo argentino desde el ángulo simbólico filosófico, en *Stromata* XXXV (1979), pp. 105/113.

Aunque no pudimos compulsarlas para nuestro paper, habría que mencionar también los dos ensayos, *La ciudad mestiza* (1952), *Anotaciones para una estética de lo americano* (1956) y las obras teatrales, *Tango* (estrenada en 1957), *Credo Rante* (estrenada en 1958 y publicada en 1959), *La leyenda de Juan Moreira* (estrenada en 1958, publicada en 1961) y *La muerte del Chacho* (publicada en 1961, estrenada en 1964).

2 Kusch, R.: *Geocultura del hombre americano*, p. 8.

3 O. c., p. 33.

4 O. c., p. 19.

- 5 O. c., ibidem.
- 6 O. c., p. 124.
- 7 Kusch, R.: *Indios, porteños y dioses*, p. 116.
- 8 O. c., pp. 117/8.
- 9 Kusch, R.: *Geocultura del hombre americano*, p. 123.
- 10 O. c., p. 126.
- 11 O. c., pp. 126/7.
- 12 Kusch, R.: *Esbozo de una antropología filosófica americana*, p. 13.
- 13 Algo muy semejante señala Heidegger en su ensayo *La época de la imagen del mundo*, cuando en la nota 10 expresa: "Antropología es aquella interpretación del hombre que en el fondo ya sabe qué es el hombre y, en consecuencia, no puede preguntar nunca quién es. Pues con esa pregunta debería reconocerse a sí mismo quebrantado y superado."
- 14 Kusch, R.: *Geocultura del hombre americano*, p. 136.
- 15 O. c., p. 137.
- 16 O. c., p. 139.
- 17 Kusch, R.: *El pensamiento popular desde el punto de vista filosófico*, passim.
- En este artículo dialoga con Lévi-Strauss (supuestos lingüísticos), Heidegger (supuestos filosóficos) y Jung (supuestos psicológicos). La influencia de Jung sobre Kusch es considerable; especialmente la noción de *arquetipo* que se revela fecunda en el análisis de discursos populares, textos religiosos y conductas cotidianas. Otra noción tomada de Jung es la de individuación por medio de la integración de espacios diferentes; así, por ejemplo, los héroes gemelos del Popol-Vuh (mito maya quiché) deben descender a los infiernos y padecer la muerte a fin de lograr una transfiguración o resurrección.
- 18 Ricoeur, P.: *Finitud y culpabilidad*, Madrid, 1970, p. 710: "Yo apuesto a que comprendo mejor al hombre y a los lazos que unen el ser del hombre con el ser de todos los demás seres, siguiendo las indicaciones del pensamiento simbólico".
- 19 Kusch, R.: *La negación del pensamiento popular*, p. 15.
- 20 O. c., p. 16.
- 21 O. c., p. 11.
- 22 O. c., p. 20.
- 23 Kusch, R.: *El pensamiento popular desde el punto de vista filosófico*, pp. 249/54. Apelando a la noción junguiana de "juicio de totalidad", Kusch interpreta que el pensamiento mítico trata de lograr un centro integrador de opuestos. Este principio de organización de la realidad y de integración del sujeto se simbolizó adecuadamente mediante el *mandala*.
- 24 Kusch, R.: *La negación en el pensamiento popular*, pp. 33/4.
- 25 O. c., pp. 45 y sgtes.
- 26 O. c., p. 39.
- 27 O. c., p. 42.
- 28 O. c., p. 52.

- 29 O. c., p. 43.
- 30 O. c., p. 95.
- 31 O. c., p. 55.
- 32 O. c., p. 89.
- 33 Kusch, R.: *Esbozo de una antropología filosófica americana*, p. 74.
- 34 Idem, *Geocultura del hombre americano*, p. 130.
- 35 Idem, *Indios, porteños y dioses*, p. 88.
- 36 Idem, *Esbozo de una antropología filosófica americana*, p. 74.
- 37 O. c., pp. 75/6.
- 38 O. c., p. 80.
- 39 Un buen testimonio al respecto es el del misionero canadiense Monast. Después de haber trabajado pastoralmente durante muchos años en el altiplano no puede salir todavía de sus perplejidades respecto de la religiosidad indígena (cf. Monast, E.: *La religión de lo aymaras*, Buenos Aires, 1970).
- 40 Es de destacar que Kusch vivía esta marginalidad con una enorme dosis de humor. Frecuentemente aludía a sus tesis como "herejías filosóficas" o "filosofía experimental" con el consiguiente escándalo de ciertos interlocutores académicos.
- 41 Kusch, R.: *América profunda*, p. 147. Es interesante destacar la coincidencia en este aspecto con Lévi-Strauss.
- 42 O. c., p. 123.
- 43 Kusch, R.: *Esbozo de una antropología filosófica americana*, p. 87.
- 44 Idem, *América profunda*, p. 11.
- 45 Idem, *Esbozo de una antropología filosófica americana*, pp. 88/9.
- 46 Idem, *El pensamiento indígena y popular en América*, pp. 358/9.
- 47 Idem, *Esbozo de una antropología filosófica americana*, pp. 93/6.
- 48 Idem, *América profunda*, p. 211.

ESTAR-SER-ACONTECER.
El horizonte tridimensional
del pensar filosófico latinoamericano

por Juan Carlos Scannone S.I.

Un pensar *desde y para* América Latina, aunque intrínsecamente autónomo como pensamiento, debe sin embargo responder —en el plano filosófico— a los interrogantes *ético-históricos* de la situación, y debe asimismo arraigarse en el *humus cultural* latinoamericano, signado por simbolicidad, religiosidad y comunitariedad. Ambos momentos influyen intrínsecamente en el horizonte del pensamiento y lo sitúan y transforman en relación con la tradición filosófica.

Así es como la sabiduría popular puede ser lugar hermenéutico para un filosofar inculturado en nuestra América, pues ella, al mismo tiempo, a) está *arraigada* en la tierra (ámbito de realidad, simbolicidad, religación y pertenencia); b) se orienta *éticamente* al bien y la justicia (en cuanto es sabiduría y es popular) y c) contiene en sí —porque es sabiduría— un *lógos* sapiencialmente *especulativo* (comprensión vivida del primer principio y último fin, y del hombre, la vida y el mundo desde allí), cuya inteligibilidad puede ser críticamente articulada por la reflexión.

Estimamos que la filosofía latinoamericana dio dos pasos para inculturarse: el primero respondió a los *finés éticos* y la *relevancia histórica* del pensamiento y, el segundo, al *arraigo cultural* tanto del preguntar filosófico como del cuestionamiento ético-histórico. Y así se llegó a plantear una filosofía a partir de la sabiduría popular.¹

En primer lugar, la situación histórica (de aguda injusticia y pobreza creciente de las mayorías) facilitó a la filosofía latinoamericana una primera profundización del planteo de su punto de partida y su horizonte de comprensión. Anterior (con prioridad de orden) a la pregunta por el ser —punto de partida tradicional— se da el *cuestionamiento ético-histórico* del preguntar mismo frente a la injusticia. El

horizonte englobante de la pregunta ya no es sólo la verdad del ser, sino la alteridad y trascendencia éticas, mediadas históricamente. De ahí que el horizonte abierto por la pregunta por el ser y que ésta presupone, haya sido recomprendido y transformado desde el horizonte de la trascendencia ética —que, según Levinas, es verdadera trascendencia metafísica.²

En un segundo paso, la experiencia del *trasfondo sapiencial* de la cultura latinoamericana, de su condensación no tanto en categorías teóricas o en imperativos morales cuanto en *símbolos*, y de la *resistencia cultural* a la alienación, que dicho trasfondo hizo posible (a pesar de la injusticia y la pobreza), facilitó al pensamiento latinoamericano el descubrimiento de un ámbito aún más originario y, en ese sentido, metafísico. Anterior (con prioridad de orden) al ámbito de la pregunta ontológica especulativa y al del cuestionamiento metafísico-ético-histórico se da otro ámbito u horizonte: el que manifiestan (y ocultan) los símbolos.

La filosofía latinoamericana descubrió así que tanto la pregunta por el ser como el cuestionamiento ético-histórico que la reubica, la libera y le da la posibilidad de hacerse efectiva, suponen un momento previo a ambos, momento de *arraigo*, *realidad "de suyo"*, *religación* y *pertenencia*, anterior a la distanciaci3n tanto crítica como ética (tanto teórica como práctica).

Hablo de realidad "de suyo" porque no es reductible a su relación con el pensamiento o la acción. Hablo de raigalidad religiosa porque se trata del arraigo en un misterio sagrado y radical, no asumible plenamente por la razón teórica o por la praxis. Hablo de simbolicidad sapiencial, porque ese misterio religante se manifiesta (y sustrae) sapiencialmente en y por los símbolos, no reductibles ni a conceptos ni a meras relaciones éticas.

A ese ámbito de arraigo, que sólo en y por los símbolos se manifiesta hierofánicamente y se sustrae, podemos denominarlo —siguiendo el camino señalado por el eminente pensador R. Kusch—:3 ámbito del "*estar*" (estar-en-la-tierra), para diferenciarlo tanto del ámbito especulativo del *ser* como del ámbito ético del *bien* (y del *acontecer* ético-histórico), y a la vez relacionarlo con ambos.

Hablamos de "ámbitos", "horizontes" o "dimensiones" originarias y fundamentales, en cuanto se trata de diferentes perspectivas globales posibles sobre la totalidad. Nosotros creemos descubrir el hori-

zonte del “*estar*” en la sabiduría y religiosidad populares latinoamericanas, como ámbito distinto de los dos horizontes o dimensiones explicitadas por la filosofía occidental: el de la pregunta por el *ser* (herencia de la filosofía griega) y el del *acontecer* ético-histórico (más propio de la tradición judeo-cristiana).

Si quisiéramos emplear y completar palabras de Max Müller,⁴ podríamos decir que el “*estar*” es la forma de saber la *unidad de todo* no sólo en el horizonte originario del *ser* como pensamiento, sentido y fundamento, ni sólo en la abisalidad de la *libertad* creadora de historia, sino ante todo en la unidad originaria y plural del *símbolo*. En éste se hace accesible otra dimensión fundamental que no puede reducirse *ni* a sentido y palabra *ni* a libertad y eticidad, aunque esté impregnada de ambos: la del misterio numinoso o hierofánicamente simbolizado por la tierra madre (*Pacha Mama*).

Sin embargo esas tres dimensiones originarias no se excluyen mutuamente, sino que entre ellas se da una mutua circuninsesión y mediación, y una prioridad de orden (no necesariamente cronológica). Si seguimos empleando la metáfora del horizonte, deberíamos además hablar de la posibilidad de una “fusión de horizontes”, en un *único* horizonte englobante *tridimensional*.

En el caso de la filosofía inculturada que proponemos, tal “fusión de horizontes” parece corresponder tanto a los caracteres arriba mencionados de la sabiduría popular cuanto al mestizaje cultural latinoamericano: mestizaje entre las culturas amerindias y las ibéricas (de raíces greco-latinas y judeo-cristianas). Dicha “fusión de horizontes” posibilita la reinterpretación filosófica de cada uno de ellos y de su triunidad, a partir de la “síntesis vital” y sapiencia de cada uno con los otros dos. Y parece corresponder a la inculturación de la tradición filosófica occidental en la cultura latinoamericana.

Brevemente se puede decir que el horizonte tridimensional así resultante implica *arraigo en la tierra* (en su realidad, simbolicidad y sacralidad), *orientación ético-histórica* y *comprensión especulativa* mediada por dichas orientación y arraigo.

Si dicha comprensión se da en y a través del símbolo cuyo sujeto es el nosotros-pueblo, se trata de la sabiduría popular. Pero si, a partir de ésta se reflexiona especulativamente, siguiendo —en el orden del concepto— el movimiento, la estructura lógica y el ritmo tridimensionales de dicha sabiduría, entonces estaremos planteando un filoso-

far inculturado desde y para América Latina enraizado en la sabiduría popular y orientado por ella.

Dicho filosofar inculturado, sin perder su autonomía y especificidad teóricas como pensamiento, estará sin embargo intrínsecamente influido por las otras dos dimensiones que *con-forman* su horizonte englobante. De ahí que su *forma* especulativa, sin dejar de serlo, se moverá en el orden del *concepto*, pero estará, por un lado, referida a los *símbolos culturales* que dan que pensar y qué pensar y, por otro lado, a la *apertura ético-histórica* que libera el pensamiento como pensamiento y le posibilita finalidad ética y efectividad histórica.

Sólo así el pensamiento filosófico podrá corresponder a la interrelación fundamental que se da en la sabiduría popular entre el *estar*, el *ser* y el *acontecer ético-histórico*, cuya mutua mediación concreta puede expresarse —usando una expresión de Kusch y Cullen— como “*estar-siendo-acá*”.

Notas

1 Sobre los temas desarrollados en la presente contribución, cfr. mi trabajo “Sabiduría popular y pensamiento especulativo”, en J. C. Scannone (compilador), *Sabiduría popular, símbolo y filosofía*, Ed. Guadalupe, Buenos Aires, 1984, pp. 51-74, y mi libro *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*, Ed. Cristiandad-Ed. Guadalupe, Madrid-Buenos Aires (en prensa), especialmente el capítulo IV, titulado “Punto de partida, horizonte, forma y sujeto de un filosofar desde y para América Latina”.

2 Estamos aludiendo a un aspecto fundamental de la “filosofía de la liberación” como se plantea, por ejemplo, en la obra conjunta *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Ed. Bonum, Buenos Aires, 1973.

3 Como es sabido, la diferencia entre “estar” y “ser” es clave en la obra de Kusch. También X. Zubiri, después de Kusch, y con independencia del mismo, hace empleo filosófico de esa diferencia en *La inteligencia sentiente*, Madrid, 1980, p. 139 y ss. C. Cullen pone el punto de partida de su *Fenomenología de la crisis moral*, Ed. Castañeda, San Antonio de Padua, 1978, en el “nosotros estamos en la tierra”.

4 En la tercera edición de *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, Heidelberg, 1960, habla Max Müller de dos posibilidades fundamentales de la metafísica occidental, a saber, las de “buscar la unidad de todo ente o bien en el origen del ser como espíritu y fundamento (*Grund*) o bien en el origen de la libertad como abismo (*Abgrund*)”, cfr. p. 60.

RODOLFO KUSCH Y LA FLOR DE ORO

Aproximación al sentido religioso de un pensador americano

Graciela Maturó

1. Introducción

A diez años de la muerte de Rodolfo Kusch es importante constatar el trabajo creciente de pequeños grupos que en toda América descubren, profundizan y prolongan las líneas de su pensamiento. Y esto no sólo se cumple en la esfera estrictamente filosófica, sino con más amplitud en el ámbito de las ciencias de la cultura o, como nos gusta llamarlas, de las humanidades: los estudios de la cultura, el lenguaje, las artes, la literatura, las religiones, las relaciones sociales.

Conocí a Rodolfo Kusch en aquella rica atmósfera que caracterizó a la Argentina de los años 69-70, signada por una común inquietud renovadora, un diálogo fecundo de la filosofía y las ciencias humanas, y una diversificada revaloración de la cultura americana. Todavía no habían cundido entre nosotros los modelos de la sociedad cibernética e informatizada, ni las ideas nihilistas que empezaban a difundirse en ciertos ámbitos nortatlánticos. Nosotros, los latinoamericanos, impulsábamos ideas-fuerza para llevar adelante la unidad y liberación de nuestros pueblos.

Se hablaba por aquellos años de un "filosofar latinoamericano". En reuniones de jóvenes pensadores, de formación diversa, sobresalían dos o tres referentes de anteriores generaciones: Manuel Gonzalo Casas, Rodolfo Kusch, Arturo Roig, Andrés Mercado Vera. La presencia de Kusch en las jornadas filosóficas de aquellos grupos, o en reuniones informales de café, o en casas de amigos, suscitaba sorpresas y discusiones sin término. Por ese entonces eran pocos los dispuestos a compartir sus ideas, unos por su proveniencia del marxismo ortodoxo, otros de la teología de la liberación u otras corrientes del

pensamiento: más próximos se revelaban aquellos que, fundados en una apuesta política popular, buscaban afanosamente los modos de fundamentarla y revalidarla. Otro punto de aproximación, y en este nos incluimos, fue el campo estético, próximo a lo religioso, e indirectamente ligado a las definiciones políticas. Bucear en el sustrato simbólico de la cultura no solamente nos era familiar sino que se revelaba para nosotros como el único modo auténtico de reformular un pensamiento propio.

Rodolfo Kusch, debo decirlo, alentó generosamente nuestras propuestas teóricas y críticas en el campo de la literatura. Aceptó con llaneza incorporarse al Centro de Estudios Latinoamericanos que fundamos en 1971, asistiendo a muchas de sus reuniones en el Convento Franciscano de San Antonio de Padua, o en la Casa de Ejercicios de Villa Allende, donde se habían desarrollado las iniciales reuniones del grupo de filosofía.¹

En 1949 asistí en calidad de estudiante, al histórico Primer Congreso Nacional de Filosofía donde resonó la palabra o el mensaje de Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer, Karl Jaspers, Gabriel Marcel, Nicola Abagnano, Carlos Astrada. Eran los maestros de Kusch, sin que ello pretenda opacar su originalidad raigal en una etapa nueva. La tónica de ese congreso fue, para nuestros oídos juveniles, la de un mandato: era tarea de América prolongar y profundizar el humanismo que los grandes maestros nos transmitían desde la Europa agónica de la posguerra. Años después las naciones europeas rehicieron sus economías, reordenaron su industria, accedieron a una nueva etapa de su desarrollo técnico-científico, y generaron incluso una nueva atmósfera intelectual, distante de aquella. Sin embargo, el transcurrir de los años reveló que el reclamo del humanismo europeo hacia los países de la periferia no había sido vano. Más allá de la voluntad de continuarlo, la historia misma venía mostrándonos la realidad de una cultura reacia a entrar acríticamente en la reordenación mundial dictada por las grandes potencias.

He aquí que Rodolfo Kusch, tachado de indigenista, irracionalista, populista e incluso "fascista", fue perfilándose cada vez más como el gestor de un pensar verdaderamente asumido en y desde el continente americano; y no sólo esto, sino —desde una amplia consideración hermenéutica del pensamiento moderno— como el real protagonista de

aquella "vuelta" (Kehre) entrevista por Heidegger y señalada también por algunos de nuestros escritores, con diverso grado de profundidad.

Al incitarnos a redescubrir lo más oculto y primigenio de nuestra propia cultura, nos muestra Kusch la posibilidad de una reformulación universal de la historia humana, posibilidad que espera gestar desde América.

Una historia de la filosofía argentina debería ubicar a Kusch, como a H. A. Murena y A. Haber, en relación con la discutida generación poética del 40. Todos ellos, en sus diversas vertientes, protagonizan una opción heroica y humanista ante el creciente embate de oleadas neopositivistas, logicistas, informáticas, deconstructoras o pragmáticas. Kusch nos enseñó a pensar como sujetos de un devenir propio, ligado a nuestro suelo, cargado de dramatismo en las etapas finales de una historia adversa. En esa encrucijada nos dio un ejemplo imborrable: su integridad humana y la total autenticidad de un pensar que, por serlo es un *pensar desde América*.

Estamos en América distendidos entre polaridades opuestas, dice Kusch. Nuestra condición es mestiza y desgarrada, por ello mismo sacrificial y fecunda. Debemos reconstruir una cultura hondamente subvertida por clases dirigentes iluministas que han relegado al pueblo a la marginalidad de lo oscuro y demoníaco.

Asumir esa seminalidad popular es para Kusch iniciar la tarea de reconciliación de los opuestos: Oriente-Occidente, barbarie-civilización, contemplación-acción, naturaleza-técnica, estar y ser-alguien, cultura popular-cultura ilustrada. Kusch asigna al intelectual una tarea ética: restituir su lugar a lo relegado, sacar a luz el silencio de América frente al triunfo aparente de la pulcritud, el orden, las convenciones. Para ello será preciso vencer el miedo a ser nosotros mismos, asumir con valentía nuestra indigencia, pobreza de bienes, memoria, valores y horizonte propio. Negar esta posibilidad de realización es negar asimismo una ya ingente corriente poética, narrativa, reflexiva y teórica que así lo ha venido sosteniendo, lo cual convierte a Rodolfo Kusch en avanzada del pensar americano y no en una eminencia solitaria.

Kusch realiza, desde América, una profunda crítica del Occidente moderno que si bien puede tener cierta marca nietzscheana, se distancia visiblemente de las atmósferas deconstructivas europeas. Ve a la civilización del desarrollo reemplazando lo óntico y fundante de la

existencia por una retícula de ideas, frases hechas y artefactos que alienan al hombre en lo que Hartmann llamó “el patio de los objetos”. Kusch ha utilizado a menudo esta expresión, señalando ese “lugar vacío donde conversamos, ponemos muebles o sea las cosas que hemos creado para estar cómodos en el mundo”. “La ciudad crea esa posibilidad, por eso ella se convierte en patio de los objetos” (*América Profunda*).

Recuperar el sujeto de la cultura es pues transvasar el patio de los objetos, vivificar las fuentes de una existencia realmente humana, fuentes que implican la necesidad de un vuelco hacia la trascendencia.

La constatación de la indigencia humana que sustenta el concepto kuschiano del “estar”, tiene a nuestro juicio una profunda significación religiosa, así como la tienen su valoración simbólicas del suelo, y su reconocimiento de las mediaciones rituales. Su pensamiento mismo absorbe y trabaja las categorías simbólicas de conjunción de opuestos, incorporación de la negación y acceso a un centro sagrado que son inherentes a la religiosidad del pueblo. Por eso si reconocemos su deuda con la fenomenología de Heidegger y Max Scheler, justo sería también relacionarlo con la mística alemana, presente en Nicolás de Cusa, Eckhart, Boehme, y con el corazón religioso de los pueblos.

Todo gran pensador, todo poeta, arraiga en esa dimensión óptica y pre-óptica que la simbolización estética figura y el pensar filosófico asedia. Por eso hemos querido llamar a esta modesta reflexión, apelando a un símbolo oriental que estudia Carl G. Jung, “Rodolfo Kusch y la flor de oro”. Cuando el filósofo piensa lo no verbalizado se instaura como escritor; cuando el poeta abre una reflexión sobre lo intuido, funda una filosofía. Ambas dimensiones creadoras fueron pulsadas por Rodolfo Kusch en un magisterio que entrelaza ejemplarmente vida y obra.

2. La metáfora vegetal

Rodolfo Kusch comprendió muy bien que una cultura se logra plenamente cuando crece *como el árbol desde la raíz hasta el fruto*. Una metáfora vegetal, organológica, preside el desarrollo de sus escritos, donde se rechaza siempre el fruto prestado y sin arraigo, los sofismas

de moda o las impostaciones advenedizas. En su obra se perfila un concepto de humanidad que no excluye la noción de pueblo, la singularidad de las culturas con su destino propio.

Se dio a la búsqueda del árbol que da sentido al existir americano, rastreando lo más oculto y relegado de nuestra identidad. Por ello propuso una “metáfora vegetal” una exploración del reverso de América que dejara entrever, bajo la forma ordenada y tranquilizadora, adoptada de otro proceso histórico, la sinrazón demoníaca o el caos generador de un continente cuya forma es la selva. Un continente en busca de su propio lenguaje, expresión, instituciones y conciencia de sí, un continente en espera de una posibilidad cada vez más difícil: la de gestar su Historia.

Bajo la ficción autosuficiente de las ciudades mimetizadas con Europa —y a veces con los restos decadentes de una Europa horizontal, sin proyecto humano— advierte Kusch la presencia de una gran masa silenciosa, sin acceso a los canales de la expresión y la comunicación pública, sin presencia real en el poder político, la Universidad, la educación. Por ello es imposible separar en la personalidad de Kusch las esferas de la creación, la reflexión y la decisión política, coherentemente entrelazadas.

En 1953 apareció su primera obra *La seducción de la barbarie*, a la que dio el subtítulo de *Análisis herético de un continente mestizo*. Inició entonces esa ardua tarea de comprender el hecho americano, afrontando cuanto tenía esa búsqueda de desafiante, anticonvencional e irruptor. Pocos años después Alejo Carpentier dibujó en una de sus grandes novelas —*Los pasos perdidos*— esos pasos no perdidos sino de encuentro y reconocimiento dados por el intelectual, por el hombre urbano, europeizado, hacia sí mismo y hacia su propia cultura y paisaje. Rodolfo Kusch iniciaba un rumbo filosófico que otros antes que él intuyeron o transitaron, pero que ninguno había llevado a similares límites de radicalidad filosófica.

La pregunta por lo que somos nos ha acuciado desde lejos. Su raíz es de los tiempos en que los españoles pisaron las Indias Occidentales, originando una conmoción histórica. Los días de la emancipación agudizaron el planteo, apenas acallado el ruido de los cañones. El concepto de “barbarie” como el de “desierto” rubrican el sesgo iluminista de nuestras clases dirigentes, encandiladas en el siglo XIX con los modelos euroatlánticos. Hubo también avanzadas de una con-

ciencia cultural que revalorizó la lengua criolla, las costumbres, el *ethos* colonial, calificado de bárbaro. No se había llegado, sin embargo, a la revaloración del estrato último, originario del suelo; él mismo, el indígena, debía madurar para encarnar una conciencia de su propia cultura, y de su modificación e integración en una cultura mestiza abarcadora.

Europa había creado las dos matrices básicas para pensar al indio. Para la visión hispánica el indio es un bárbaro a ser convertido y civilizado, con la excepción de algunos predicadores humanistas que ven con respeto la idiosincracia del otro; para Rousseau y la Francia enciclopedista, el indio es el “buen salvaje” que se contrapone al cansancio de una Europa desgastada. Lo de Kusch es distinto. Comprende la necesidad filosófica de reconstruir en forma auténtica y total el sujeto americano y emprende la recuperación del más recóndito a los poderes: el indio, el mestizo, el humilde, no meramente para intentar su reivindicación social —que no descarta, desde luego— sino y sobre todo para reconstruir una última posibilidad de cultura.

Rodolfo Kusch ha pensado, en efecto, que el pueblo es el único sujeto posible de la cultura. Sólo desde el sujeto popular se hace comprensible una cultura que no sea un mosaico de exterioridades, objetos, ideologías o fragmentos humanos.

Sobre esa seminalidad del origen puede crecer una reflexión y una teorización que pretenda autenticidad. Tal comprensión de lo popular impone, desde luego, un paso hacia el símbolo, y por lo tanto una ejemplar humildad intelectual.

Kusch se halla lejos del asedio sociologista que mira al pueblo desde afuera, forzándolo a entrar en sus propias categorías; antes bien descubre, por una fenomenología creadora y una hermenéutica dadora de sentido, la forma interior del pueblo, su visión del mundo, su modo de estar en el paisaje de América.

Descubre la dispersión cultural del hombre americano, sometido a duros contrastes. El mestizo adopta a veces el formalismo ciudadano, pero su inconsciente vital se relaciona con la matriz autóctona. Su destino lo arroja a elecciones maniqueas y trágicas, que desembocan en la imposibilidad de una cultura.

En América, dice Kusch, la redención sólo puede advenir sobre una verídica reconciliación de los opuestos. El mestizaje es su ley. Su verbo la Serpiente Emplumada. ¿Se ha pensado en la hondura simbó-

lica de esta figura? Creemos que la densidad del mensaje de Kusch apenas empieza a ser desbrozada.

3. Lo religioso como horizonte fundante

Quien haya frecuentado asiduamente las obras de Kusch, o haya tenido el privilegio de dialogar con él participando de una comunión más allá o más acá de las ideas, habrá podido apreciar el fondo religioso de su pensamiento. Quiero destacar, ante todo, que lo religioso no es en Kusch un campo de trabajo sino el sustrato de una actitud de pensamiento que no resigna sus fueros ni desconoce la legitimidad de “hacer filosofía”. Se mueve en una zona fronteriza, en que la vida se resiste a ser abarcada y sistematizada por el pensamiento conceptual, reductivo y objetivante; reclama en cambio la participación y comprensión del contemplador, del actor, del hermeneuta. No nos extrañe pues que de tal compenetración vital, simbolizante, interpretativa, hayan surgido no sólo ensayos filosófico-creadores, sino poemas, dramas, relatos.

La actitud de Kusch *ante* el logos popular se convierte —y hay que hablar de *conversión*— en actitud *desde* el logos popular, al producirse ese intercambio categorial que va del logos intelectual al logos mítico. No pensemos, de ningún modo, en el acopio positivista de modos exteriores, ni aun en la descripción lógica del estructurólogo que se aboca al universo mítico. Rodolfo Kusch reconoce y practica la *epojé* creadora, el momento demiúrgico de inmersión en el caos originario, previo a la reconstrucción y reconocimiento hermenéutico del mito. Sin esa instancia de simbolización y acceso al sentido, que es de índole religiosa, no hay comprensión posible; pero Kusch, sabe también que sólo una ampliación reflexiva de este proceso de conversión trascendental es capaz de completar racionalmente su potencialidad engendrando una plenitud autoconciente. Su actitud es por lo tanto ejemplar desde el punto de vista teórico y metodológico, en su incesante tarea de creación, comprensión e interpretación.

La cultura reposa sobre un horizonte simbólico que ha de ser reasumido por el filósofo. He aquí en apretada síntesis el valor heroico del acto pensante, tal como lo vemos encarnado en Kusch. “Cruza el vado” —como le gustaba decir a nuestro común amigo Abraham

Haber— se atreve a sumergirse en el hontanar viviente de la cultura, que da sentido último al vivir.

La valoración que hace Kusch del paisaje, del suelo, del marco cósmico que sustenta el hecho cultural, tiene también un valor religioso. La tierra y sus frutos pasan de ser un dato material y económico a constituirse en evidencia fundante y reserva simbólica donde se gestan las primeras intuiciones del hombre. Así lo entiende el primitivo, y también el poeta, hacia el cual apunta decisivamente la filosofía de Kusch. Estimo que aún no se ha indagado suficientemente en la novedad histórica y antropológica que asume, en el final de un siglo que parece marcado por el triunfo de la mentalidad positivista del mercader, la concepción geocultural americana de Kusch.

El espacio se impone en América como categoría dominante que pone límites al espíritu fáustico. La vectorialidad futurista del logos semita halla aquí su tierra prometida, resolviéndose —así lo muestra también Felix Schwarzmann— en un presente vital como categoría que plenifica lo humano. Es esta una dimensión antropológica que todo estudioso de las letras americanas ha podido comprobar, y que Kusch extrae del fondo simbólico en que subyacen las pulsiones populares.

4. Interpretación de la religiosidad popular

Un breve libro,² ordenado y publicado por la devoción de Elizabeth Lanata de Kusch, nos trae, en su estilo tan peculiar de penetración simpatética y poética, la descripción de una ceremonia ritual hoy cumplida en el Norte: la ofrenda a la tierra, la corpachada. Gracias a ella no sólo el campesino sino también el hombre urbano en todo el Noroeste argentino hace vigente su ligazón con la tierra, encarnada en la figura maternal de la Pacha. Una grabación, recuperada del olvido, aporta luego el rico diálogo, sugerente aún en sus claros, en sus frases a medias o en sus silencios, del Padre Yorio y otros sacerdotes con Rodolfo Kusch sobre la religiosidad popular. Finalmente llegamos a la reflexión de Rodolfo Kusch, que es en verdad el centro del opúsculo, y donde emerge con fuerza a través de una muy lúcida reflexión la problemática que campea en todas sus páginas.

El trabajo de Kusch es una defensa de la fenomenología religiosa que abarca y supera el nivel psicológico, y que no sólo apunta a develar la actitud religiosa del indígena; a través de él, apunta a develar el fondo de toda actitud religiosa, y a presentarla como el sustrato humano más profundo.

El diálogo, a veces sin nombres, nos acerca una suma de intuiciones, de datos, de interpretaciones sobre el sentido de la cultura popular, fuertemente penetrada por la vivencia religiosa. A través de este diálogo se nos muestra claramente que construir una teología desde lo popular, como propone Kusch, es algo muy distinto de construir una "teología de la liberación" a la manera de los años 70. La teología en América, nutrida con diversos aportes, es de suyo liberadora, pero para Kusch no se trata de imponer esquemas de liberación, sino de reconocer, con humildad, lo que el pueblo vive y expresa. Se abre paso un reconocimiento importante: el pueblo es "pueblo de Dios"; la revelación de lo sagrado se da a los humildes, a los pueblos; en una palabra, hay en lo popular una familiaridad con el nivel sagrado que sólo a través de un esfuerzo de conciencia puede ser aceptada por el hombre formado en el Occidente racional, aun cuando su formación sea eclesial o religiosa.

Surgen en esta conversación una serie de temas que son motivo de reflexión para Kusch en las páginas finales. Temas de comparatismo religioso que el pensador se atreve a tratar con desprejuicio, recobrando constantes estructurales y dimensiones de significación. Así por ejemplo la huilancha o sacrificio del cordero, cuya sangre es asperjada en las cuatro direcciones del espacio. El valor de la cruz para el indígena es bien conocido como símbolo anterior a la llegada de los españoles, y así lo verificábamos con Rodolfo en los años en que rescatamos para su publicación el trabajo del Dr. Adán Quiroga, *La cruz en América*.

La huilancha es un equivalente del sacrificio de sangre en el Antiguo Testamento, y del sacrificio incruento celebrado en la misa cristiana; pero su irrupción en un contexto vivo, significativo, plenamente ritual, cuestiona al occidental de memoria desvaída y culposa, solo, aislado de su comunidad.

Un aspecto interesante, ligado a este tema del sacrificio y la culpa, es el de la dualidad entre Cristo y Satán, que la tradición cristiana

disimula o reduce en un afán de presentar sólo el lado positivo de las cosas. Ese puritanismo reductivo deja a la sombra, al Mal, al Demonio como lo no mentado que sin embargo se hace presente en distintos aspectos de la vida moderna, acaso en forma más aguda y virulenta de lo que podría pensarse. En cambio la cultura popular reconoce abiertamente la presencia del Mal, y al reconocerla la incorpora y la exorciza. El símbolo de los gemelos, muy presente en todas las culturas antiguas, prevalece en vertientes ocultistas del cristianismo, pero el discurso oficial ignora su significado. Jung lo explica admirablemente en el simbolismo dual de los peces, correspondiente a la era del cristianismo; en una palabra, no podría entenderse la función cumplida por el Occidente en la vida de los pueblos sin restituir su valor al Mal como desorden, violencia, irrupción sobre otros pueblos, dominación.

El logos popular tiene claro ese dualismo, porque siempre compensa el sentido visible de las cosas con otro menos visible pero igualmente actuante.

También tiene claramente arraigado el valor de los mediadores. Dios es una noción lejana, casi abstracta, que sólo constituye un marco general de referencia; pero se recurre con insistencia a los mediadores: la Virgen, los santos, los difuntos. La Iglesia americana, entendiendo iglesia como pueblo, como *ecclesia*, reposa en un sentido vital de la mediación, que es estructuralmente evangélico.

Se muestra asimismo cómo la Trinidad, el sentido de lo trino, superador de opuestos, que está en la base de la enseñanza evangélica, se halla hondamente grabado en la mentalidad indígena (lo mismo comprueba por otras vías Levi-Strauss, al estudiar a unos cien pueblos del Brasil). El indígena habla de una voluntad superior, la "fuerza de los montes", que es un equivalente del padre; habla del "rayo" o la cólera, atribuyéndole el valor de ruptura y desobediencia; el Hijo —que en la religión occidental moderna, penetrada por el protestantismo, es ajeno a esta valencia de destrucción—; y tiene también la armonía de las fuerzas, o sea una noción del Espíritu Santo. Una cuarta parte hace posible la reiniciación con la figura de la Virgen o del diablo; el descenso al caos que rompe nuevamente la armonía para generar un ciclo nuevo.

Surgen las analogías culturales, sorprendentes para muchos. Inti y Quetzalcoatl son figuras crísticas, como Xólotl en su descenso a los

infiernos. Todo ello ha sido advertido por el escritor americano, que construye a su vez una teología. Pero la constatación de estructuras precristianas no puede hacernos relegar lo que viene de nuevo a América con el español. El eterno retorno, correspondiente al ritmo cósmico, a la naturaleza que eternamente muere y se renueva, queda enfrentado a la buena nueva de una historia con un fin, de una direccionalidad que comporta la idea de *progresus*, ajena al indígena. Ese equilibrio del Bien y el Mal será revertido en el final de los tiempos, el Bien triunfará de la Tiniebla; tal el mensaje evangélico, que arraiga profundamente en el indígena. El error de la evangelización, como aquí se señala, ha sido querer imponer un desarrollismo cultural que fractura la esencia de la cultura indígena, más próxima al Evangelio que la cultura europea moderna. Ese desarrollismo, practicado especialmente por oblatos anglosajones que han actuado en Bolivia y en el altiplano norteño, impone un modelo de vida, un orden, una separación de la naturaleza, un sentido del ahorro y la tenencia de bienes que son característicos de las clases medias burguesas. Más que evangelizar lo que han hecho es destruir, invadir, empobrecer las culturas. También lo han hecho algunos sacerdotes católicos, aferrados a un dogmatismo racional. La racionalización religiosa, la pérdida del rito, la anulación del estrato simbólico, han pauperizado la cultura. ¿No nos está cuestionando Kusch a nosotros mismos a través del cuestionamiento al proceso occidentalizador?

América nos desviste y desenmascara, nos enfrenta a un modo de ser humano sin retículas dogmáticas, a una forma de vida más rica que la prevaeciente en la Europa moderna y sus prolongaciones.

La expresión griega *crisis*, que tiene que ver con enfermedad, transformación y crecimiento, también con cruz, es inherente a América a partir de haber sido invadida y penetrada por una cultura diferente. Pero la propia cultura indígena nos provee una solución no antagónica al integrar al otro, al irruptor. La cultura popular venera la Gloria y el Anchanchu. Lo celeste y lo terrestre, lo positivo y lo negativo, que también tiene su lugar en la vida y en la historia.

Occidente aparece como la antítesis, el momento de la fractura, el Anchanchu que debe ser incorporado. Por eso no entienden la cultura popular algunos marxistas que hacen "indigenismo", y pretenden volver la hoja de la historia hacia atrás. La cultura popular es fagocitante: no se niega, no se ha negado a la novedad histórica que significó

la escritura, el sentido de la historia, la ciencia, la fabricación de objetos, el comercio. Sin embargo, la absorción de estos elementos no ha destruido del todo sus propios valores. Ella puede *integrar el Mal*, puede absorber la negación accediendo a una etapa nueva. Es su crisis, su crucifixión, su crecimiento doloroso.

Kusch lo ve en forma clarividente, y exclama al final del diálogo: *América es una experiencia de lo otro.*

El ensayo de Kusch sobre la religión nativa comporta una interpretación profunda de toda actitud religiosa. Su exploración del texto de Polo de Ondegarde, o su visión del rito quechua en la actualidad, conducen igualmente a la verificación de constantes religiosas universales, también inscriptas en la tradición cristiana, aunque olvidadas o faltas, en ella, de una reactualización. ¿No será que en el otro, en el espejo del otro, es donde el occidental puede reconocer su propio destino? Tal lo que parece surgir de la audaz aventura de este hijo de alemanes, formado en la iglesia protestante, y en la filosofía alemana, pero también en Eckhart y Boehme.

La primera trinidad que aborda nos muestra: 1) un dios innombrable, que a su vez se manifiesta en 3 formas distintas; 2) un dios nefasto, relacionado con la hechicería y la culpa; 3) la tierra como lugar de reconciliación. Esto surge del texto de Ondegarde, pero lo mismo se verifica en la localidad de Eucaliptus, donde Kusch tuvo una experiencia decisiva, anotada en distintos lugares de su obra. Descubre la fuerza que tiene la categoría de la negación en el pensamiento popular.

El ritual de Eucaliptus vincula a todas estas formas de lo sagrado en un gesto de equilibrio. Se nos muestra cómo la religión indígena ha mantenido esa tensión que nosotros llamamos *teandria*, en lugar de pasar violentamente de lo teocéntrico a lo antropocéntrico como lo hizo la cultura europea ilustrada, que poco a poco fue marginando o destruyendo la riqueza de sus culturas populares.

Al mantener un mundo de relaciones, que hace lugar a la negación, la cultura popular —tanto aquí como en el catolicismo marginal del Sur de Italia, o en el catolicismo cósmico de los campesinos rumanos de que habla Mircea Eliade— se muestra más equilibrada y propicia a recibir lo distinto, a integrar lo disímil. La figura de la Virgen, mencionada varias veces, es mediadora por excelencia entre lo claro y lo oscuro: no en vano el pueblo cristiano adora a María

sobre la base de las diosas telúricas en Europa, y sobre la Pacha Mama en América. Sólo una insensibilidad simbólica puede ver en ello una mera adaptación.

Kusch descubre estos niveles profundos de lo religioso, que si bien ponen en ridículo al sacerdote que pretende hacer una huilancha, también nos sorprenden cuando vemos que el indígena exige del sacerdote occidental que lo sea realmente, y, considerándolo acaso como un agente de lo desconocido, le pide que bendiga sus imágenes. Kusch nos convoca a pensar el sincretismo americano como algo que se ha venido dando más allá de los expresos propósitos de la clerecía, en la dinámica activa de la religiosidad popular.

Lo religioso, asimismo, es un nivel que debe ser reactualizado en nosotros, si queremos de veras comprender la cultura del pueblo, esa de que algunos políticos se visten superficialmente, utilizándola como adorno o complemento de políticas antipopulares.

Resulta imposible comprender el fenómeno religioso sin partir de esa autenticidad, de ese desnudamiento de la conciencia que hace lugar al inconsciente, ampliando el yo personal hacia el no-yo. Lo sagrado se manifiesta, precisamente, a través de ese no-yo profundo, y quien lo expresa es considerado entre nosotros como escritor. He ahí la unidad profunda entre el arte, la religión y la filosofía que nos es mostrada por el pensamiento de Rodolfo Kusch.

Dios, mundo y hombre se revelan como polos de la conciencia, como aspectos de la vida interior que al ser reprimidos resurgen en forma sustitutiva y degradada.

La cultura popular se nos aparece como maestra y guía en los momentos de desorientación que vive el mundo. Europa se ha realizado en el héroe fáustico, el héroe del Mal, de la demasía. Esto sólo puede ser superado y abarcado desde América; América es en el pensamiento de Kusch el lugar del auténtico universalismo.

El discurso de Kusch es desenmascarador, auténticamente cristiano en su acusación a las instituciones. Reconocer a Cristo en el otro es reconocerlo en sí mismo, recobrar el valor del símbolo y del rito. Y el fondo del rito es el sentido de la muerte y la transfiguración.

El occidental debía salir de sí mismo, de su logos etnocéntrico, para recuperar en el otro un auténtico sentido del ser hombre. Kusch nos dice: "Es preciso realizar una revolución copernicana para concebir desde el puro hombre a la religión". Ni el protestantismo discrimi-

minador, ni el catolicismo dogmático han sido capaces de engendrar el universalismo cristiano, que surge del pueblo mismo al aceptar y vivir el *cruce* de culturas, la *catholicidad* en el sentido griego. América no vuelve a lo anterior, a lo intocado de su cultura; tampoco se ha entregado al frenesí de la cultura occidental; tomó una vía integradora, para la cual la preparaba su propio equilibrio social, su modo de vivir e integrar las negaciones. ¿Pasa en vano la historia? ¿Es posible volver atrás? La cultura indígena, ¿hubiera podido comprenderse a sí misma sin esta confrontación dramática con el rayo transformador de Occidente? La distancia hermenéutica hace posible el desnudamiento del occidental, pero también el crecimiento del indígena. En la historia, como en la vida, juegan los opuestos que la cultura popular aproxima (como los místicos y los poetas) en una síntesis supra-racional. El indigenismo, en su afán reivindicatorio, deja de lado una verdad más profunda, que es la de la historia como proceso de sentido. La unión de los opuestos, que es la base de la mentalidad indígena, se halla también en el trasfondo del cristianismo, en el Evangelio, en las parábolas de Jesús. Oleadas de racionalismo y científicismo han ocultado ese nuevo criterio de la verdad, que Kusch redescubre en América y desde América.

La religión del indígena, del mestizo, al ser interpretada, echa luz sobre la religión del intérprete, se convierte en clave universalista real, contrapuesta a la planetarización horizontal que hoy se pretende imponer al mundo.

En suma, Kusch nos incita a aprender del pueblo. El estudioso es aprendiz; el yatiri maestro. Las categorías del pensamiento popular se erigen en clave para la construcción de un logos más amplio, para la ampliación del criterio de verdad, para el despliegue de una nueva epistemología: la epistemología de la periferia. Muestra asimismo que Occidente y el Evangelio no son lo mismo. El sincretismo americano es fracaso si se lo mide desde un modelo previo, pero es triunfo como realidad nueva, imprevisible, reveladora. Es una *alétheia* que se impone a la *doxa*.

Las consecuencias sociales, culturales y políticas de este descubrimiento se hacen evidentes, y entran en abierta contradicción con las nuevas recetas desarrollistas o los modelos culturales occidentales que siguen pretendiendo su hegemonía en nuestra tierra.

5. Kusch y las ciencias humanas

Surge del pensamiento de Rodolfo Kusch la petición de un intelectual nuevo, íntegro, capaz del acto libre del pensar, del riesgo que significa auténticamente el pensamiento. Esta actitud comporta asimismo un mandato ético y un compromiso epistemológico. La decisión cultural de asumirse como americano significa una entrega ascética a la lucha por los valores, y un ineludible sacrificio, del que dan prueba todos aquellos que comparten el drama de nuestros pueblos. Se impone a la vez una tarea impostergable: la construcción de instrumentos idóneos para estudiar la propia realidad, la elección o adopción de vías ya transitadas u olvidadas, la audaz creación de vías nuevas. El intelectual americano, al hacerse parte de una tradición, podrá hallar los gérmenes de una nueva epistemología, de una metodología americana que si mucho debe a los aportes de otras etapas culturales, mucho es también lo que ha tomado de una nueva situación de cultura y de sus propias raíces inalienables.

Kusch pide de nosotros un gesto auténtico, una "opción por América" que se constituya al mismo tiempo en decisión cultural, definición ética y voluntad política. Cuestiona nuestra propia integridad personal, y nuestra capacidad de realizarnos en un nosotros que hoy parece quebrado y destruido. Tengo la convicción de que su palabra y su ejemplo fructificarán más aún en los años venideros. Porque la opción de los intelectuales es la clave del proceso de reconstrucción cultural y unidad continental que nos permitirá sobrevivir como naciones en el conflictivo mundo del presente.

Notas

¹ La idea de replantear los fundamentos de una teorización y una crítica literaria que pudiera aspirar a ser llamada "latinoamericana", no por restricción de sus alcances sino al contrario, en pos de una legítima universalización, nos venía de nuestra actividad en Mendoza, donde fundamos en los años 60 el grupo "Amigos de la Poesía" y la revista "Azor". Veníamos de una formación humanista, que irradió en la Universidad Nacional de Cuyo el magisterio de Irineo Fernando Cruz y de sus discípulos: Vicente Cicchitti, Alfonso Sola González, Diego Pro y otros. Se habían agregado a esa corriente figuras tan valiosas como Manuel Gonzalo Casas, Francisco Maffei, Manuel González Álvarez, Alfredo Dornheim.

² Kusch, R: *Las religiones nativas*, Buenos Aires, 1987.

KUSCH, LA ANTROPOLOGIA Y EL SUJETO

Mariano Juan Garreta

Las preocupaciones que orientan la reflexión y la producción de los ensayistas, académicos de las ciencias sociales —y en general el mundo cultural porteño y aún sus reflejos institucionales en algunos ámbitos urbanos del interior del país— suelen debatirse de manera muy “americana”, acerca del sentido de sus saberes, y alrededor de opciones teóricas entre un modo analítico, descriptivo u operante, según los casos, y los aires de las circunstancias, o un modo profundo de comprender e interpretar.

El caso de las Ciencias Antropológicas puede resultar paradigmático, aún cuando la seducción, que su misma aura exótica le aporta, le permite incursionar en la búsqueda de alguna que otra respuesta sobre el ser del sujeto cultural, el mismo pueblo, las comunidades, las gentes que en su forma de ser en suma, a nuestro lado viven distantes...

Desde que en el mundo académico y en general, en la masividad de los medios se afirma genéricamente aquello de que “todo es cultura” más que como un avance o logro, como la instalación de un abstracto tan omnicompreensivo que termina por vaciarse de inmediato, queda debilitada la posibilidad de encarar la búsqueda del otro que nos completa, aún cuando ello implique la búsqueda del sí mismo como paso previo.

Esta última necesidad se hace más acuciante cuando el sí mismo del que se parte, ha expulsado algunos otros suyos con quienes de no producirse un reencuentro, el camino iniciado puede devenir autista.

Kusch, eligió ir a buscar más allá de sí los sujetos americanos a partir de reconocerlos y encontrarlos tan cerca como en el lugar de sus circunstanciales acompañantes de viaje en un colectivo suburba-

no o entre quienes, como él, observaban la vida a través del ventanal del bar de la esquina, cuando a la tarde ya sin corbata se dilufa el entorno común de la oficina, la facultad o el banco.

A partir de esa actitud y en una de sus primeras etapas, surge un tema que no está explícitamente propuesto en su obra pero que preocupa sobremanera, se trata del nuevo hombre que puede alumbrar el continente.

Es por ello que en su pensamiento no se encuentra ausente el tema del hombre de la ciudad, ese ser carente de suelo, que no tiene donde caerse y le falta un centro raigal que dé sentido profundo a su existencia; me estoy refiriendo a los portefios, y por extensión a los habitantes de las grandes urbes.

Se trata de ese hombre que tiene que descubrir su raíz y encontrar un lugar en el mundo a costa de un cambio personal. Planteándose una mirada hacia el interior, su propio interior y los sentimientos que él abriga. Hay en nuestro país demasiados habitantes urbanos que son pueblo y requieren nos detengamos en ellos... Kusch lo hizo y así surge uno de los temas que hace al ser de la ciudad, el "pa'mf".

El "pa'mf" de Rodolfo Kusch es un sentimiento. Es la sensación de lo que a uno le pertenece íntimamente en colisión con lo que se debe ser hacia los otros.

Son las tres o cuatro cosas que como evidencias esenciales del sentimiento se presentan como constitutivas del propio ser. Sin "ser alguien" y precisamente en oposición a ese "ser alguien" que es lo que supone debemos mostrar para que nuestra existencia adquiera una realidad mensurable, catalogable y comparable en términos materiales respecto de lo que tiene el otro o los otros.

En el "pa'mf" entra la pertenencia a un núcleo afectivo familiar en el que somos lo que somos independientemente de las posesiones.

Es una actitud descarnada y dejada; sin proyección violenta o voluntarista; es un dejarse estar en lo propio. Para el portefio de clase media este "pa'mf" es su parte maldita, es el aspecto que lo aleja del modelo europeo progresista capaz de todas las cosas, es aquello que lo deja con su sí mismo abandonado y mestizo y lo acerca a lo americano; casi lo parangona con el indio y allí le muestra la crueldad de un desgarramiento interno de difícil solución.

El burgués portefio se propone ser alguien y en esa lucha cree ser capaz de alejarse de su ser "pa'él". En esta distancia se acrecienta el

desarraigo y aumenta la alienación que significa asumir valores ajenos; el resumen de las propuestas del enciclopedismo progresista del 5º año nacional; la carrerita tanto oficial burocrática como profesional liberal, donde una serie de hitos jalonan la "realidad material" de un ser proyectado en objetos adquiribles y tasables en el mercado de la compra-venta. En el patio queda el olor a humedad, el mate en camiseta y la ropa colgada a secarse; la vieja, alguna tía anciana y el pasado inmediato de inmigrante europeo con un dejo a conventillo, así como el reciente abandono del pueblo terroso del interior al que no se puede dejar de volver al año redondo.

La propia vida se desdibuja bajo la armadura de las cosas y el ser se apesadumbra porque le cuesta cada vez más reconocerse. La cultura informática de la formación pseudo-académica colabora a esta alienación y la sustenta. Es un poco por todo esto que nuestra clase media vive un desarraigo de sí misma que se traduce en desarraigo de su propia tierra y un desconocimiento del país que la contiene como una burbuja tensa y propensa a explotar.

Y es a esa explosión a la que tenemos que prestar atención, ya que significaría una suelta de toda una serie de trabas, y el inicio del camino del verdadero reconocimiento del otro indígena y popular, ese que es capaz de mostrarse esencialmente culto y arraigado a un suelo que da esencia y sentido profundo a una existencia.

La profunda crisis material de la clase media urbana argentina puede preantecipar un movimiento en este sentido y es por ello la importancia del conocimiento de la obra de Kusch en lo que hace al desenmascaramiento de una situación contenida y plena de falsedad frente a la integralidad del pensamiento popular.

Las dificultades para "ser alguien" ayudan a una reflexión acerca de la mejor manera de estar en un mundo con sentido, centrado en una raíz y mirando hacia un interior plagado de enseñanzas profundas.

En el despliegue de esta primera línea de reflexiones, Kusch se va constituyendo en el sujeto colectivo que se encuentra en esta misma relación con los otros.

En el común de las formas de expresión y los silencios populares, más acá o más allá de la materialidad de algunos productos culturales, la búsqueda se orienta alrededor del mero estar de la gente, que aparentemente asiste al espectáculo de la vida, sin importar demasiado que a veces cada uno puede aparecer como parte del montaje de la

ción, pero de la que constantemente se sale para caer de nuevo en la plaza.

Muy seguido ese libreto nos deja afuera, no lo entendemos, o simplemente no nos conmueve... En los bordes de lo que deja de ser la ciudad, donde los valores formales que encubren la inseguridad comienzan a desdibujarse; donde las cáscaras de los roles con sus adscripciones, simplemente aceptadas epidérmicamente, se van haciendo transparentes, se hace posible la indagación filosófica que apunta esencialmente a una antropología de los seres sociales, que entre ellos buscan sus otras partes y sus mismos seres con los que pareciera que se comparte a medias la racionalidad explícita de una cotidianidad urbana, orientada por un proyecto socio-económico y político-cultural que pareciera seguir apelando a la expectación de lo hecho por otros, al consumo de una fiesta triste que cada tanto nos excluye.

Independientemente de los valores intrínsecos de esta mostración ejemplar, el deber ser de la vida formal, no deja de ser alternativo y fuente de tensiones ante una direccionalidad producida desde afuera y que resulta particularmente alejada para quienes están en los bordes.

Los motivos profundos de este estar fuera llevó a Kusch, a alejarse cada vez más, recorriendo el camino de la pregunta por el otro y rechazando al mismo tiempo la fácil comprobación de lo obvio, allí donde la obviedad formal aparece como proporcionalmente mayoritaria, hasta que la crisis la hace inconsistente en su formalidad.

Las urbes americanas, inacabadas, aún si irremisiblemente tuvieron como único destino ser europeas, no fueron para Kusch más que el lugar del cual salir.

Lo incompleto de la respuesta cultural media no apareció para él como una falencia a modificar sino como una situación a explicar.

Ellas fueron el lugar del síntoma de esa inadecuación, que a pesar de las afirmaciones científico-rationales y/o voluntaristas, eclosionan cíclicamente en conflictos, desánimo, recurrencias imprevisibles, en lo político, lo económico (mejor dicho, en lo que no encaja en lo económico) las formas de convivencia social y las maneras de vivir las formas culturales respecto de las que se duda acerca de su propiedad y atinencia.

Siempre se derrumba la apariencia de un acuerdo cultural que

manifiesta en cada fracaso la tragedia de una escisión que lo desgarrara.

Es por eso que Kusch opta por la búsqueda de la religación a través de la explicitación de las formas esenciales o los núcleos de un pensamiento que aún hoy entre comillas definimos como americano, y le colocamos adjetivos tales como indígena, popular... profundo... Los inicios de sus indagaciones coincidieron con la necesidad de apelarlo "de la liberación".

Admitamos que cualquier cosmovisión capaz de dar sentido y continuidad a una cultura y al grupo humano que la produce tiene estas características. Ello si es capaz de proyectarse para dar cuenta a su manera de una identificación eficaz acorde a una selección de acciones exitosas atesoradas por la memoria colectiva. Dicho de otro modo, son "los laureles que supimos conseguir" a que alude el himno y eso a su manera todos lo entendemos...

Otro de los aportes de profunda operatividad y potencialidad fructífera del pensamiento de Kusch, radica en sus trabajos centrados en el análisis del discurso popular, la mayoría de ellos realizados en el N.O. argentino.¹

Con Kusch, y como diálogo logrado hasta su muerte, a través de las formas en que nos encontrábamos física o epistolarmente, y luego de su desaparición como soliloquio referido a la memoria del interlocutor ausente, fuimos hilvanando en ese sentido algunas reflexiones.

La Argentina, como muchos países latinoamericanos es un país con cara hacia el Atlántico, hacia Occidente, y las espaldas hacia su propia identidad que es el interior mestizado; y esto es lo que conforma nuestro ser nacional quebrado, un ser nacional en integración. Tenemos entonces una serie de dicotomías que como todo esquema no resiste más que como planteo informático y punto de partida para generar una discusión, en los que vemos que hay dos polos fundamentales que resumiendo y para sintetizar podemos llamar el interior y Buenos Aires como urbe capitalina.

En el interior cuando se dice, se dice *algo*, en oposición a Buenos Aires en el que se busca mentar el *cómo* de las cosas; *cómo* es ese *algo* a que se refiere el interior.

Y allí en el interior esto mismo se dice con un sentido, mientras que la urbe prefiere el instrumento. Porque lo que importa en el lugar del *cómo* y en el lugar del instrumento es la técnica. Y en realidad

para el interior lo que interesa es la esencia de la cosa que se menta en ese algo con sentido. El polo urbano que aparece como instrumental y tecnológico tiene toda una lógica y una euforia afirmativa ya que la naturaleza es modificable; el pueblo, independientemente de sea como sea, es "educable". Pero en cambio el interior tiene como una lógica negativa y pesimista donde las cosas son como son y así debe ser que sean.

Hay en el interior toda una preferencia por los rituales, mientras que por acá lo que más importa es la catalogación de objetos, el mentar cosas y ordenar estas cosas en un mundo que nos es muy ajeno y que resulta bastante violento de ser vivido. Por el contrario el mundo del interior es un mundo que desea ser habitado y que está domiciliado, hay un sentido de "domus", de casa, de centro que de alguna manera puede ser centrífugo porque como tiene un eje, tiene un origen y puede irradiarse.

Y esto se da a la inversa en la urbe y tiene que ver en contradicción aparentemente con la política de expansión hacia los centros del interior; como la urbe carece de centro real es centrípeta y trata de fagocitarse al interior.

El interior tiene una vivencia popular, comunitaria y mayoritaria, las urbes en general lo que generan son minorías coordinadoras, minorías que intentan coordinar.

También tenemos que agregar que estas urbes son forzosamente cosmopolitas y que de alguna manera el interior plantearía ante los ojos de la urbe y ante sí misma, quizá, una sensación de extraño resentimiento folklórico, el auto encierro en sí mismo y fundamentalmente la negación de lo que afirma la urbe.

Esta presencia de dicotomías en la Argentina nos puede insinuar una clave para comprender el recurrente fracaso de cualquier política que se haya intentado.

Se puede decir que la Argentina es un muestrario para los estudiosos de las Ciencias Políticas, porque desde que cualquiera de nosotros tiene uso de razón acá se ha ensayado todo tipo de proyecto político y todos por alguna u otra razón han fracasado.

Quizá el fracaso pase porque al pueblo no se lo tolera, al pueblo se lo pretende educar desde afuera, sin aceptar su endoculturación y proponiendo una educación que es heteróclita; por otra parte lo que nos plantean estas dicotomías como punto de inflexión y lo que plan-

teo para que reflexionemos, es pensar que la solución no pasa por la imposición de una forma cultural sobre otra, porque 200 años de historia demuestran lo fatuo e imposible de esta pretensión.

La realidad llama a la reflexión de abandonar la solución rápida y fácil que pasa por pretender que alguien está equivocado y además pretender que ése que está equivocado cambie sustancialmente en aras del beneficio del otro sector. A veces el planteo de esta miseria americana, resulta dura; esta otra realidad que existe en todos los países de Latinoamérica no es la única realidad posible pero es una parte inexorable de la realidad ante la cual tenemos que generar un nuevo nivel de reflexión que nos permita de alguna manera comunicarnos y con ello integramos.

La identidad de América está a sus espaldas. Su cara mira a los mares pero su corazón corresponde a las montañas y las selvas.

Las llanuras que se escurren hacia los océanos son el patio posterior del centro de la identidad americana original. Y desde los bordes de estos patios se ha reconfigurado el marco geopolítico americano. Las ciudades-puerto orientadas hacia el norte occidental conformaron centros organizativos de nuestra realidad socio-económica y geográfica.

Y esta contradicción de un origen interno y un desarrollo exterior es fundamental para entender a América.

¿Somos dos continentes? Uno periférico exteriorizado, sometido y uno interior reconcentrado, callado en su observación, capaz de resignación ante la afrenta de la entrega y la falta de orgullo nacional...?

¿O somos aún un conjunto no integrado que se ha mestizado consciente o inconscientemente buscando un camino común sembrado de resquemores y reservas?

La integración es una meta mucho más cercana de lo que uno piensa, pero tiene una dificultad, hay que hacerla con quien tenemos precisamente a nuestro lado; no se trata de la magna empresa de reconocer a un otro absoluto, hay que asumir nuestro propio otro, tarea harto difícil y llena de obstáculos.

Y en el marco específico de la investigación antropológica, uno de los obstáculos que hay que enfrentar, es la interculturalidad que aparece en el momento del intento del diálogo, cuando una diferencia de perspectiva, la existencia y la constante detección de códigos alternativos, produce un distanciamiento que dificulta la comunicación real...

Kusch ha planteado que cultura es también esto, el producto de la constante interacción con los sujetos populares vehículos del discorrir del pensamiento que ha sido objeto central de sus indagaciones, y en el territorio rural y mestizo americano, “el baluarte simbólico en el cual uno se refugia para defender la significación de su existencia”.

Es la línea de las indagaciones que Kusch extrae de sus trabajos de campo centrados en la palabra de los pobladores rurales y casi semiurbanos del Valle de Lerma², una metodología y una enseñanza para acercarse y comprender, aún en el marco de la interculturalidad, ese molde simbólico donde está instalada la vida del pobre en la puesta de manifiesto del contexto simbólico de un discurso, luego de detectar sus unidades, advertir la estructuración de las mismas y trazar las líneas de sentido que las conectan.

La integralidad de ese pensamiento enuncia las aristas de una autoimagen del ser que se enuncia caído, inválido, con notas de inmovilidad... como una forma de vivencia del rito, del mito, que lo instala en un ámbito especialmente estrecho a fuerza de restricciones vividas más que como contextuales, como propias de su ser. Debatiéndose ante la situación de quietud comparativa respecto de los “ricos”, proponiendo la reformulación de un acuerdo que restituya el orden, porque al final parecería que la invalidez e inmovilidad de unos, es producto del desorden que el exceso del poder hacer de otros introduce...

En este acuerdo reclamado se coloca a... (“el gobierno”... afuera de todos en general pero “pareciera ser el que mantiene o garantiza un equilibrio que pareciera referirse a... “la economía de todos, donde todos tendrían que colaborar,”...

...“como pacto social entre los extranjeros que se infiltran en la acción pero que deben cooperar con los criollos”.

Lo que resulta importante advertir en las citas precedentes, radica en que, independientemente de la posibilidad de una lectura superficial en la que aparecerían términos comunes a cualquier comentario “político” ya que el informante hace afirmaciones relativas a lo social, la ley, el dinero, y aún, a medidas políticas, lo esencial radica en que constantemente se está también aludiendo a lo contrario... “todo lo afirmado a nivel popular, está sitiado por la negación...” concluye Kusch, porque la vivencia inminente de lo nefasto vivido como cotidianidad, requiere y exige siempre el equilibrante de la

necesidad de salvación, que no es una mera solución instrumental, sino la apelación absoluta a una radicalidad en lo que hace a la inversión, si hiciera falta, de todo, como un guante; y es lo que incorpora la ambivalencia y la posibilidad absoluta.

Notas

¹ En los trabajos de campo realizados por Rodolfo Kusch en el noroeste argentino entre los años de 1973 al 75, intervinieron con diversos grados de asiduidad: Sara San Martín de Dávalos, Leonor Navamuel de Figueroa, Raquel Comejo de Larran, Betty de Vilte, Silvia E. Guzmán, Lilita Madrid, Carmen Ramírez, María Fernanda Sola, José E. Precio, Juan Miranda y Tomás Vázquez.

A este grupo compuesto por profesores de la carrera de Filosofía de la UNSa, alumnos de esta misma especialidad y de la carrera de Antropología y sus colaboradores en el Instituto de Relaciones Latinoamericanas, se sumaban quienes compartían sus reflexiones y abrevaron de sus pensamientos; Rodolfo López Pertierra, Fanny Ossán de Pérez Sáez, Elizabeth Lanatta, Ricardo Santillán Güemes, Carlos Martínez Sarasola, Daniel López, Eugenio Carutti, Luis Maidana y Mariano Juan Garreta, que es quien en esta oportunidad los recuerda y teme olvidar a alguno más que participaba también de las preocupaciones por la investigación del discurso popular.

² Véase Kusch, R: "Indagación del pensar americano a partir del discurso popular", en revista *Megafón*, N° 4, Buenos Aires, diciembre de 1976.

KUSCH Y EL MIEDO EN AMERICA

Nerva Bordas de Rojas Paz

I. El miedo y su negación

En los ámbitos académicos, diría con más precisión universitarios, el pensamiento de Kusch significa la apertura de un campo polémico, eco de otro similar emergente del seno mismo de nuestra comunidad, de vieja data y aún en vigor. A partir de su discurso quedan cuestionadas categorías muy caras al pensamiento que frecuenta las aulas, categorías insertas en una planificación del saber donde paradójicamente se enseña, y con razón, que desde la pregunta se marca el horizonte de respuestas. Tradicionalmente nuestras facultades trabajan de modo casi exclusivo sobre preguntas ya formuladas, generalmente por Europa, desde donde también viene delineada la respuesta; todo ello bajo el signo de la universalidad. Allí fijan el punto de partida la mayoría de nuestros pensadores académicos. De ese modo, la actividad toma consistencia en perspectivas satélites, algunas muy valiosas y apropiables, pero producidas en estado de segregación comunitaria. Pueden quedar a salvo muy pocas excepciones. En sentido opuesto, Kusch se propone reformular la pregunta a partir de un tiempo y espacio propios y, al hacerlo, pone en cuestión el sentido mismo de toda una tradición en la enseñanza, la significación de la Universidad como tal, su destino y el rol que ella debe asumir en el complejo social. Necesita recrear desde una pregunta fuente, otro sentido del saber, de la ciencia, de la técnica, para transformarlos en apéndices de nuestra cultura. Tal propósito resulta altamente conflictivo para nuestro medio, pues nos obliga a partir de un mundo de tinieblas, iniciar un camino nuevo casi con las manos vacías y topamos, de pronto, con el miedo original de ser desde un estar, haciendo viva la dimensión de libertad.

Ello exige reinventar técnicas e instrumental como medios válidos para alcanzar una respuesta legítima. Requiere, además, ir descartando lo espúreo para conservar lo compatible, con miras a una lectura que nos lleve por el camino interno que debemos recorrer para alcanzar nuestra verdad. La cuestión no es nueva ni es iniciada por el profesor Kusch. Nuestro país ha padecido y padece este conflicto congénito, sustentado no en una carencia de carácter intelectual sino ética, como negación del domicilio colectivo e indecisión conciente o inconciente que nace del miedo a asumir nuestra libertad. Lo nuevo en Kusch es que, afrontando ese miedo, cava un surco profundo en el campo de la filosofía; busca sacar a la superficie las categorías que nos pertenecen por elaboración propia, aquellas que produce nuestro suelo resumiendo sus diversos aportes, donde se incluye fundamentalmente lo hispánico, lo europeo, lo indígena para devenir americano. Nuestra historia sitúa el pensamiento en lo exclusivamente europeo, transformado en modelo paradigmático. Frecuentemente se entiende lo indígena como el ensayo arqueológico de una antropología que asiste a las cosas muertas. Es así utilizado por los investigadores como material de laboratorio carente de vitalidad, como algo obviaable, acabado para la comprensión de nuestro modo de ser. Entienden que junto con lo americano, forman parte de aquello que al aparecer como lo no subsistente por sí, necesita de otro para ser, sin ver que ese otro obliga a la negación de la propia sustancia en términos de mutilación. Volveremos luego sobre este aspecto. El llamado de Kusch apunta a pensarnos de modo tal que la tarea se constituya en canal de crecimiento. Quiere demostrar que en el subsuelo de América siguen vigentes corrientes de comprensión que necesitan ser explicitadas para saber de nosotros, que subsisten cargadas de vitalidad y operando en nuestras decisiones colectivas. Entendemos con él que cuando de América se trata hace falta superar un extrañamiento conceptual y construir nuestro lugar poniendo en paralelo el pensamiento con el obrar del país, que nos anticipa y se define por su originalidad. Nuestras fuentes suelen ser la elaboración que de nosotros hacen los extranjeros o los nacionales con métodos extranjeros. De ese modo nos objetivan con rigor científico pero sin que nos veamos reflejados. Hurgar en nuestro espacio obliga a servirnos de elementos y aportes valiosos pero heterogéneos. Sí resulta insoslayable crecer a partir de la inmediatez creativa de nuestros pueblos. Nos queda por reformular los puntos de partida y los instrumen-

tos adecuados. Raúl Scalabrini Ortiz, en su obra "Cuatro verdades sobre nuestras crisis" pone de relieve un camino: "Ni la riqueza ni el ingenio ni la sabiduría tienen derecho a acallar o burlar la grande voz de la necesidad de cada conjunto colectivo, que es la voz que más se aproxima a la voluntad de destino.", pág. 92, Ed. Frso.

En el plano de la filosofía el déficit nos agobia. La carga peyorativa que los ámbitos académicos depositan en quien intenta resituar el pensamiento en la dimensión señalada, no hace sino fomentar oficialmente el estado de parálisis. Sólo se atreven contra esa valla muy pocos. Asistimos a una planificación educativa carente de temática americana. Esta, que debe ser el centro fundamental de nuestros esfuerzos en el plano de la investigación, es negada y el pensamiento, que debe sumergirse en el diálogo consigo mismo desde una situacionalidad, da el salto hacia lo que se elabora en otra geografía. Vivimos como una utopía lo que debería ser cotidiano: ser educados en una cultura.

La tarea de Kusch en esta realidad americana aparece con alcances expiatorios. Lo relevante en este pensador argentino es su tenaz e inquebrantable decisión de dar cuenta de América trascendiendo las aulas o, en todo caso, trasladándolas al campo mismo que necesita de su reflexión. Su paso por la Universidad de Salta le brinda ese espacio abierto enclavado en la zona concreta de sus propósitos. Sin desear de modo absoluto las categorías que recibe desde la enseñanza oficial, dispone de ellas al tiempo que las supera. Podrá o no ser compartida su metodología o pensamiento, pero no podrá negarse la coherencia y la importancia de lo que se propone, así como el vacío que viene a cubrir en el ámbito filosófico universitario y del país.

Kusch está convencido de que las necesidades de América desbordan un quehacer académico enclaustrado en parámetros para él de dudosa vigencia y compatibilidad con nuestros pueblos, las que considera claramente insuficientes para dar cuenta de nosotros. Asimismo cree que es desde el planteo general americano como puede ser interpretado en profundidad el de nuestra Nación.

En suma, trata de pensar en armonía con su medio evitando que la exuberante realidad americana, enormemente rica por mestiza, sea reducida ceñidamente a una cosmovisión europea sin más; asume de ese modo la natural repulsa que ofrece el suelo. Está también de por medio corregir ese permanente desvío de la mirada fuera de nosotros

mismos, sin haber pasado por nosotros mismos. La tarea que emprende quiere dar cuenta del pensamiento indígena no como "exhumación científica", sino como medio para rescatar "el pensar que se da en el fondo de América" que es antes seminal que causal, utilizando sus palabras. Ya hemos anticipado su convicción central: considera que "la América profunda es una continuidad", que "su pasado preamericano está en el presente"... "a pesar de la inmigración —según se dice en el prólogo de la América Profunda— y contando con ella. Este es un punto de partida básico que debe ser apreciado en su real alcance, pues con él Kusch afirma un dato central para la comprensión de lo americano. Consiste en el hecho, a mi juicio irreversible, de considerar vigente el pasado preamericano aún en zonas que aparecen alejadas de la influencia indígena directa, como podría ser Buenos Aires. Se afirma desde estos ámbitos la inexistencia de toda raíz indígena como elemento confluyente y conformador de identidad, porque no se detecta desde lo visible ningún indio en la sangre. Esta actitud no alcanza a comprender el sentido de un suelo en toda su magnitud y desconoce la fuerza y el poder de un sujeto colectivo que atesora elementos extrínsecos e intrínsecos, pasados y presentes y los convierte en algo propio. Hay en ese trabajo una imantación del espíritu que se da sobre el que habita el suelo, como un profundo poder formativo, que va gestando los arquetipos sobre cuya fecundidad nacen las culturas. Allí se degluten y componen tanto lo indígena como lo español y lo europeo y todo otro dato que entre en compatibilización con el poder ser intrínseco. Considerar lo indígena como inexistente desde la mera aprehensión de lo que se da en la superficie, es establecer un camino pobre y falso. Es olvidar la complicidad del tiempo y el espacio, del silencio y la palabra, de los muertos y los vivos, de las presencias y las ausencias, las migraciones e inmigraciones operando y fertilizando a quien, instalado, se compromete con el destino participativo del conjunto. No puede interpretarse como una ficción idealizada, pues cobra realidad y se vuelve tangible en la cotidianidad, transparentada en la acción que al concretarse pone en vigencia los viejos mitos con las nuevas afluencias participando de aquello que trabajosa y contradictoriamente entreteje fundando un modo de ser único. En sus "Anotaciones para una estética de lo americano", Kusch trae al análisis esta perspectiva negadora de lo indígena, que se sustenta en una visión científica expresando "y la arqueo-

logía intercede para desnutralizar aún más a lo indígena, de tal modo que subsiste lo inmigrante como única posibilidad. Pero lo indígena es lo muerto porque así lo pide la objetividad científica. Lo indio como objeto dentro del espacio vacío del mundo occidental es la nada" ... "En este sentido lo indio es estrictamente lo muerto y por lo tanto se lo relega al museo como algo monstruoso y aberrado". Pero todas estas circunstancias, "no impiden, en el terreno de lo político, la supervivencia no ya del indio, sino de lo indígena, en su sentido literal de lo autóctono. Pudo desaparecer, en el caso de Argentina, lo indio como cosa, pero no como estructura".

Es importante tener presente que, lejos de absolutizar la categoría de lo preamericano, Kusch recurre a su profundización; se propone esclarecer su sentido, el movimiento de su racionalidad, para delimitar su subsistencia en una identidad que denuncia su crisis en la imposibilidad de crecimiento auténtico. Afronta con ello una realidad que excede los precisos esquemas con que se maneja el saber científico moderno. Reiteradamente manifiesta Kusch su desinterés en llevar a cabo la investigación con "la carga de la ciencia"; su enfoque es "ir sondeando en el hombre mismo sus vivencias inconfesadas" de "modo de sacar a la luz el compromiso con la tierra", "mayor de lo que creemos", nos dice. De ese modo, se sitúa en la necesidad de "remover estructuras ignoradas por la investigación universitaria", "como una aventura al margen de la cultura oficial".

Compartiendo o distanciados de su planteo, nos sentimos convocados todos aquellos que queremos asumir la filosofía desde nuestro particular modo americano de interpretar el mundo.

Esta introducción abre el camino hacia el examen de una de las categorías que considero de enorme significación: la categoría del miedo, específicamente presentada en la Geocultura del hombre americano. Es singularmente interesante proyectar tal categoría sobre la experiencia del miedo a ser nosotros mismos y hacerla jugar con la actitud del profesor Kusch que dejamos señalada. Consiste en atreverse a penetrar zonas límites excluidas de nuestra reflexión, por considerarlas pertenecientes a mundos sin operatividad en nuestra experiencia cotidiana. Kusch afronta la situación de carencia y de inauguración que vive quien quiere acometer la realidad de América desde su propia perspectiva. Afirma que el pensamiento implica una libertad que nosotros "no estamos dispuestos a asumir" pues "requiere de

una verdad interior” y de una “constante confesión”. El arsenal de categorías importadas marca el nivel de nuestra dependencia y opera como dique de contención de un pensamiento que no se reconoce en ellas. Replantear nuestra capacidad reflexiva reubicados en el subsuelo mismo de la sociedad, implica dar cuenta de nosotros mismos. Hay una puesta en relación entre dicho subsuelo y el miedo, que me parece un llamado profundo a la consideración de nuestra identidad, razón por la que intento traerla al análisis.

Se atribuye a América la carencia de una filosofía propia, bajo el supuesto de un estancamiento intrínseco sustentado en una supuesta incapacidad creadora o inferioridad especulativa. Kusch plantea el tema tratando de acercarse a las cuestiones que están en la base de tal carencia, investigando las mediaciones reales que operan dentro del contexto social, para provocar un pensamiento estéril que se desliga sin fecundar una cultura producida éticamente. El problema obliga a replantear el sentido de un saber reflexivo, su contenido genuino y el papel de una técnica determinada sobre él. A tales efectos, hace jugar la relación pensar popular - pensar culto, y la necesaria vinculación intrínseca entre ambos. El eje de su análisis pasa por la desvinculación desde la cual dichos elementos son interpretados. Esa desconexión surge frente a la negación de lo popular realizado, y su reemplazo por un modelo extranjero idealizado. Podría sostenerse que allí se esconde el núcleo de la infecundidad; allí donde se interrumpe el camino, nace el desarraigo. Este rasgo involucra un desasosiego ontológico, y está señalado en las “Anotaciones para una estética de lo americano”, como la preferencia de nuestros artistas —podría agregarse de los intelectuales en general— por lo ya hecho frente a lo amorfo, basados en una urgencia del vivir, que conduce a la alteración de un orden genético. Allí nos dice: “... como la urgencia de vivir subvierte los problemas, imponiendo soluciones por vía de supresión, se suprime en todos los casos lo realmente vital. Y lo realmente vital se halla por debajo de lo social, por una suerte de proceso de amparo que asume el grupo social medio, subvirtiendo lo vital a las formas logradas o adquiridas. El miedo de vivir lo paraliza todo y, más aún, el miedo de vivir lo americano”.

Al preferir lo hecho sobre lo amorfo, queda sin respuesta la pregunta primordial. La relación de lo popular y lo culto le permite acceder a la cuestión de la necesidad de un pensamiento reflexivo

que opere como una técnica adecuada para esclarecer qué sucede en nuestro interior cultural. El pensar popular tiene una dialéctica que exige del culto su comprensión para alcanzar autenticidad y crecimiento. La desconexión de ambos lleva a la distorsión de sentido. Por eso Kusch dice que el pensar popular parte de un "algo" antes que del cómo; hay en ello una prioridad de lo semántico sobre lo técnico; éste se da con posterioridad a aquél, nace como su consecuencia, como instrumento que al profundizarlo lo totaliza. En América se recurre a una técnica extraña que responde a un pensar también extraño. Se abandona lo popular negándolo y se origina la necesidad de componer otra esfera que se vuelve ideal. Se niega el "algo" y se recurre al "cómo" de otro "algo". De este modo el pensar culto da preferencia a lo cognoscitivo sobre lo ético, y trabaja así sobre lo insustancial.

Kusch plantea ambos discursos en conexión inescindible pues su separación obedece "a una falsa elección de dos elementos que se correlacionan". Es necesario un "algo" para que surja el "cómo". Al ser la técnica "una puesta en marcha de lo que se espera", hace falta acotar el campo previo del que será respuesta. El ejemplo de la técnica necesaria para extraer un mineral es revelador. Para saber qué técnica es la apropiada, hace falta conocer previamente qué tipo de material se va a extraer. La consecuencia es que cuando aquélla opera como instrumento extraño a su destino, produce esterilidad y, más grave aún, parálisis. Descalificar un "algo" sobre el que actuar, provoca otro "algo" que toma su lugar. De ese modo, América sigue haciendo filosofía europea y careciendo de una propia. Es posible que ésta última nos lleve a la necesidad de reformular conceptos, métodos, etc. Es entonces cuando aparece la dimensión del miedo, de un miedo original que necesita ser resuelto de manera coherente con la solución que lleva a cabo la comunidad cultural. La experiencia nos dice que los miedos subsisten a pesar de cualquier negación, y subsisten más allá de las explicaciones científicas. Siguen presionando y se agravan cuando se los remite a la inconciencia. Algo de esto rescata Kusch cuando sospecha que hemos crecido en un fondo de miedo sin resolver, palpando la falsedad de vivir en lo que no somos: "El montaje de una nacionalidad como la argentina y como las otras de Latinoamérica tiene que haberse montado sobre el miedo de que todo es falso en el fondo". La mera técnica, sin contenido propio, está en el origen de una conducta que ha llevado a perder la filosofía para

hacer “filosoffas”, produciendo un miedo profundo del pensador a “asomarse a la calle”, “a perder la visibilidad de lo dado ante los ojos”, de “enfrentar el miedo que asoma ante la imposibilidad de lograr técnica alguna”. A partir de esta situación Kusch propone asumir los miedos y dar un salto a lo embrionario, religados al productor del “algo”, punto de partida inexcusable para una técnica adecuada que lo proyecte madurativamente. El salto a lo embrionario no quiere decir salto exclusivo al polo indígena, según interpreto. Este ha sido un camino negado y que resulta ineludible transitar; pero es un dato en el conjunto. Creo que en América lo embrionario está dado por la ambigüedad en la que se debate nuestro mestizaje y que ya dejamos apuntado. Cualquier esquema fijo cruje en nuestro continente, caracterizado por una alquimia en proceso que objetiva logros incuestionables sobre un campo contradictorio. Saber escuchar la voz de la que habla Scalabrini Ortiz implica saber conjugar vertientes.

El problema del saber también está sitiado por el miedo. Bajo los mismos parámetros que se dejan expuestos, Kusch pone de relieve como nuestra enseñanza propicia un tipo de saber enciclopedista, de carácter acumulativo y cuantitativo. Introduce en su análisis una figura que resulta muy significativa. Habla de un saber de la “piel” para afuera y de la piel para adentro, haciendo referencia al saber de lo externo y de lo interior. La piel ejerce la función de línea divisoria entre los dos modos de conocimiento. “De la piel hacia afuera —dice—, sabemos y nos domiciliamos en el mundo”. A partir de allí, surge el interrogante respecto de lo que pasa de la piel para adentro. En este contexto desarrolla el tema del saber y el miedo, respecto del cual también vuelven a la consideración las soluciones que brindan Europa y América en términos de oposición. Kusch afirma que lo propio de Europa es un saber de las cosas para afuera; privilegia el mundo exterior donde concentra sus esfuerzos cognoscitivos. Ese mundo es lo dominable y esa función de dominio permite que los miedos sean desalojados, y con ellos los dioses, los mitos, el misterio, lo indomable. Sin miedos, el hombre en abstracto se propone dar cuenta del mundo. El indígena, en cambio, no hace la experiencia de un mundo vacío de dioses y por tanto dominable; el mundo es un espacio a compartir con dioses y demonios que le exige saber en profundidad de la piel para adentro. Otra es la función del saber. Kusch plantea que de ese modo, sabe más de sí mismo y de los dioses por-

que el suyo es un saber de crecimiento, no de progreso. La relación cognoscitiva no es la de sujeto-objeto, porque el saber del crecimiento se da entre la piel y el miedo, como fuente seminal que se despliega hacia un final donde lo que aparece es la muerte. Frente a la pregunta por los dioses, la respuesta es que son el punto final del crecimiento. "Un dios sólo nos alienta a asumir toda la miseria de no ser más que puro miedo".

Cuando el pensar y el saber actúan como formas vacías, lo americano permanece en el mero estar, sin alcanzar su ser. Esto quiere decir sin crecimiento auténtico. Carece de una técnica emergente de su sí mismo, de su estar, que potencie sus configuraciones. El pensar culto optó por seguir a Europa al negar el pensar popular. Con ella decidió la negación de los miedos a través de mediaciones occidentales, que siempre se dan de la piel para afuera. Sin embargo, Kusch hace ver cómo en estas tierras, los miedos siguen a flor de piel; la zona de lo transinteligible no es capturable por el científico moderno europeo. La experiencia de América es otra: "a medida que volvemos a la vida diaria, nos topamos con la desnudez de ser hombres", "con el miedo de vivir". Subyace la vivencia del indio que desde la sabiduría privilegia un saber de la vida antes que de las cosas. El indígena tiene resuelto el miedo de otro modo. Frente a las fuerzas negativas que lo provocan busca el brujo y elabora el conjuro; su verdad es eso, una verdad de conjuro.

El intelectual americano, adiestrado en las categorías occidentales, no puede retornar a un miedo que ya fue desalojado de la realidad por Occidente cuando se le enseñó que era libre, dice Kusch. Sufre la ambigüedad del medio en el que participa y la distancia que nace frente a un punto de partida irreal. Elabora teorías de un mundo dominante para un mundo donde la experiencia quiere encontrarse con lo ético.

Desde la perspectiva de crecimiento Kusch da lectura al sentido de la historia no como sucesión de hechos en el tiempo, sino como realización del ser. No hay un movimiento de algo externo que transcurre porque los hombres libres lo impulsan, sino que se trata de un despliegue en términos de realización seminal, donde los pueblos se conectan con lo que está de la piel para adentro. En este sentido expresa Kusch: "Y el tiempo se resuelve no con mi muerte sino con mi realización". Allí se da el porqué en América "andamos sin histo-

ria”; ésta aparece cuando se asumen los miedos y se acepta la verdad de la piel para adentro.

Aunque autoritariamente se decida vivir sin dioses, sin miedos, éstos siguen presionando en la realidad y —dice Kusch— aunque entre los dioses y el miedo pongamos las cosas y la diosa razón, lo real es que se sigue teniendo miedo a que no llueva.

Analizar lo indígena nos completa y abre a una instancia de nosotros compleja que no admite lecturas unívocas. Nuestra educación institucional nos dirige en una sola dirección: negación de lo indomitable como solución al miedo. Creo con Kusch que nuestra realidad los mantiene a flor de piel. No podemos asumir el conjuro ni estamos resueltos en la creación de objetos que los desalojen para hacernos dueños del espacio vacío. Hay un lugar en el mundo que la dinámica impuesta fuera de nosotros nos obliga a conquistar para subsistir como país. Se presenta como “nuestra inserción en el mundo”, sin que estemos seguros de querer asumirlo.

El ritmo impuesto no da margen para una decisión idealizada y en América la decisión se viste en términos de poder y hambre.

Los dos polos centrales de oposición tienen claro aquello que quieren. Lo conflictivo aparece en las zonas de encuentro. Su aparente irreductibilidad exige del saber y el pensar una dimensión filosófica fundante que acompañe la elaboración del grupo social y nos arranque de la parálisis en la que nos ha instalado el miedo a pensar lo nuestro.

2. Horizonte del miedo

“La verdadera dimensión de estar no más —dice Kusch—, debe ser entendida a nivel del miedo”. Esta manifestación me parece central para comprender el alcance que da a esta categoría y el fin al que apunta. Tal nivel del miedo nos reinstala en lo más profundo de nuestra situacionalidad que Kusch ha tratado de caracterizar a partir de su diferenciación entre ser y estar, instancia que define su propuesta reflexiva para América.

La situación de miedo original es un horizonte dentro del cual los pueblos revelan las soluciones con las que afrontan la organización del mundo y su vinculación con lo sagrado. Con él dan cuerpo a su

identidad colectiva. Dicha situación aparece como problema de conjunto, su tratamiento tiene carácter cultural y en su núcleo constitutivo queda encerrado el tema de la verdad, del límite, del misterio, del encuentro con los dioses.

El miedo va entrañablemente unido al tema de la libertad, de modo tal que la solución que se adopte respecto de uno absorbe la del otro. Se alcanza así una dimensión ética. La experiencia de la libertad tiene también un carácter cultural y es por ello que se asocia al miedo como su naturaleza más propia. El modo como se resuelva tal relación miedo-libertad constituye una definición en el plano de la identidad. Es en este sentido que Kusch ubica el tema vinculándolo con lo más sustantivo del sujeto americano al afirmar que en este continente, la dimensión del miedo se da junto al estar. Occidente plantea los dos términos en oposición: el miedo obstaculiza la libertad y es necesario sacarse los miedos para poder ser plenamente libres. Queda ligado también al tema de la valentía: quien tiene miedo no llega a ser héroe, o sea no alcanza el estado en que lo humano queda habilitado para saltar sus límites. Aquí se revela una comprensión del mundo claramente occidental.

La interpretación de Kusch nos conduce a comprender que sobre el horizonte del miedo, o de la muerte, o del misterio, de aquello que nos excede, se construye el horizonte de la vida. Por esta vía, entonces, nos abre el camino para entender nuevamente lo específicamente americano que toma formas más definidas cuando se lo analiza en cotejo con la solución europea.

El miedo original compromete al hombre situándolo entre lo incomprensible y la vida. En su solución están presentes una manera de vivir y una manera de morir. Apelamos a la dimensión poética del miedo, como medida del ser y al consiguiente debilitamiento de lo humano cuando su incomprensión lleva a su negación.

Detrás de la aparente clarificación del mundo visible a que conduce el pensamiento occidental, y su control cada vez mayor del ritmo biológico, se mantiene como telón de fondo el margen de oscuridad y misterio que está al acecho en el fondo cultural de cada pueblo, como punto indomitable, inexplorado e inasible. Surge, según advierte Kusch, por la sola "condición de estar sumergido en el mundo", e involucra al hombre en cuanto tal.

El pensamiento se ha ocupado profusamente de esta experiencia

caracterizando el miedo, el temor, la angustia, el pavor, ya como problema fisiológico, psicológico o filosófico. Desde nuestro propósito nos interesa éste último y dentro de él parece de enorme interés la diferenciación entre el miedo y la angustia dando cuenta de dos cosmovisiones que pueden ser comprendidas como dos vías de acceso a la interioridad de los sujetos respectivos. No es casual que la interpretación europea conduzca a la experiencia de la nada, mientras que, América, como tematiza Kusch, termina encontrándose con la ira de Dios. La concepción general, sobre todo a partir de la analítica de Kierkegaard o Heidegger es admitir como lo propio de la angustia el angustiarse frente a la nada. Hay un estado de indeterminación que nos impulsa hacia el camino de la autenticidad que no es sino una vía que quiere afrontar el saber de la piel para adentro. El mundo de la piel para afuera, el de los objetos a la mano, operan como valla que hay que sortear para pasar al nivel interior. Y el pasaje exige la angustia existencial, que se enfrenta con la nada. Ese enfrentamiento se da a nivel individual, un encuentro consigo mismo para acceder al sentido del ser. Cuando Europa desaloja los dioses y se adueña del espacio que vacía para su dominación, cuando el sentido de su libertad hace la experiencia de la soledad, no le queda sino crecer desde la nada. Se reduce el mundo, los dioses, los otros y se agiganta lo individual.

El miedo, en cambio, exige un algo y la relación queda invertida. Ese algo en el pensamiento preamericano, según Kusch, está representado por el mundo como caos, la lucha entre dioses y demonios, se objetiva en la naturaleza adversa, en el juego de fuerzas hostiles que hablan de la ira de dios. No hay espacio vacío, ni su dominación a partir del sujeto. La participación de lo humano se da en términos de control de los efectos negativos a fin de hacer habitable el mundo. No es quimérico afirmar que la angustia es un miedo disfrazado; un miedo que no quiere reconocer un algo al que temer. El miedo reaparece disfrazado de angustia negadora, de la que tiene que renacer recobrando el sentido de ser para la muerte. No hay subterfugios, los miedos son consustanciales al hecho de vivir. Ese límite de la angustia es un signo positivo que busca reencontrar lo humano perdido, pero necesita pasar por la crítica al saber sin miedo de la ciencia y la técnica absolutizadas, para acceder al plano de la conciencia y reorientar un sentido.

La solución que Kusch asigna a Occidente a partir sobre todo del

Renacimiento, es la de "escamotear" el miedo elaborando los elementos que permiten dominarlo y desalojarlo de la realidad. Así, por ejemplo, crea la ciudad que aparece como lugar de amparo, donde se siente protegido de los efectos de una naturaleza hostil. Aunque dicho lugar pierda sus efectos por abandono ocasional, es el refugio al que se vuelve para encontrar el domicilio que restituye el ámbito de lo controlable. A pesar de esto, es claro que si la ciudad soluciona ciertos miedos, da lugar al nacimiento de otros, propios de la vida ciudadana. A los mismos efectos se acude también a la seguridad de la ciencia, o de la técnica, a partir de los cuales el hombre se transforma en agresor del mundo. Produce así el giro que conduce desde la naturaleza hostil a la naturaleza hostilizada. Da vida a un mundo de objetos, de máquinas, elaborado sin miedos, a su imagen. Kusch afirma que "el hombre supera con el utensilio su condición de animal, delega en él su misión de modificar el medio; expresa el hombre frente al mundo y lleva el sello de un miedo originario de vivir". En este contexto, el hombre da vida al instrumento con el que se define y con el que concreta su esencia. Sin embargo, su destino sofisticado revierte sobre él, y en tanto agudice dicha sofisticación, no hace sino agudizar el miedo disfrazado y su represión. Es a través de ellos que Occidente se plantea huir del miedo y disolverlo en la nada.

Por oposición, nuestro autor ve en América a un hombre que se siente participando entre fuerzas antagónicas, inmerso en elementos cósmicos. Su respuesta no es huir del miedo o negarlo, sino que sólo intenta conjurarlo. El mundo se le presenta como un campo de potencias autónomo, donde el miedo aparece antes de toda categorización. Se siente afectado por el mundo antes que afectarlo, vive como víctima de tales fuerzas antagónicas y tiene miedo a ser "absorbido por el accidente", de ser objeto de la ira de Dios. Entonces aparece la necesidad de conjuro como un modo de restablecer el equilibrio, donde el miedo subsiste, pero controlado en sus efectos. No intenta vencerlo, sino más bien resistirlo.

Este análisis permite advertir cómo desde la vivencia universal del miedo ontológico se alcanzan soluciones culturales que ponen de relieve un carácter particular. La solución de Occidente que busca dominarlos para disolverlos, le parece a Kusch un subterfugio para modificar lo inmodificable. Los miedos reaparecen por otras vías, porque integran la realidad humana. Se instalan en la pregunta sin

respuesta que es el hecho de vivir. Un mundo agredido y hostilizado los devuelve con la hostilidad recibida. Renace siempre el miedo original no ya como angustia sino como miedo apoyado en los mismos subterfugios usados para disolverlo: destrucción del planeta, guerras atómicas, armamentismo o acabamiento de la naturaleza, entre otras cosas.

Apenas hace falta decir que el resultado es de otro orden cuando el miedo no desaparece y la solución intenta su conjuro, pues la conducta apunta a equilibrar el juego de los contrarios; logra así quedar comprometido con el medio. En este punto convergen lo humano y lo divino. Ese conjuro es un grito, una danza, un sacrificio, una inmolación. Esta solución de conjuro no debe interpretarse como necesariamente emergente de un sujeto pacífico o inoperante o de carácter idílico. Muchas veces dicho conjuro se sostiene sobre rituales sangrientos, guerras santas destinadas a obtener cautivos para el sacrificio, violencia descontrolada o aniquilación. Pero toda la acción queda situada en términos de justificación sagrada.

El miedo también admite una lectura simultánea con la relación caos-orden. Abolir el caos mediante la absolutización del orden produce el mismo efecto que abolir los miedos por decreto. Un orden impuesto es un orden violento e inestable que desestructura el ser. El orden requiere ser un instrumento por el que se accede al ser; es vía de creación. Es orden genético ligado a lo que es constitutivo, es un modo de control del caos. Como el miedo, el caos es inevitable y aparece en cualquier momento. Sus efectos quedan equilibrados a partir de un ordenamiento ético. Cuando se busca el control social o comunitario a partir de un orden absolutizado, se actúa a través de un miedo paralizante que impide ser y desata su fuerza aniquilante. El pensamiento preamericano interpreta el mundo como caos, no como orden; de ese modo su acción ordena y al hacerlo se somete a la coherencia que el orden divino le suministra.

En Occidente, es más importante el orden que la vida. Más claramente la vida es vista como orden. La solución coincide entonces con la que asume frente a los miedos. El caos también debe ser erradicado, con lo cual el orden se absolutiza y se transforma en orden caótico. En términos de sabiduría, hace falta elaborar el caos y ello no es factible ni como negación absoluta, ni como subsistencia aniquilante, aquella con la que muchos gobiernos entienden la función del poder.

América se ha debatido a lo largo de su historia asumiendo ambientalmente cosmovisiones opuestas. La tensión se produce, fundamentalmente, entre quienes buscan "cancelar el fondo prehistórico", intentando su inserción exclusiva en el modo occidental y aquellos que rescatan la elaboración de los pueblos en el ejercicio de su libertad. Esto puede ser también leído como la lucha que se entabla entre quienes quieren erradicar los miedos, siguiendo el modelo europeo, sustituyéndolos por objetos que son para nosotros ajenos y aquellos que, inmersos en la realidad americana, quieren una solución desde América. La primera solución arrastra consigo una cuestión de difícil manejo pues al hecho de tener que agregar objetos en un espacio de disponibilidad en todo caso ambigua, los objetos europeos no sólo son extraños sino que escasean y América a más de no reconocerlos, no se reconoce en ellos. Obvia agregar que si no cumplen la finalidad que Europa les asigna para su propio espacio, menos aún la cumplirán en el nuestro. Los viejos miedos quedan en el aire y, a los que el propio Occidente no logra desalojar, se suman los que surgen de una experiencia concreta peculiar: aquella emergente del desajuste entre lo que se quiere ser concientemente y lo que subsiste detrás de la conciencia.

En varios textos Kusch introduce una fundamentación de estas soluciones antagónicas tomando como punto de partida la comprensión de las categorías del tiempo y espacio. Algo ya hemos preanunciado cuando hacemos referencia al espacio vacío. Específicamente trata el sentido que alcanza la concepción kantiana de aquéllos y la hace jugar con las que dominan en lo americano. A partir de Kant, tales elementos son incorporados como formas apriori de la sensibilidad del sujeto trascendental, ése se adueña de los mismos y los manipula a voluntad. Quedan como elementos vacíos, disponibles e internalizados en la subjetividad. Allí desaparece el miedo. El concepto preamericano los concibe como entes autónomos que subsisten en el exterior por sí mismos; son lo indomitable; el reino de los dioses y demonios. Están poblados por ellos y por tanto no resultan disponibles. De ahí que ese juego de fuerzas antagónicas requiera del conjuro para hacer habitable el mundo. La solución es la misma que utiliza para afrontar sus miedos.

Las decisiones que América adopta más allá de toda manipulación forzada, hacen pensar a Kusch en que algo debe ocurrir cuando Es-

pafia no logra espafiolizarla totalmente, ni la Europa o Norteamérica convertirla en un mercado de consumo; ni las doctrinas revolucionarias encontrar campo propicio, ni logra imponerse la tecnología. De ahí su búsqueda de lo preamericano.

Sin embargo, donde América sí presenta la afección, es en el campo del pensamiento. Allí se da la experiencia de extrañamiento de la realidad, acudiendo a instrumental prestado. Allí el miedo se absolutiza porque está el riesgo de quedar con las manos vacías. Desde esa instancia plantea Kusch el miedo de ser nosotros mismos. Digamos con sus palabras que el intelectual “vive el pánico de que lo que está abajo destruya lo de arriba”.

Quando la acción se desnuda de referencias originarias aparece el sin sentido que conduce al desamparo. Es por eso que nos propone aprender a convivir con los miedos sin subterfugios. En ellos se revela la dimensión fundante y juegan tanto los miedos grandes como los pequeñitos, ya sea aquel de perder el empleo, o el de ser robado, o encarcelado injustamente.

Hay un margen dentro del cual nuestro continente y su capacidad creadora ha ido produciendo sus objetivaciones genuinas. Allí se ubica el punto de partida para un pensamiento fértil. Es un camino interno insoslayable que intenta compartir el mundo con el misterio, en un espacio donde “chapotea el absoluto” y se quiere equilibrar lo dominable con lo indomitable, como el lugar más genuino de la voluntad de poder.

Buenos Aires, junio de 1989.

NOTA: Las citas entrecomilladas corresponden a transcripciones provenientes del libro de R. Kusch, “Geocultura del hombre americano”.

ESTAR EN AMERICA Y EL ENCUENTRO CON EL OTRO

Una psicología válida para los sudamericanos
fundamentada sobre el pensamiento filosófico
de Rodolfo Kusch

Guillermo Steffen

¿Desde cuál puntualidad real estoy escribiendo estas páginas? El aquí y el ahora se interceptan en un punto: en la ciudad de Buenos Aires, en los primeros días de julio de 1989. Y queda así señalada una configuración político-comunitaria-personal en extremo aguda. Porque nunca, dentro de nuestra corta memoria histórica, habíamos estado tan mal. Como tampoco nunca, y la aparente paradoja nos agobia, habíamos estado a la vez tan legalmente, tan formalmente institucionalizados como en estos últimos años.

En tanto, a los 10 años cabales de la muerte de Rodolfo Kusch, creemos que su filosofía nos entrega códigos precisos mediante los cuales orientarnos y acercarnos a comprender este punto tan crítico de nuestra vida comunitaria. Pero el cometido de estas páginas es restringido: solamente estudiar cómo, ciertos desarrollos de la filosofía de Kusch, ofrecen fértiles puntos de partida para una praxis profesional sensata en el campo de la psicología científica y del arte de la psicoterapia.

Porque, según parece estar ocurriendo en todos y cada uno de los compartimentos culturales de nuestro medio, este año 1989 muestra también un punto especialmente crítico en materia de psicología. En efecto: es notorio que las necesidades de esclarecimiento y de asistencia psicológicas de nuestras gentes no están cubiertas, y ni siquiera contempladas, por los criterios de asistencia que emanan de la acción oficial.

El meollo de nuestro drama cultural, explicitado a lo largo de la obra de Kusch, podría sintetizarse aquí en una simple verificación: la cultura que se nos enseña, así como las instituciones en que se organiza nuestra vida, son las propias del así llamado mundo occidental; pero nosotros, los latinoamericanos, no somos estrictamente occidentales.

Es cierto sí, que los profesionales, así como todos quienes hemos adquirido lo que llamamos "cultura" a través de los mecanismos oficiales escolares y universitarios, poseemos algo así como una superestructura mental formalmente coincidente con la cultura occidental, propia de Europa Occidental y los Estados Unidos y sobre-injertada ahora en el resto del mundo.

Nuestras universidades eyectan desde hace decenios, efectivamente, una generación tras otra de profesionales, científicos y artistas quienes, más tarde o más temprano, parten a ejercer su profesión, precisamente, a Europa o los Estados Unidos. Pero ellos no emigran. Ellos simplemente regresan a su lugar de origen, culturalmente hablando, a actuar sobre aquella realidad por la cual y para la cual se han formado.

Habiéndose instruído a espaldas de nuestro país, de nuestra gente y de nuestras necesidades, es fatal y también coherente que no hallen aquí una inserción de trabajo. Allí sí podrán hacerse instrumentalmente útiles. Por más que eso involucre para ellos en lo personal la renuncia a una real pertenencia nacional y comunitaria.

Ateniéndonos ahora a quienes trabajamos en América Latina, y especialmente en psicología, hallamos que nuestro interlocutor latinoamericano, así como nosotros mismos, vivimos oscilando entre dos polaridades mentales al parecer poco conciliables entre sí.

Por un lado, y en un nivel psíquico consciente y predominantemente conceptual, somos racionales, lúcidos, materialistas e incluso neopositivistas como inobjetables occidentales. En tanto, por otro lado, subyaciendo en niveles psíquicos más profundos y menos visibles, nos late una subjetividad primordial, un modo raigal de sentir el mundo y la vida, que es de hecho muy poco conciliable con aquel nivel consciente. La nuestra, parece ser una subjetividad condenada a permanecer globalmente inconsciente, aunque ello no impida, claro está, que oscuramente esté determinando, todos los días, nuestras actitudes, valoraciones y opciones reales.

Queda claro que ese profesional psicólogo de nuestras universidades nunca podrá contactar ni abrir un verdadero diálogo con su interlocutor latinoamericano, si en su praxis profesional permanece ateniéndose a las teorías y las conceptualizaciones que la universidad y las instituciones culturales oficiales han injertado en su intelecto.

Especialmente en el terreno de la psicoterapia, es muy visible en

nuestro medio el contraste entre dos polaridades mentales que chocan en un reiterado drama de desencuentros. Por un lado, el discurso científico del profesional, atrincherado en la penúltima teoría psicoanalítica, o guesáltica, o estructuralista, o sistémica. Y por el otro lado está el paciente real, nunca verdaderamente percibido ni escuchado, a solas con su oscuro desasosiego existencial, doliente ante una vida y un mundo que le han sido despojados de sentido.

La cultura aprendida presiona fuertemente sobre nuestro fuero íntimo, con mecanismos de segregación y de censura que determina bloqueos y disarmonías endosíquicas. Eso perturba, en la persona individual, en el grupo familiar o laboral, en el organismo comunitario todo, el fluir "natural" de la energía psíquica, el intercambio armonioso entre el nivel psíquico consciente y los niveles profundos inconscientes.

Esos mecanismos culturales censores distorsionan el necesario interjuego entre el nivel lúcido del pensar y percibir, propios de la razón y de la ciencia, y el estrato profundo y oscuro del sentimiento y de la intuición de los valores, donde asientan el empuje vital y la humana vocación por el sentido y la trascendencia.

En el Río de la Plata, en el Cono Sur, en toda Latinoamérica: la legalidad de esa cultura adventicia que históricamente se nos ha impuesto, está interceptando, está distorsionando nuestro modo profundo de estar ante la vida y el mundo, propio de nuestro pueblo. Esa legalidad cultural sobre-impuesta se está perpetuando, a lo largo de estos últimos siglos, en forma de ideología y mediante instituciones formales que no funcionan.

En tanto, nuestro pueblo ha visto frustradas una y otra vez sus formulaciones propias. En toda Latinoamérica se hace cada día más clara la oposición entre el proyecto político cultural de la clase media urbana, transculturada, y el proyecto del pueblo, nunca claramente formulado, con su hondo sentido de la vida reprimido y apenas oscuramente configurado sobre la desmantelada cultura ancestral indígena americana.

Kusch ha observado y descrito certeramente esa persistente estructura del pensar indígena en América. Es un pensar, explica, que no parece conducir a lo que pudiéramos hoy considerar propiamente una filosofía. Parece más bien configurar un camino hacia un "amor a la sabiduría" de tipo contemplativo.

Los psicólogos solemos encontrar, una y otra vez, diversas modalidades de esa vocación contemplativa en los niveles psíquicos profundos de nuestras gentes. Y verificamos una y otra vez cómo esa vocación profunda choca, polarmente, contra la postura existencial dominante en la cultura. Esa posición conductual advienticia nos ordena abominar de la contemplación y lanzarnos, voluntarísticamente, al asalto de la naturaleza, a la negación de la unidad del cosmos previamente despojado de su condición de creación.

Contrariamente a lo occidental, esa sabiduría contemplativa subyacente en nuestro pueblo latinoamericano sería, en cambio, conciliable con las filosofías tradicionales orientales y, en general, con la sabiduría ancestral propia de los pueblos protohistóricos.

Esta última consideración, que merece reflexiones e investigaciones que sin duda realizarán los continuadores de Kusch, nos lleva a una conclusión inesperada: el pensar indígena de nuestro pueblo no sería, simplemente, el pensar del indio: sería, más estrictamente, el pensar profundo ancestral del hombre, a secas. Esas modalidades profundas que Kusch ha rastreado en el pensar del indio, perduran, así, y configuran el sentir profundo de nuestro pueblo, y acaso, en alguna medida, de todos los pueblos.

Ateniéndonos a lo nuestro inmediato: los psicólogos de nuestro medio afrontamos la necesidad de aplicarnos a captar y a elaborar, como si partiéramos de cero, los estratos profundos del sentir de nuestras gentes. Porque los hechos dicen a la clara que ese sentir no ha sido legítimamente captado, ni válidamente comprendido por las teorías científicas psicológicas que conforman ese aspecto de nuestra cultura formal universitaria.

Ese sentir profundo se nos ofrece sin embargo cotidianamente, oscuramente captable en el entretejido de nuestra cotidianeidad, y más dramáticamente, en nuestro quehacer profesional clínico psicológico.

Ese fondo largamente reprimido es captable, en efecto, sólo oscuramente, y difícilmente: sólo en la medida de nuestra sensibilidad personal así como también de nuestra disponibilidad ideológica. En tal sentido, el consejo primordial para el psicólogo joven lo sigue dando aquel aforismo de Antonio Porchia: "No te pongas delante de tus ojos: deja ver a tus ojos."

Porque, como Kusch nos lo ha mostrado, la comprensión del senti-

do de la vida y del mundo tiene que abrirse paso con dificultad, duramente, hendiendo muy sólidas barreras categoriales que nosotros mismos, en tanto cultos, estamos colocando defensivamente.

Vivimos en medio de ásperas contradicciones culturales, que nos desgarran tanto en el fuero personal como comunitariamente. Los psicoterapeutas debemos todos los días acudir en asistencia de nuestro prójimo desgarrado y de nuestras instituciones comunitarias inoperantes. Pero los criterios que la cultura oficial ha puesto en nuestras manos profesionales no son instrumentalmente válidos para nuestra tarea.

Los psicólogos no podemos movernos como meros depositarios e instrumentadores de esa cultura y de esos criterios enmarcados en experiencias y realidades que definitivamente no son las nuestras. Nuestro compromiso profesional y nuestro desafío son mucho mayores. Los psicólogos no nos podemos permitir asumimos simplemente como profesionales y hombres cultos, porque nuestra tarea es acudir en asistencia de una persona y de una sociedad en crisis que no son occidentales. Como tampoco lo somos nosotros mismos. En nuestra tarea, los psicólogos debemos, más bien, comprometernos y ser parte en el rescate de una conciencia personal armónica, de un recobrado sentido de la vida y del mundo.

Las artes psicoterapéuticas tendrán que irse estructurando, por todo ello, ante todo en función de mediación. Los psicólogos tenemos que consituimos, ante todo, en agentes de intermediación entre aquellos dos niveles. Pues si por un lado laten oscuramente las vivencias del sentir profundo, por el nivel visible, inmediatamente accesibles a la introspección, discurren las estructuras racionales y todo el psiquismo discursivo. Esa polarización es en ciertos aspectos irreconciliable, y puede observarse con cierta facilidad en muchas alternativas comunitarias de nuestro pueblo: para ello no hay sino que leer sin anteojeras nuestra historia. Con alguna dificultad, puede también descubrirse la distorsionando los dinamismos endopsíquicos en lo más profundo de la personalidad individual.

En tanto, nuestra triste realidad histórica y cultural sigue siendo lo que es: no podemos, sin más, evadimos de algún modo de ese drama fundamental, ya que continuamos viviendo sumergidos en esas formas y esas instituciones culturales. Y, ello es absolutamente forzoso, hemos de seguir contando con ellas: con las instituciones, con las

universidades, con la ciencia y con la tecnología propias de esa cultura que no es propiamente nuestra.

Porque no tenemos otras. No parece, por el momento, haber otro camino, y acaso la consigna de la hora podría decir: aceptemos, sí, e instrumentemos, sí, esa cultura y esa ciencia; pero aprendamos a hacerlo, ahora, sin dogmatismo y sin sumisión acrítica. Acaso por ese camino descubramos una transacción que nos libere de tener que reprimir nuestra auténtica diversidad profunda. Alguna vez Kusch había propuesto una especie de estrategia, ante la cultura adventicia. Decía: "Fagocitémosla, a la manera indígena, con resistencia y astucia".

Veamos ahora en detalle algunos hallazgos de Kusch a propósito del pensar indígena y las diferencias de éste con el pensar occidental. La mente del occidental se dirige a la realidad con la intencionalidad de captar objetos. El indígena, más que objetos, capta aconteceres. El indígena no ve como nosotros los "cultos" un algo estable poblado de objetos. Ve, más bien, una especie de pantalla sin cosas pero con intenso movimiento, pudiendo ese movimiento ser fasto o nefasto.

Ahora bien: ese ámbito sin cosas pero donde la subjetividad sospecha la latencia de aconteceres fastos o nefastos, es un viejo conocido del psicólogo latinoamericano perspicaz. Es un archiconocido escenario interno nuestro. Pero, del que ningún libro nos habla, del que ninguna disciplina universitaria se ocupa. En mi cotidianeidad profesional de psicoterapeuta yo lo encuentro siempre, emergiendo de los niveles psíquicos profundos y oscuros de las personas a quienes asisto.

Esa imagen del mundo que Kusch descubre y describe en el fondo del pensar del indígena se parece, acaso coincide en lo fundamental, con la configuración que yo hallo todos los días en la profundidad psíquica de nuestras gentes. ¿Dónde están los libros de ciencia psicológica que lo describan, las teorías que lo expliquen?

Dicho de otra manera y con más generalidad: las estructuras psíquicas infraconscientes de nuestras gentes se parecen a las estructuras infraconscientes de nuestros indígenas. Pero difieren de lo que describe la casuística de la psicología en tanto ciencia occidental, y, concretamente, de las teorías psicológicas de procedencia formal europea o norteamericana.

El psicólogo novicio podría aquí desconcertarse, preguntándose si acaso nuestras genes y nosotros mismos somos, en lo profundo,

indios. Pero no se trata de lo indio: se trata, más en general, de lo humano. Se trata, al parecer, de la genérica profundidad psíquica de lo humano, acaso desatendida o no suficientemente percibida por la ciencia occidental. He aquí que Imbelloni —citado por Kusch— nos recuerda que, ya en el muy antiguo sistema del taoísmo, se estuvo dando un desarrollo de esto mismo: valoraciones de Favor y Desfavor mánticos.

A poco que generalicemos estas consideraciones, llegamos a una inesperada e insólita conclusión, a saber: que la cultura occidental, si bien se ha extendido a lo ancho y a lo largo del mundo todo, aparentemente sumergiéndose a las culturas locales, no se habría acercado sin embargo a la universalidad. La cultura occidental no es universal. Por más que de hecho ocupe y se expanda por todos los lugares del mundo, no ha alcanzado por ello la universalidad. No es en absoluto, contra lo que un vicio europacentrista había pretendido, “la” cultura. Es sólo “una” cultura. Que no es la nuestra. Es hora de que renuncie a su pretensión de estar ofreciendo una versión válida de la realidad en términos absolutos y universales. Pretensión a la que ninguna cultura, lo sabemos ahora, puede aspirar.

En tanto, como habíamos visto, el pensar de nuestros indígenas así como el sentir profundo de nuestro pueblo todo parecen coincidir, en sus notas fundamentales, con el pensar propio de todos los pueblos protohistóricos. La estructura de tales estamentos psíquicos constituiría el fundamento del pensar humano en general.

En ese orden de consideraciones, creemos que los actuales desarrollos de la lingüística y del estructuralismo están fracasando en tanto intento por configurar una teoría universal del pensamiento. En tanto, existen otros enfoques, excéntricos con respecto a la cultura dominante pero en verdad más tradicionales, que parecen estar preconfigurando intentos de sabiduría más universalizable.

Pero volvamos ahora a Kusch, quien observa que nosotros, transcurados, enfocamos la realidad poniéndonos a la captación de objetos. Pero el indio no se constituye nunca en sujeto fotográfico. No se dirige a captar objetos, sino más bien, y a la manera de los pueblos protohistóricos, enfoca la realidad con un saber de movimientos y de aconteceres fastos y nefastos hecho ante todo de emocionalidad.

Actitudes subjetivas profundas de ese estilo, yo suelo encontrarlas una y otra vez en la profundidad psíquica de nuestras gentes. Ese es un

hecho que contradice, sutil pero persistentemente, lo que describe la casuística y explican las teorías científicas psicológicas.

De ahí surge la problemática acuciante del profesional psicólogo: a la hora de acudir a las necesidades psicoterapéuticas de nuestras gentes; ¿qué puede hacer el psicólogo con todo ese material emergente de la profundidad psíquica, tan heterogéneo siempre con las estructuras ideatorias transculturadas de esas mismas gentes? ¿Cómo ayudar a nuestro escindido prójimo latinoamericano a que rescate su unidad interna?

En ese orden de cosas Kusch ha evaluado ciertos hechos históricos, sabidos por todos pero insuficientemente considerados por la filosofía. La historia de la cultura nos dice que, coincidiendo con la Revolución Industrial, Occidente conformó un nuevo sentido de la vida, como remate de muchos siglos de experiencia histórica europea. "Se instala entonces en la cultura un mundo hecho de objetos a ser movilizados por el hombre." El mundo dejó de ser sentido como el conjunto de la creación, y pasó a ser, para esa cultura, un gran "patio de los objetos", apto para ser transformado y hendido por la voluntad del hombre.

Sostenidas por tal concepción del mundo, se estructuraron luego una teoría del conocimiento y una ciencia. Las que instauraron, a su vez, una todopoderosa tecnología, a la que vemos hoy manipulando las cosas, agrediendo e interfiriendo a la naturaleza, y desentendiéndose de los equilibrios del cosmos, indagado ahora sólo con mirada desacralizadora.

Es cierto que todo ese sistema ideológico, tanto en Europa como en todas partes a donde ha llegado, está actualmente en aguda crisis, con su ya insostenible postura racionalista y neopositivista, con sus decrepitas instituciones liberales individualistas y con su "salvaje" tecnología deshumanizada y depredadora.

Pero esa crisis se está dando en términos históricos, con ritmos que por cierto no consultan el ritmo del acontecer a escala de vida humana. Y en ello estamos. Con crisis o sin ella, nuestras ineficaces instituciones, nuestras universidades-museos, nuestra cultura oficial formal toda, continúan, y aparentemente continuarán, interfiriendo y distorsionando nuestra vida, aplicándose industriosamente a injertar en nuestro medio la penúltima teoría de moda en Europa y los Estados Unidos.

En cuanto manifestación de esa ideología occidental, la ciencia psicológica continuará por un largo rato —y no importa demasiado conformada por cual teoría— interfiriendo y distorsionando una buena captación de nuestras realidades psíquicas. Fundamentalmente: continuará explicando que los conflictos y los dolores de ánimo de las gentes serían el resultado de causas exteriores y ajenas al sujeto. Posición ideológica insostenible pero que, acríticamente, continuará engendrando argucias psicológicas e instrumentando técnicas encaminadas a manipular “cosas” que estarían fuera del sujeto, en el “patio de los objetos”, y sometidas a la legalidad de la causación.

Pero una psicología científica a la occidental nunca podrá tomar contacto ni comprender las necesidades existenciales más profundas del hombre, cual son la necesidad de superar el desgarramiento fasto-nefasto de la realidad, la necesidad de hallar un sentido a la vida y al mundo y la vocación hacia una resolución trascendente para los límites de la condición humana.

A espaldas de tales profundas vivencias de la condición humana, que son el fundamento dramático de la historia y del drama cultural, la psicología científica a la occidental continuará todavía mucho tiempo aplicándose al triste juego de establecer causalidades. A tal psicología le encantará, por ejemplo, seguir definiendo y catalogando entidades nosológicas objetivas: síntomas, síndromes, enfermedades. Como no sabe ver a las personas reales, se dedica a abstraer entelequias conceptuales.

A semejanza de lo que acontece con la medicina occidental “salvaje”, que no percibe personas enfermas sino enfermedades, a los psicólogos se les impedirá también percibir personas, y se les impelerá de mil modos a que sólo vean patología, mecanismos, procesos causales; a lo sumo, podrán solamente ver “casos” o “pacientes”. Obligados a colocarse en actitud objetivante ante su “paciente”, a los psicólogos no les será lícito ni posible conectarse con su prójimo en crisis. No podrán estar *con* su prójimo en crisis, dolido ante todo de finitud, de soledad, de carencia de sentido y de salidas trascendentes para las fatalidades de la condición humana.

Eso, por parte del psicólogo. Pero he aquí que la persona que nos consulta, también está transculturada, también entiende su situación y sus desasosiegos desde la ideología occidental. En la consulta, a los psicólogos nos ocurre algo muy parecido a lo que le ocurre al médi-

co. Todo médico con alguna experiencia ha aprendido que su paciente acude a él demandando que le recete algo, que le dé una cosa exterior para incorporársela y delimitar así la cosa-enfermedad: todo médico sabe que está obligado a recetar algo, aunque sea H₂O en gotas, porque si no su paciente sentirá que se va con las manos vacías, abandonado ante un mundo hostil y sin sentido.

Así mismo, el psicólogo suele encontrarse con un doliente imbuído ideológicamente acerca de sus dolencias: el consultante inteligente y culto suele ser muchas veces una persona que se define a sí misma como "paciente", y que viene con un programa muy definido: viene a que el psicólogo le ayude a hallar las causas de sus malestares. Muchas veces esa demanda por la explicación de causas es más perentoria que el deseo de que cesen los malestares y las dolencias.

Más aún que sentirse bien, él necesita conocer causas. La cultura occidental nos ha programado así, el criterio científico nos ha enseñado que todo ocurre así, por la acción de las causas actuando sobre las cosas y todo ello ubicado afuera del sujeto.

El esclarecimiento científico de las causaciones se llama "explicación". Los psicólogos soportamos permanentemente la presión de esa demanda, que tiende a determinar y a conformar de cierta manera el proceso psicoterapéutico. La persona quiere y demanda la explicación causalística de sus malestares: en ese sentido, conviene que el psicólogo comprenda que el consultante "necesita" esa explicación, aunque ello pueda en cierto modo distorsionar el proceso psicoterapéutico.

Pero he aquí que en la mayoría de los casos, en nuestro Buenos Aires, el psicólogo es, también él, un transculturado occidental. Especialmente si comulga con alguna escuela psicológica interpretativa del tipo del psicoanálisis, por ejemplo: esa demanda de explicación por parte de su "paciente" será muy bienvenida y mejor satisfecha. Y así el llamado "paciente" se convertirá a su vez, posiblemente a lo largo de años, en un excelente explicador de dolencias. Esas mismas que, naturalmente, seguirá padeciendo.

La persona en crisis subjetiva, en Latinoamérica, choca, a la hora de acudir a la psicoterapia, con una fatalidad sobre agregada: la heterogeneidad de fondo que existe entre su realidad anímica profunda y el sistema de estructuras conceptuales de su propia mente.

Sabemos cuán fatalmente fácil es *ver* según se *piensa*. Y lo muy difícil que es *pensar* según se *ve*. Nos toca aprender, muy dolorosa y

diffícilmente, a pensar según se ve. Porque nuestro ver mismo está interferido. Parece que miramos mal, o no miramos; parece que lo aprendido nos enseñó a mirar nuestros asuntos a través de unas categorías cognoscitivas que son ajenas a nuestro real espacio existencial, unas categorías conceptuales que son impermeables y mudas para lo que se refiere a nuestro sentido profundo de la vida.

Kusch dice que los sudamericanos insistimos en ocuparnos de un plus de afuera, defensivamente, para así compensar una carencia de dentro. Porque, puestos ante un mundo desacralizado y vaciado de todo sentido, nuestra demanda interna profunda podría caer, demasiado fácilmente, en el total desamparo.

Jugando con paradojas, Kusch ha imaginado que el indio —así como el conjunto de nuestro pueblo, que obviamente rechaza las soluciones desarrollistas y la ideología liberalista de nuestra cultura— podría a su vez plantearnos a nosotros, los urbanos transculturados: “¿Y ustedes, qué han conseguido? ¿Después de cuatro siglos de colonización y casi dos de república, dominan por fin la realidad, dominan por fin a esa naturaleza a la que tanto agreden?” Pero nosotros, concluye Kusch, mal que nos pese, nada de eso hemos logrado: solamente hemos administrado conocimientos europeos, de segunda, a los que hemos convertido en un plus exterior destinado a compensar nuestra orfandad última.

Porque “el indio sí, puede, mediante su ritual, remover su intimidad”. Pero nosotros, pobres ciudadanos cultos, con la técnica y con las cosas, no podemos remover nuestra intimidad. Y no podemos hacerlo, entre otras razones, porque la intimidad, precisamente, no puede ser objeto de conocimiento a la manera de las cosas. La subjetividad, puesta afuera, objetivada, ya no es la subjetividad, ya no es “lo del sujeto”.

En ese sentido, la subjetividad es incognoscible. Y no la conocemos. La padecemos, simplemente, y la vivenciamos apenas, difícilmente, sólo en la medida en que, venciendo corazas culturales defensivas, logramos tornarla consciente.

Siendo la intimidad subjetiva por sí misma incognoscible, y dada la heterogeneidad básica entre la subjetividad y las estructuras conceptuales propias de esa cultura, cabe preguntarnos: ¿qué posibilidades reales tiene el psicólogo en Latinoamérica? O más brevemente: ¿es, tal psicólogo, realmente? Aparte de las consideraciones semánti-

cas que aquí pudieran hacerse, nos preguntamos: ¿se puede, en Latinoamérica, así, pensando desde categorías científicas y actuando desde una actitud explicativa y técnica, es teóricamente posible, comprender y rastrear y reparar de algún modo las dolencias subjetivas de un semejante?

Yo creo que en psicología, en esta parcela específica del quehacer humano, es esencialmente dramática la insuficiencia de nuestra cultura. Aparte del hecho de que ella misma, la propia cultura occidental, se halla hoy en crisis. Así, somos testigos, y también actores en la actualidad, de esa estampida cultural: un conjunto incoherente de desordenadas aperturas que día a día crecen y desbordan las pautas culturales occidentales. La lista sería larga y contradictoria: criterios filosóficos y de sabiduría tradicional orientales, aparición y reactivación de sectas y rituales, homeopatía y medicinas alternativas, disciplinas holísticas, estudio de las coincidencias significativas o sincronicidad parapsicológica, astrología, técnicas de concientización de la corporalidad, terapias comunitarias, movimientos de regreso a la naturaleza, psicoterapias basadas en el ensueño dirigido: un amplísimo, variado y contradictorio espectro de aperturas y puntos de vista. Que, no obstante su diversidad, coinciden en un punto fundamental: todos y cada uno de ellos involucran un cuestionamiento a la imagen occidental de un mundo desacralizado.

En cuanto a los desarrollos de la filosofía de Kusch: nos proporciona, al parecer, un marco teórico apto para fundamentar una psicología válida para nosotros los latinoamericanos. Veamos esto, referido ahora al quehacer psicoterapéutico. Kusch ha hallado, repetidamente, que el acervo cultural del indígena parece indicar que el indio usaba prioritariamente una función mental que los occidentales no solemos valorar ni apenas utilizar: la afectividad.

Claro está que sí, reconocemos que tenemos afectos. Pero no sabemos concienciarlos ni valorarlos: nuestra cultura los descalifica. Un rápido balance de la actitud de la filosofía ante la afectividad nos informa que, ya para Descartes, los afectos no son sino una etapa confusa del intelecto. Para Kant, son estados sensoriales caóticos. El propio Max Scheler, con haberse ocupado tanto de la afectividad, esquiva su sentido profundo y se queda con sólo la intencionalidad de la emoción; eso es propio, por lo demás y como Kusch lo ha mostrado, de todo el romanticismo.

Y ya en el campo mismo de la psicología, en Occidente se desconoce casi lo emocional. Para Wundt, fundador de la psicología experimental, la emoción es un desequilibrio, un descontrol. Y finalmente, para el mismísimo Jung, todavía incapaz de romper las limitaciones freudianas, nos dice que “el afecto es una peculiar perturbación del proceso representativo”.¹

Kusch resume así la situación: la cultura occidental escamoteó la vida emocional, primero evitando el problema, y después produciendo la deflación de la emoción en el psicoanálisis. Y todo ello, aparentemente, para asegurar la “libre” acción de la inteligencia.

Captado esto mismo desde el polo opuesto, podríamos decir: occidente ha arrancado a la inteligencia del contacto total de la psique, para ponerla a funcionar en un vacío en que el intelecto pierde contacto con la totalidad vivencial de ser un hombre y estar en el mundo y ante un destino.

La cultura indígena no ha producido tal escamoteo: muy contrariamente, parece poseer una coherencia interna apoyada precisamente en el fondo afectivo. La cultura aimara, tanto como la quechua, valoraban la interioridad del hombre en forma global. Y Kusch menciona cómo William Stern está en la pista de esto, cuando menciona en su “Psicología General desde el Punto de Vista Personalista”, la existencia de aspectos emocionales de la personalidad, o “entrancia”, que son la contrapartida de los aspectos intelectuales, o “saliencia”. Ese nivel de “entrancia”, que la cultura imperante ha ignorado, constituiría, para Stern, una instancia de intermediación entre el intelecto y la vida profunda del inconsciente.

Pero nuestra cultura formal menosprecia a una mitad de nuestra psique. Una anécdota real de hace años nos permitirá evaluar a lo vivo ese menosprecio. Ocurrió por entonces que el hermano de una amiga mía fue asesinado en la calle. Mi amiga, una inteligente asistente social, era en ese momento funcionaria del Congreso, y se desempeñaba como asesora de una subcomisión parlamentaria que se ocupaba, precisamente, de temas de legislación penal. Yo acompañé a mi amiga en esos días, y por cierto finalmente le comenté: de cómo, el destino la había colocado, tan dolorosamente, en el exacto lugar para evaluar un tema tan difícil como el crimen y el castigo. Y me interesé por saber cómo iba ella a asesorar al respecto a los legisladores: a quienes hacen, precisamente, la ley penal. Pero ella, ante mi

estupefacción, me replicó: “Mi condición de hermana de la víctima me impide, precisamente, opinar: el afecto invalida mi juicio”. Y esa fue, por lo demás, la opinión general e incuestionable. Porque parece que eso es lo que dice para el caso, nuestra ciencia psicológica: se puede conocer y valorar, en este caso el crimen, sólo captándolo objetivamente. Es decir, completo yo, sólo en la medida en que el crimen “no importe”.

En contraste con esto, según lo ha registrado Kusch, la cultura indígena menciona el “corazón” (en quechua: “soncco”; en aimara “chuyma”), más que como un órgano, como una facultad psíquica que, a la vez, ve y siente: como un regulador intuitivo del juicio. “El juicio del corazón es racional y participa de lo intelectual de la percepción, pero, a la vez, siente fe en lo que está viendo: remite a un registro profundo en que toda la psique se pronuncia ante una situación objetiva.”

El juicio desde el corazón, en la cultura indígena, rescata la coordinación entre sujeto y objeto, mediante la movilización de un sujeto total. No el sujeto sólo intelectual de nuestras ciencias objetivas, sino el sujeto total, pensante y sintiente con toda su profundidad psíquica existencial.

Es rutina, en la vida de los psicoterapeutas, la tarea de asistir a personas “demasiado” inteligentes, que todo lo racionalizan. Y tenemos que ayudarlas a que aprendan a ponerse en contacto con su estar viviendo de manera más total, más verídica, y también más saludable. A que aprendan a hacerse conscientes de sus emociones, dándose cuenta de lo que sienten y no sólo de lo que piensan.

Por eso la psicoterapia no es, ni debe ser en la mayoría de las ocasiones, un asunto de explicaciones. Ni, podríamos concluir, propiamente de ciencia; es más bien un arte. La psicoterapia debiera constituirse en el arte del encuentro personal; un encuentro que, claro está, no debe atenerse demasiado a las formas culturales o de la costumbre social. La psicoterapia debe ser, definitivamente, un asunto del corazón: una relación emocional, un encuentro ante todo afectivo. Al punto que mi experiencia profesional es terminante en esto: sólo puedo ayudar a aquél a quien puedo querer.

Kusch señala que el saber indígena no es nunca acumulación de conocimientos: dice que es “un saber rítmico, un estereotipo que participa de la reminiscencia”, un saber que no se ocupa tanto de los

aspectos reales, cuanto de los aspectos numinosos del arquetipo. Y el arquetipo, decimos con Jung, procede del inconsciente colectivo: el sujeto, así, vivencia sus contenidos como revelados.

Sabemos que el arquetipo es la estructura del inconsciente: es un principio organizador de la psique toda. Abarca la psique de la persona individual, pero también pasa a estructurar al grupo social. Por eso ese saber del indígena, que no se ocupa de porqués ni de causas, sino de cómo, es un saber no enajenable de un sujeto. Como no es tampoco almacenable objetivamente: exige el compromiso del sujeto.

En términos de psicología, diríamos: por oposición a erudición, eso es sabiduría: no se trata de saber muchas cosas, sino de asumir el saber abandonando la disponibilidad subjetiva y comprometiéndose con el proyecto. En abierto contraste con el triste criterio acumulativo y enciclopedista de nuestra educación oficial, Kusch, muy brevemente, nos ha dicho: “el saber hace crecer algo dentro del sujeto”.

El saber occidental a ultranza es siempre sobre-adquirido, y no toma contacto con el sentimiento vital: su rigurosa objetividad lo desconecta de toda valoración existencial y lo condena a la ausencia de toda apreciación totalizadora, vacío de rito y de trascendencia.

El saber indígena, en tanto, contacta ante todo con el hecho puro de vivir, y se abre a la trascendencia. Por eso, para el indígena, el no saber es mucho más grave que la mera ignorancia: el no saber es la ausencia de revelación.

Observemos ahora que así como, puesto ante el mundo, el indígena no se atiene a captar cosas, sino modalidades afectivas, con más razón, eso mismo le ocurre al indígena cuando se trata del diálogo interpersonal. En nuestra cultura, el encuentro con el otro suele consistir ante todo en un intercambio ideatorio: se intercambian ideas, a lo sumo puntos de vista. También yo, escribiendo estas líneas, y mi hipotético lector, somos, a grandes ratos, occidentales intercambiando conocimientos a nivel verbal abstracto. Salvo en aquellos ocasionales puntos en que *lapsus cálamí* mediante, “se nos escapa el indio”, valga literalmente la expresión.

En cambio el indio, en el diálogo interpersonal, atiende bastante poco al discurrir conceptual: más bien está al acecho del tinte afectivo que la presencia del interlocutor le genera en un nivel poco lúcido y consciente. Esa observación de Kusch acerca de cómo se juega el

diálogo interpersonal en el indígena, es también, aunque en menor grado, válida para todos los niveles populares.

Pero he aquí que esta descripción resulta, asimismo, una excelente descripción de la ideal actitud dialógica profesional del psicólogo. Porque el psicólogo, si es tal, tampoco atiende estrictamente al mensaje consciente y conceptual de su interlocutor. Está más bien al acecho de los metamensajes, y se mantiene a la vez muy receptivo ante su propio sentir: qué siento ante esto que me dice, desde dónde siento que me dice sus asuntos, qué estoy sintiendo ante su presencia y su actitud global. Y, todavía, un lugarcito para captar qué imágenes y fantasías se me disparan a mí a medida que lo oigo, y cómo todo ello me importa y me hace sentir o no.

Dicho en términos de nuestra cultura, sería así; tanto el indígena puesto ante su interlocutor, como el bueno del psicólogo en el diálogo interpersonal, están libres de censura interna, se colocan ante el otro indefendiblemente; se ponen en contacto, más que con el discorrir conceptual, con el fluir de su trasfondo subjetivo oscuro, nada "claro y distinto". Uno y otro, indígena y psicólogo, captan, pues, una vivencia afectiva total, difícilmente conscienciable y que nuestra cultura formal no sólo reprime, sino también descalifica.

Decimos "el psicólogo", pero, claro está, eso no es generalizable para todos los psicólogos. Digamos mejor: algunos psicólogos. Porque los noventa y tantos restantes posiblemente todavía están conformados por las propuestas que el sistema les ha impuesto desde universidades e instituciones: acaso todavía no han tenido tiempo de "desaprender", en íntimo contacto con la realidad del vivir humano, la escoria científica. Son los psicólogos-técnicos, ineficaces como psicoterapeutas, pero excelentes funcionarios a la hora, por ejemplo, de asesorar sobre selección de personal, de medir aptitudes y destrezas, y, en general, de ocuparse de parciales funcionamientos psíquicos de un hombre científicamente cosificado.

Las características del pensar indígena son generalizables, aunque en menor grado, para todo el conjunto de nuestro pueblo latinoamericano. En lo que se refiere a las minorías urbanas transculturadas, esas modalidades psíquicas básicas persisten, aunque fuertemente reprimidas a niveles inconscientes.

Como en el indígena, hay en nuestro pueblo la vivencia de un transformando emocional dual fasto-nefasto, con una respuesta afecti-

va en forma de afán angustioso por alcanzar el equilibrio. Pero he aquí que nuestro pueblo carece de las estructuras culturales que al indígena le proporcionaban salidas existenciales trascendentes. Porque el indígena tenía el rito. Dentro de su propia cultura y mediante el cumplimiento de su ley profunda, el indígena alcanzaba, en una vivencia ímite, la plenitud y el sentido de vivir. Pero a nosotros la cultura no nos ofrece nada semejante a tales actitudes existenciales.

Latinoamérica toda está cubierta por esos dos modos de pensar, que en muchos aspectos son tan opuestos. "El estilo del pensar indígena es con mucho mayoritario en nuestra población. Pero ha sido decretado, primero desde el imperio y después desde el poder urbano, que la cultura indígena ha de ser marginada, y el pueblo, transculturado." Eso es ya historia. Ahora, acaso un poco tarde, sabemos que esa no parece haber sido la solución.

Porque hay un hecho definitivo: aparte de su histórico entrenchocar con la cultura nativa americana, así como en otros lugares choca con otras culturas locales, la cultura occidental en sí misma está en crisis y en descomposición, y hasta parece revolverse en callejones sin salida precisamente allí donde alcanzó sus mayores desarrollos.

Kusch enfatizó de cómo, en materia de pensamiento, la cultura occidental hizo un desarrollo acromegálico del sistema de abstracciones, a costa de un severo déficit en la captación intuitiva y afectiva del mundo concreto. El hombre occidental adhiere, tan acríticamente como irresponsablemente, a la acción y al voluntarismo, y se niega a la ineligencia contemplativa. Y así como el indígena tiene dificultad para objetivar, el occidental insiste y machaca en la objetivación, construyendo una crónica causalista de la realidad, e instalándola como único objeto discursivo: con ello se cierra, fatalmente, a toda salida trascendente.

Lo hemos colocado todo en el "patio de los objetos". ¿Y el sujeto, quién es? Porque yo mismo, puesto a conocerme, cómo hago: ¿me cosifico también, y me capto ahí afuera, también en el "patio de los objetos" como una cosa más? Posiblemente el aporte más sólido de Kusch a la filosofía es esta petición de una redefinición del sujeto.

Retrayendo ahora el asunto a la simple propuesta de una actitud profesional para el psicólogo, cabe preguntarse: si todo es así en

nuestra cultura, si todo se halla en general referido al mundo de las cosas u objetos, ¿qué ocurre cuando se trata específicamente de personas? Cuando lo otro objetivado son las otras personas, cuando es mi prójimo, yo, psicólogo, ¿qué puedo hacer?

¿Debo, como buen científico occidental y según la universidad me ha enseñado, objetivarlo a mi prójimo, debo captarlo como objeto, como una cosa en un mundo de causalidades? Pero yo he descubierto que mi única manera de efectivamente ser psicólogo, es ser psicólogo latinoamericano. Verdad es, me digo, que en el nivel consciente y lúcido de los conceptos y los conocimientos pertenezco a la cultura occidental, y no puedo no pertenecer. Pero acaso también puedo, confío, a la hora de ejercer el arte de la psicoterapia ante mi prójimo, asumirme como latinoamericano: como pueblo latinoamericano.

Y dar una especie de paso al costado subjetivo. Y negarme a objetivar a mi prójimo. Y en lugar de ponerme ante él, me pongo *con* él. En un encuentro subjetivo en que, a la manera de mi abuelo cultural indígena, estaré ante todo atento concieniciando mis afectos más que mis pensamientos, y seré *con* él, ante todo, una subjetividad empaticante.

Y ocurrirá acaso así un encuentro entre prójimos, ante todo afectivo, oscuro de captar y sólo dolorosamente concientizable, pues estoy desoyendo un mandato cultural que me ordena deponer y reprimir la afectividad. Si soy americano, más que psicólogo científico, contactaré así con mi prójimo real en su profundidad más oscura. Y sólo así podré ayudarlo.

Podré acaso. Si por ventura soy oído cuando hago mfa la plegaria de Teilhard de Chardin:

Dios mío, haz brillar tu rostro,
por mi mediación, en la vida de los otros.
Concédeme verte, incluso y sobre todo,
en lo más íntimo, en lo más lejano
de las almas de mis hermanos.

Obras de Rodolfo Kusch especialmente consultadas y citadas a lo largo del texto

"América Profunda". Buenos Aires. Bonum. 1975.

"El pensamiento indígena y popular en América". Buenos Aires. Hachette. 1977.

"Esbozo de una antropología filosófica americana". San Antonio de Padua. Castañeda. 1978.

Notas

- 1 K. G. Jung: "Tipos Psicológicos". Sudamericana, Buenos Aires 1965, p. 196.

EL HOMBRE ARGENTINO Y AMERICANO

Lo americano y lo argentino desde el ángulo simbólico-filosófico

Rodolfo Kusch

La relación entre América y Argentina suele ser expresada en términos peyorativos. Es curioso que cuando se piensa lo americano desde lo argentino aparezcan símbolos que van desde el concepto de indio, que siempre resulta segregativo especialmente para los influidos por la izquierda, hasta la de Balcanes con que Ezequiel Martínez califica al Noroeste argentino. Entre ambos términos puede intercarse una serie de otras expresiones igualmente eufemísticas que refieren a lo americano.

Sin embargo, de algún modo lo americano incide. Desde un punto de vista geográfico América incide en Argentina hasta las Salinas Grandes. Por eso durante las guerras de la independencia Belgrano fracasa en el Norte, y San Martín debió resolver genialmente la toma del macizo montañoso. En el plano social baste mencionar las migraciones de nortefios y bolivianos hacia el sur y la constitución de capas sociales específicas.

Canal Feijóo en su trabajo titulado *Teoría de la ciudad argentina* ya plantea el problema a nivel conceptual cuando se refiere a un ritmo o a una dialéctica en el proceso de la fundación de las ciudades. El español las funda como buscando el Atlántico y para fugar por el mar. Buenos Aires retoma el ritmo hacia el Norte, y en la ambigüedad de las dos corrientes surgen los problemas políticos y los avatares de la Constitución.

No obstante lo dicho, lo que realmente interesa es saber en qué medida lo americano incide ya no en los hechos, sino en la estructura de la esencia de lo argentino.

Para analizar en profundidad este problema quizá no baste la simple ciencia. Sociología y filosofía refieren a un modo de ver que, en

cierto modo, hace al ser. Esto mismo tiene algo de excluyente. Ser en este caso no tiende a incluir un modo de sentir la esencia nacional, sino el modo de la presencia de ésta.

Además en el modo de ver científico se implica en cierta manera un modelo desde el cual se cualifica lo visto, y el modelo responde a lo mejor que, a su vez, organiza el modo de ver, y deslinda lo peor.

En esto se diferencia el ver del sentir, porque en el sentir podría estar incluido lo que el modelo científico rechaza como peor. Sentir la verdad en términos de existencia incluye lo peor. En la verdad entra lo peor y lo mejor y así ocurre con la esencia nacional. Por eso en la verdad no hay modelo, sino una plenitud donde la diferenciación desaparece. La ciencia apunta al remedio de lo peor, pero la verdad no se remedia, se da. La dialéctica de la constitución de los romanos partió de lo peor que ellos eran como griegos, y llegaron a ser tales en tanto no eran griegos, y no por ser iguales a éstos.

Además el concepto de esencia nacional refiere por una parte a algo propio, lo esencial, y por la otra a algo propio en el plano de lo nacional o sea el lugar en el que nacemos todos. En realidad es una abstracción que hace mención a un resultado, al cual se llegó desde una situación previa. Implica determinación o plan a seguir a partir de la esencia. Esta, por su parte, establece el itinerario de lo esencial que de algún modo hace al ser.

Decir entonces esencia nacional supone una política a seguir a partir de lo propio. Pero, ¿en qué momento hay una esencia así considerada? Esta duda nos lleva a un momento anterior a la esencia que menta el momento en que ésta no está dada aún.

Y es que, en tanto tomamos en cuenta el modo de sentir a la esencia nacional y no el modo de su presencia, habría que hacer referencia no al ser sino al estar, y por consiguiente, no al somos sino al estamos. Esto implica un lugar y una accidentalidad que no es el tema del aquí y ahora como itinerario de la idea que pensaba Hegel. El estar cae fuera del ser, se da antes y entra más en el sentir que en el ver.

Esto lleva a la siguiente consecuencia. En vez de hablar de una esencia nacional, cabe hablar previamente de una estancia, que se instala en gran parte fuera de la ciencia, en la mera subjetividad de sentir mi esencia como proyecto desde mi puro estar a nivel de nosotros.

El problema se ubica entonces en un campo pre-filosófico que se da al cabo de un salto atrás. Va de la suposición de que hay un sujeto

nacional constituido a la pregunta sobre si está constituido en el plano existencial.

Esto ya es tomar el problema desde fuera de la ciencia, desde la circunstancia que acosa, y a eso se refiere el término estar. Es lo esencial visto desde antes donde se lo ve desde afuera, desde lo sefialativo, el "esto es" de lo que se da todo, incluso lo esencial, donde además se daría lo que impide que lo esencial pudiera darse. Pero aquí cabe una pregunta: ¿lo esencial es algo que debe darse, o más bien es algo que se constituye como esencial a partir de la estancia misma? De cualquier modo lo esencial surgido de la estancia siempre habrá de dar la única forma de esencialidad, o mejor dicho, lo esencial no surge como lo propio desde el punto de vista del ser, sino como lo propio desde un punto de vista del estar, a partir de un "para ser" o sea a partir de la estancia.

La estancia se refiere entonces a una experiencia originadora de lo esencial y, por consiguiente también, a una experiencia para ser. Lo referente al ser se incuba a partir de la circunstancia o del accidente de estar. Y desde ahí se gesta la verdad, con lo peor desde el punto de vista del modelo, pero tratando de dar en lo esencial toda su autenticidad.

Es que hablar de un sujeto en filosofía supone hablar ya del ser o sea de un ente constituido. Pero en el campo que elegimos, como al cabo de un salto atrás, es preciso indagar por su constitución a partir del estar, o sea al margen de las reglas de juego de la filosofía, en cuanto ésta exige siempre un sujeto constituido según el código occidental.

Mejor dicho, nos vamos al otro extremo del código, aquél en que, al cabo de una antropología de la finitud, cabe pensar en la indigencia original del sujeto o, más aún, a su fundamental y originaria desconstitución. Se trata de la nada del sujeto frente a la cual, lo que se diga de éste, de su logos o de su esencia, es todavía prematuro y posiblemente falso.

Es el sujeto que nada es y que debe constituirse con un acierto que busca el centro salvador en medio de un cosmos desgarrado en oposiciones, pero presionado por la intuición de un absoluto que media originalmente entre dichas oposiciones.

Entonces ahí, en medio de la necesidad de remediar el hecho puro de vivir, el sujeto ensaya la nominación de alguna divinidad. Es el

campo del estar donde se vive una indigencia que va desde el hambre hasta la divinidad. Ahí se exige el símbolo para ensayar el ser. Por eso es el campo del acierto fundante, donde la intuición de lo absoluto funda ambiguamente las opiniones pre-científicas. Y desde ahí se ensaya la experiencia originadora para ser, casi en un campo lúdico donde se ejerce el acierto fundante en medio de la pura accidentalidad de la estancia.

En ese punto no se da la nación sino un país inmemorial, o sea no hay país sino sólo el lugar del domicilio existencial, en suma, donde el mundo apremia para que Argentina no sea sólo una nación sino el hogar. Es el ámbito del nosotros, o de lo humano puro, sin ciudadanía, en un despojo primario, por eso también es el ámbito de la solidaridad. Ahí cada uno se constituye sobre los restos del mito que atrapa en una tradición constantemente atropellada.

En ese punto vale lo simbólico y no el concepto. Lo simbólico es el puente meta-racional que pareciera tender lo absoluto al sujeto, parta que éste logre constituirse en medio del desgarramiento de las oposiciones. Por eso es el lugar donde se gesta la autenticidad de la existencia con el baluceo de un logos acertado, pero con un fundamento que se olvida cotidianamente.

Todo esto se da fuera de la ciencia, mejor dicho, dice algo desde afuera que no logra determinarse en la intimidad del juego científico. Y es que en este caso el algo que dice la ciencia se entrecruza con lo indeterminado del vivir mismo que se ubica fuera de la ciencia. Y esto ocurre así porque media la desconstitución del sujeto que asume el símbolo como una experiencia originadora del ser. Accede a través del mito a la palabra para dar consistencia a su propia indeterminación como sujeto, en suma, para lograr su orientación a partir del Otro en el sentido de Levinas.

Por todo esto la relación entre lo americano y lo argentino, cabe explorarla a nivel del símbolo y no de la cosa. No se trata de un camino paralelo a la ciencia, sino más bien de un camino complementario que traspasa el basamento del sujeto por el lado de su así llamada irracionalidad para ver en qué medida, pese a todo, lo americano presiona en lo argentino.

Se impone entonces hacer, no una lectura científica de los hechos, sino una lectura, igualmente válida, de los símbolos para comprender la intersección de lo americano y lo argentino. Esto a su vez se haría

desplazándonos en un hueco pre-filosófico en tanto no se toma el símbolo en sí mismo, porque por esta senda terminaríamos en el estructuralismo, sino en tanto aquél sirve para la constitución del sujeto que a partir de su nada existencial logra, a través de dicho símbolo, tantear el sentido, o una forma de logos. En suma, se trata de ver cómo se constituyó el sujeto americano y argentino al margen del quehacer público.

Por supuesto que esto nos accede a lo popular, pero en tanto lo popular es el nosotros donde uno mismo es pueblo antes de la actitud reflexiva, o mejor, donde uno es también, pese a todo, un sujeto originalmente desconstituido.

Según esto podríamos emprender el análisis mediante la utilización de varios mitos que se han dado en América y que manifiestan los avatares de la constitución de un sujeto americano y argentino a través del tiempo. Hasta se podría rastrear en escritos cultos la utilización de elementos míticos que, de alguna manera, inciden a favor o en contra de la constitución de dicho sujeto. La intención es determinar en el campo de una antropología filosófica qué pasa con lo humano en América.

Para lograr este objetivo habrá que rastrear la eficiencia existencial del mito, la orientación que brinda en tanto supone una forma de acierto fundante, a modo de experiencia originadora del ser o como un tanteo de logos que revierte sobre la consolidación del sujeto.

Para esto habrá que partir de un supuesto. Los mitos, especialmente en América, suelen articularse de acuerdo con tres temas que son: creación, caída y redención o escatología. Al menos así lo refleja el material recopilado por José Imbelloni y que se estructura con suma claridad en el Popol-Vuh hasta el punto de sugerir una articulación canónica fincada en los tres temas arriba mencionados.

La creación de elementos para entender el modo de la ubicación del domicilio existencial. La caída marcaría la distancia teológica entre el sujeto y lo absoluto, y daría también las pautas con que el sujeto logra acceder a una actitud sapiencial. Finalmente, la redención fijaría la culminación de un proceso de hybris o inmersión de la existencia en lo negativo que atraviesa todo el mito. Todo, a su vez, marcaría el margen de orientación que el sujeto logra en el proceso de autoconstitución.

En el caso del Popol-Vuh se trata de un mito de creación que relata

la constitución de un sujeto a partir de un símbolo de desintegración concretado en las cuatro humanidades que fueron destruidas por no lograr hablar con los dioses. Es necesario que se conjuguen cielo y tierra para crear al hombre. Este, por su parte, es concebido como una integración propiciatoria de cuatro tipos de maíz que provengan de los cuatro puntos cardinales del cosmos canónico. El hombre, así integrado por los demiurgos, debió ser cegado para que no vea demasiado lejos, pero se le deja la palabra para que pueda hablar con los dioses.

El Popol-Vuh, en tanto mito canónico, une la creación con la caída. El no ver lejos del hombre implica el acceso a una actitud sapiencial. Se le brinda la posibilidad de un saber salvador. Lo que haga, ya en un campo histórico, sigue el modelo arquetípico de la desintegración, pero siempre se le brinda la posibilidad de la gracia que se concreta generalmente en un episodio lúdico, llevado a cabo a veces con un enfrentamiento entre parcialidades, donde aparece la revelación de un centro salvador, que se concreta en la ciudad o en el templo que debía fundarse y, a partir de donde se prescribe el ritual para acceder a una paz sapiencial.

Esto último se reitera en el campo incaico. Un dios llamado “el que enseña el pacha”, o sea el que enseña el domicilio existencial, mueve a Manco Capac en medio de episodios desintegradores hasta que éste último funda el templo (el Coricancha del Cuzco), o sea pone en evidencia la prescripción ceremonial con la cual el domicilio existencial podría instrumentarse.

Guaman Poma procura dar, ya en un campo mestizo y de transculturación evidente, un mito de creación. Inicia su relato con las edades bíblicas, pero interpola ahí las cuatro edades de origen incaico. Como en verdad el relato está influido ya por el racionalismo renacentista, las humanidades no se destruyen sino que se escalonan en cierta progresión evolucionista (a diferencia de lo que ocurre en el Popol-Vuh), y cada humanidad se comporta de una manera más civilizada que la anterior. Deja de ser entonces un mito de creación ya que aparece el tema de la individuación. Sin embargo, el pensamiento indígena logra imponerse, ya no en lo que relata el autor, sino en lo que dibuja. Dios aparece en una de las láminas generando sol y luna en medio de un mundo ya existente simbolizado en cuatro insectos que reflejan los residuos de una totalidad. Por su parte, la

caída se subordina al tema de Cristo. Ya no se trata del ver sapiencial del Popol-Vuh, sino de la caída de Adán. Sin embargo, es curioso advertir que si bien Guaman Poma asume este contenido bíblico, sin embargo el momento de la redención o el juicio final lo concibe al modo indígena, como que Cristo y el infierno conjuntamente enjuiciarían a las almas.

Es curioso advertir cómo Guaman Poma, no obstante su transculturación, tiene urgencia de una constitución del sujeto en el sentido filosófico. Por eso, después de haber perdido la tradición de sus mayores en este sentido, y seguramente ante la presión de la colonización, toma del acervo cristiano aquellos elementos que sirven para dicha constitución, pero lo hace a su vez, seguramente en virtud de su urgencia personal, con evidentes residuos de su pensamiento indígena.

Ya en el terreno argentino, analicemos un mito de creación que me fuera relatado por una informante de la Quebrada de Escoipe (Salta). Hubo una primera edad en que dominaban los Varela cuando no había luz, no había sol ni luna, luego "la Virgen María se ha favorecido en un árbol, en el cielo, en un árbol solita, una palomita ella, y después ella ha producido con Nuestro Señor padre Jesucristo... y se ha creado el mundo nuevo". "Por eso somos hijos de ellos, nuestra madre la Virgen María... y nuestro Señor Padre Jesucristo". Con la aparición del nuevo mundo aparece sol y luna, y también la Argentina.

El mito en sí pareciera estar difundido en toda la zona andina. Debe tener una considerable antigüedad y la versión recogida ha sufrido grandes variantes como pude comprobarlo en Tastil y en Chipayas.

Lo interesante de la informante es que en otra oportunidad el mito le sirve para fijar su posición frente al mal. Decía que en la época de oscuridad la gente no estaba bautizada y que todos vivían del mal. Nuestra salvación se debe a la ley de nuestro Señor que crea la segunda edad, pero que siempre existe el peligro de la mala fe, de los que no creen en nuestro Señor y que pudieran volverse locos y cometer el mal.

El mito apunta a mostrar la constitución de un domicilio existencial en el plano de una inocencia original. Se trata de un mito parcial, ya que no prevé la caída. El hombre no es culpable, sino que la culpa se desplaza al cosmos. Sólo el desequilibrio mental provoca la irrupción del mal. Basta estar en el orden sagrado, o ser bautizado, para

mantenerse dentro del bien. Y en este bien también está la Argentina pero no como nación sino como lugar mítico, o como ombligo del mundo.

El mito de la informante se da en el área americana de Argentina, y se caracteriza por una elaboración de símbolos que abren a una constitución del sujeto. El sujeto se orienta en función del mito. Y es curioso que, en cambio, en la zona pampeana se dé todo lo contrario, como se advierte en el *Martín Fierro*, especialmente en la primera parte del poema. Fue escrito por una mano culta con la simple intención de hacer una crítica política, pero fue elegido por el pueblo para asumir una constitución a partir del texto convertido en mito.

En este sentido, el *Martín Fierro* es un mito de la caída con vistas, no a una dinámica, como en el mito de Adán, sino a una condena. Se trata de una caída que se resuelve desde un centro, pero que manifiesta el indefectible despojo de la desconstitución. A partir del descenso al infierno de la *toldería*, *Martín Fierro* no regresa con una experiencia originadora del ser, sino como un escamoteo de la posibilidad de ser y, en cierto modo, como si regresara a los *Varela* del mito de la informante. Se restablece la libertad humana sobre un mal original que es la injusticia, pero que impide recobrar la estancia del nosotros. No se regresa a la experiencia original de lo humano, sino a la desintegración de todo lo humano. Así lo reitera también la segunda parte. En el fondo del *Martín Fierro* es el mito de la desconstitución total, de la imposibilidad de redención.

Finalmente cabe tomar el *Facundo* de Sarmiento, pero no cómo un estudio sociológico y político sino en ese aspecto del texto que precisamente provocó su difusión. Es que Sarmiento no reflejó lo que era Argentina en su tiempo o, mejor dicho, lo hizo en parte, pero le agregó una fuerte carga mítica en razón misma de la violenta oposición entre lo que es del *Facundo* y lo que es de la civilización. En el fondo el libro de Sarmiento tiene la estructura de un mito de creación donde se conjuga el orden y el caos, pero con una curiosa variante muy propia de su siglo. Mientras en los mitos de creación orden y caos se conjugan como forma y materia, en el caso de Sarmiento el orden se implanta en estado puro para eliminar el caos. Era propio del pensamiento de su época la fe de lograr un orden puro regido por la inteligencia y por la voluntad con vistas a una democracia ideal. Una ideología así en tanto no es pensada desde la estancia sino de los entes

mismos, o sea de las cosas, no suprime, como pretendía el positivismo, lo mítico, sino que lo distorsiona, trasladándolo desde una problemática puramente humana, que gira en torno a la constitución original del sujeto a la constitución dirigida de los objetos.

Por eso la distancia que media entre el Popol-Vuh y el *Facundo* es la que existe entre el hombre y los objetos. El Popol-Vuh, el mito de la informante, y lo que quiere decir el Martín Fierro aunque en negativo, muestran el itinerario mediador por donde el hombre encuentra su centro en medio de las oposiciones, siquiera con un sabio manipuleo de su ceguera proporcionada por los dioses. En cambio, *Facundo*, no obstante tomar la estructura de un mito de creación, no logra mediar sino que solamente plantea opciones, o caos u orden, y el orden centrado en los objetos y no en el hombre. El Popol-Vuh es un mito pleno, el *Facundo* también, pero el primero se basa en el hombre, el segundo en las cosas. El primero constituye el sujeto humano desde su misma nada, el segundo da por sobreentendido al hombre e importan sólo los objetos que crea. Es la distancia que media entre América y Occidente o, dentro de América misma, y en una simetría invertida, entre su substrato profundo y popular y la periferia de sus costas.

Pero en esto podría no haber oposición sino en cierta medida complementación. El Popol-Vuh se refiere al hogar, el *Facundo* a la patria. Sarmiento tendría que haber continuado el relato del Popol-Vuh. Esto que parece una ironía no lo es. La verdad es que entre hogar y patria hay discontinuidad. De una Argentina como hogar, o sea como domicilio existencial, donde el hombre logra constituirse a través de sus símbolos, se impone bruscamente la patria como lugar del padre, donde se dan las decisiones políticas inspiradas en un concepto del ser nacional que no surge del hogar. En esto falta secuencia porque hay ruptura entre la estancia y su esencia, mejor dicho, se trueca la esencia propia por otra a la cual se le asigna esencialidad. De ahí la ruptura profunda entre el pensamiento popular y el pensamiento intelectual apenas mediada por una clase media empobrecida. Falta en esto el hogar donde se cocina el sentido. Porque en el paso del estar al ser no se da la mediación, sino la fatalidad biológica de que lo popular instrumente su propia cultura frente a una cultura pública. Falta entonces la coherencia nacional.

Pero si fuera cierto que la existencia de una república con sus leyes y su organización no implica una total garantía de que dicha estructu-

ra surja de su mismo pueblo, y menos en este siglo XX, es posible que aquél, frente al quehacer público, elabore por su propia cuenta, y a nivel simbólico, lo que oficialmente falta. Públicamente falta la constitución del sujeto desde un punto de vista existencial. Falta el hallazgo de un centro mediador en medio de las oposiciones, la palabra con que dialogar con lo absoluto, el hogar que lo domicilie en el mundo donde elabora el sentido de su existencia, en suma falta el cumplimiento de la creación, la caída y la redención donde pudiera esbozarse un logos propio que constituya al sujeto realmente.

Falta, en suma, el centro mediador, el pivote simbólico que armonice lo de arriba con lo de abajo. Es lo que se advierte, por ejemplo, en los tanteos religiosos de nuestro pueblo, que parecieran funcionar en torno a un centro mediador vacío. En el análisis de la religiosidad popular es curioso advertir un vacío de un Cristo no advenido que se celebra en la segunda parte del año y que pareciera restar eficiencia a la Pascua. Pero esto también se da en lo político, en donde el centro mediador y simbólico se mantiene siempre disponible, y que hace precisamente a la dificultad que existe en este terreno de lograr el diálogo correspondiente. Diálogo que forzosamente tiene que entrar en el esquema canónico del mito. Y al no darse esto se crea la ambigüedad política. Tanto en lo religioso como en lo político, la problemática de la constitución de un sujeto está vigente.

Resumiendo. El análisis efectuado evidencia una progresiva desconstitución del sujeto americano y en especial del argentino, en contraposición, en el caso de Sarmiento, a la imposición de una especie de mito de creación que suprime la problemática de la estancia para imponer una esencialidad impropia.

Esto, por su parte, no constituye exclusivamente un problema argentino sino también mundial. Se abre entonces un campo de reflexión sobre la siguiente pregunta: ¿Es posible que se monte una civilización sobre la borradura de lo humano en su expresión más original como ser la que gira en torno a la problemática de la constitución del sujeto? Es más, la persistencia de lo americano en resolver dicha constitución, en tanto apunta a un modo peculiar de fundar un logos, ¿podrá incidir en el campo de la reflexión filosófica?

Pero quizás esto no sea totalmente un problema de la filosofía. Cabe aquí una decisión y ésta tendrá que darse en la práctica. Se diría que es la responsabilidad del americano encontrar para eso una res-

puesta, aun cuando no esté escrita en ningún lado. Es un problema del quehacer político y religioso en América. Quizás esta dificultad, a veces irremediable, por encontrar una solución, se vislumbra, en Argentina, especialmente a partir de su pueblo.

**EL PENSAMIENTO POPULAR
DESDE EL PUNTO DE VISTA FILOSOFICO**
Consideraciones sobre el método, los supuestos
y los contenidos posibles

Rodolfo Kusch

El interés por recurrir al pensamiento popular a partir del quehacer filosófico responde, evidentemente, a una crisis de este último. La crisis de la filosofía es un tema frecuentado, pero en el caso latinoamericano se concreta a la descolocación que sufre el pensamiento en el tiempo y en el espacio. Hay un desajuste manifiesto entre el pensar y lo político, como lo hay también entre el pensamiento y cualquier práctica asumida por una institución (catequesis, enseñanza, desarrollo, etc.).

Una historia del pensamiento argentino, por ejemplo, pone en evidencia la parcelación de un corpus filosófico que es ajeno, y en que cada uno elabora penosamente su ubicación personal. Se piensa hacia el corpus pero no se asume lo que debe ser pensado. Se opera con un corpus asumido sincrónicamente, extrapolado del tiempo y del espacio y trasladado, a veces falsamente, a un plano de universalidad. De ahí el desajuste y de ahí la necesidad de ubicar una base.

Hay en materia de filosofía una continuidad impropia que no responde al trasfondo social cultural y humano que yace en el fondo del continente. Por eso lo que se piensa apunta a fomentar la descolocación.

Esto, por su parte, no se resuelve como lo plantea Kant cuando hace la concesión a los conceptos populares en materia de costumbres, pero advierte sobre la importancia de los principios de la razón pura. El camino será inverso. Se trata de ver a través del pensar popular cómo asoma una razón que pudiera ser pura, ya que el problema no es el de la razón misma sino el de un modo propio de captarla.

Según lo dicho, para reubicar nuestro pensamiento cabe tomar en cuenta lo popular en una triple vertiente: como una tradición rota que no encontró su eco aún en una actividad consciente; como una dia-

cronía que pesa sobre nuestro quehacer, y, finalmente, como un motivo serio para reflexionar sobre nuestra descolocación cultural que impide lograr una eficiencia filosófica.

Corresponde entonces una especie de crítica de la razón popular que se concrete a explorar en términos de filosofía lo que piensa un sujeto popular. Lo haremos en dos etapas: en la primera veremos el método y señalaremos los supuestos de éste, y en la segunda veremos en qué medida los posibles contenidos de dicho pensamiento realimentan el pensar filosófico en términos de autenticidad.

I. El método y sus supuestos

1. *El método como circularidad tautológica*

El problema del método surge entonces ante el hecho de investigar el pensamiento popular a fin de ver si éste brinda elementos para un pensamiento americano. A partir de aquí la cuestión se diversifica. En forma primaria se plantea la cuestión de ver en qué medida es filosófico lo dado por el pensamiento popular. Esto último se convierte en un problema académico que se reduce a constatar si lo dicho en filosofía avala como tal lo expresado por una informante. Aquí el problema ya no es filosófico, sino administrativo, porque se refiere a un acervo cultural adquirido. En esto el método predomina evidentemente sobre la meta. Servirá, incluso, para demostrar la imposibilidad de un pensamiento americano por esta vía.

Pero si la cuestión planteada tiene dos puntos claves, el primero es el que deriva a un problema administrativo, y el segundo se refiere a la investigación misma, y para el primer caso la salida es difícil, conviene examinar entonces qué pasa con la investigación.

Corresponde preguntar entonces ¿qué significa investigar? Según su etimología supone buscar la huella del pie, seguir un rastro (*vestigium*). Hace referencia a lo concreto de la huella, pero también al encuentro súbito con el enemigo o sea lo otro, que está previsto. La búsqueda implica un espacio de investigación que va de la hipótesis, pensada en un área que hace a un sujeto, a lo otro que lo confirma, que corresponde al área del objeto. A todo esto, la hipótesis, en tanto apunta a lo previsto, confirma lo otro como un modo de lo mismo. A

su vez, en tanto se trata de buscar un modo de lo mismo que se da en lo otro, lo mismo hace a algo que participa de lo humano y que subyace al aparente desgarramiento entre sujeto y objeto abierto por la investigación. Por este lado, en tanto es lo mismo humano, el polo de interés de la investigación se fija en el sujeto. El itinerario de la investigación es entonces circular o sea tautológico, porque en todo esto el método no hace más que confirmar lo previsto por un sujeto que se ubica en el nivel de lo mismo humano.

La circularidad de la investigación hace entonces a la reiteración de lo que ocurre con el sujeto. Es más, en el caso de la búsqueda de un pensamiento americano se reitera en términos de filosofía lo pensado por el sujeto, aun cuando se toma en cuenta para ello el pensamiento popular. No hay entonces objeto, sino en todo caso sujeto, o, mejor dicho, desaparecen ambos, porque no pasan de ser sino hipótesis de trabajo, y el problema se concreta al pensar en sí.

Pero si fuera así, la investigación tiene entonces una razón de ser pese a su circularidad. Como se trata del pensamiento, la finalidad no puede ser otra que la aclaración (*Lichtung*), o comprensión, del sentido que encierra el pensamiento en sí. La investigación de un pensamiento americano a partir del pensamiento popular, hace entonces a la aclaración del pensamiento en general. Y en tanto se trata del pensamiento en general se refiere a lo que es común al sujeto investigador y al informante popular.

Se trata de la misma circularidad ya insinuada por Heidegger.¹ Se lo permite la fenomenología y es más, ésta, por su parte, gira en torno a la reiteración de lo ya dado culturalmente, con vista a una aclaración o *Lichtung* de las implicancias derivadas. Por ejemplo, son estas implicancias las que Heidegger convierte en una ontología fundamental. La encuentra al cabo de una destrucción de la ontología tradicional, pero la destrucción, crisis occidental en el fondo, responde a una actualización cultural.

La fenomenología disuelve la oposición entre sujeto y objeto para restaurar lo mismo, y éste refiere al modo propio de ver, o, en el fondo, de existir. Entre nosotros la fenomenología debería incorporar entonces este modo propio de existir, y para consolidar esto se impone el análisis del pensamiento popular, tomando a éste como hipótesis de trabajo, aun cuando es un modo de lo mismo de nuestro pensar, y, por consiguiente no puede sino referir al pensar en general.

Entonces, aislar la investigación, y por consiguiente el método, del contexto problemático, responde a una hipótesis falsa, por cuanto finca su expectativa en la supuesta novedad de lo investigado. Se simula en vano una objetividad, pero ésta no pasa de ser una trampa que encubre una novedad vista desde la cátedra. El cuidado radica en no perder la globalidad del problema, porque si no, se investiga sólo para no perder de vista el saber adquirido, o sea el saber aclarado, pero en otro suelo filosófico.

Pero si no hay alteridad en la investigación filosófica, ¿en qué consiste investigar? Quizá no más que en ordenar sistemáticamente lo aclarado (*lichten*). Es comprender irremediamente lo mismo en la alteridad del otro. Es llegar a donde lo otro, o sea el informante, puesto como ajeno, sin embargo encierra lo mismo de ambos: *el pensar en general*.

Esto lleva a ver qué pasa con este pensar en general. En tanto se lo aclara desde la perspectiva de un modo propio y común de existir, se echa luz sobre el sentido. Pero en cuanto el sentido podría no aclararse a las luces de una racionalidad así llamada científica, recién se plantea siquiera la posibilidad de aprehenderlo. Esto ya no corresponde al pensar, sino al filosofar. Pero la filosofía no pasa de ser una instrumentación metódica que roza la posibilidad de dicha aprehensión, pero que no la logra. La ventaja de tomar en cuenta el pensamiento popular estriba en ubicarse en la inmediatez del sentido, en vez de la visión mediatizada de la filosofía.

2. El método como operatividad pura

Pero la verdad es que, en esta búsqueda de un pensar americano, se investiga como si se tratara de descubrir lo otro, aun cuando al cabo del espacio de la investigación se dé lo mismo. Mejor dicho no se trata de un espacio a recorrer, sino siempre *ya* recorrido, en tanto siempre se está ya en el sentido y se opera siempre *ya* en la aclaración de dicho sentido. Y en tanto se opera, el método se reduce a una circunstancia donde *siempre ya* aparece el sentido. El método surge desde el operar. Y en tanto es así el método pierde entonces su autonomía para reducirse a un simple procedimiento que consiste en un tratamiento adecuado de los discursos populares.

Método supone la descripción de cómo se recorre el camino. Pero en el operar mismo no hay modo, sino *apuestas* en el sentido de Ricoeur, a partir de un campo de objetividad surgido a medias de los símbolos populares. Se apuesta al logro de la índole de lo otro a partir del operar mismo.²

Podría decirse que esto no es académico porque falta rigor, pero será porque se insiste en que el rigor consiste en la adecuación a un acervo dado, cuando en realidad se trata de constituir un acervo propio. Por otra parte en la falta de este tipo de rigor está lo numinoso de la investigación. En el fondo de ésta ha de darse el sentido: de ello se encarga el así llamado sujeto, y el así nombrado objeto de investigación.

Además, aislar el método responde a motivos pedagógicos. Parte de un quehacer filosófico estructurado y el nuestro no está estructurado. No hay corpus filosófico. Entonces difícilmente se podría visualizar el método. Si lo hace Van der Leeuw es porque su intención no pasa mucho más allá de aclarar un área de un corpus ya dado. Se trataba de aclarar o mejor de reordenar lo que ya se sabía sobre religión, según una nueva perspectiva, la fenomenología.

Pero nuestro supuesto es lisa y llanamente no saber, aun cuando se termine al cabo de la investigación en algo ya conocido.

Se da en todo esto una mentira consciente, que hace a la necesidad de aclarar nuestro modo de pensar. En cierto modo es una apuesta, pero que se juega a partir de un símbolo vago como lo es lo popular, que no crea un campo de objetividad evidente, pero que apunta en cambio a una verdad final que hace a un modo de existir en común. En cierto modo se juega al error filosófico, por si en el errar se resquebraja el corpus filosófico ajeno y asoma lo buscado.

En el predominio de un pensar operativo o, mejor, de una operatividad sobre un pensar descriptivo se desliza naturalmente lo que ya se sabe en filosofía. De ahí entonces una cuasi-fenomenología, pero que no es tal. La operatividad trae consigo la deflación de los métodos conocidos. Si se tomara en cuenta a Husserl *stricto sensu*, se terminaría en la imposibilidad de un pensamiento americano porque el *eidós* hace a la esencia de lo ya pensado, supera la dicotomía entre sujeto y objeto para pensar lo mismo, pero enmarcado en la tradición occidental. Si se tomara en cuenta a Van der Leeuw no se podría pensar, como lo hace él, cuando cita a Spranger, en la posibilidad de

acceder plácidamente a un reino del sentido, ni puedo recorrer la receta de los siete momentos que describe dicho autor.³ Mejor dicho lo hallado operativamente posiblemente podrá ser justificado *a posteriori*, y según lo que ya se sepa, pero no puedo invertir el camino. El descanso en el método deformaría el hallazgo, por cuanto nos sus trae a la trampa que nos hacemos para descubrir realmente algo así como lo otro en América.

En el fondo no es cuestión de inaugurar una nueva trampa filosófica, sino de poner en evidencia, si se quiere, la trampa heredada, que nos obliga a no esperar lo mismo, sino lo otro en el extremo de la investigación, pero que en el fondo es lo mismo desde nuestra diferencia, que a su vez fue diferida por el pensamiento occidental.

Baste a modo de ejemplo de esta actitud operativa el problema que surge cuando se requiere analizar el supuesto altar de Coricancha, que Santacruz Pachacuti dibuja en su crónica, a fin de encontrar las pautas del pensamiento precolombino.⁴ Se trataba de lograr el sentido a partir de la simple presencia del dibujo. Como único método se planteó la actitud antimetódica de ubicarse en la contradicción misma, y ver qué se podía hacer. Recién al cabo de algún tiempo fue necesario recurrir aunque sin muchas convicciones al pensamiento de Jung. Este trafa consigo demasiados residuos analíticos. Además no se podía utilizar nada que provenga del campo filosófico a no ser el silencio de Wittgenstein, o asumir algo así como la importancia del demonio del cual habla Hegel, como única posibilidad de aclarar lo que pasa con la divinidad. Pero en el caso de Santacruz, ni siquiera se trataba de aclarar lo que ocurre con una divinidad ya presupuesta, sino con lo otro, lo que no se dice de la divinidad, y que tampoco coincidiría con lo que afirma Hegel.

A partir de aquí, una vez colocado en el límite de lo comprensible o, si se quiere, de lo que se sabe, cabe una redimensión de lo ya dicho tradicionalmente. Todo se redimensiona naturalmente y con una actitud metódica que hace a un anti-método, que consiste en ubicarse en la contradicción misma, y ver si aparece una salida, que muy poco tendrá que ver, por ejemplo, con el acceso plácido del sentido que propone Spranger.

3. Supuestos psicológicos

Sin embargo en el tratamiento del discurso popular, y a través de la labor realizada, surgieron diversos supuestos. Un primer supuesto, que hace más al aspecto lingüístico de la cuestión, es el de que existe una íntima relación entre pensamiento y lenguaje como ya lo afirma Sapir.⁵ Es más, ciertos modos de expresión responden a asociaciones que cristalizan residuos de una actitud pensante. Se trataba entonces de reconstruir a partir de estos residuos el pensamiento en sí. Volvemos a esto más adelante.

Pero ante todo se planteaba el problema del asunto o *Sache* del pensamiento. Aquí se abría una amplia perspectiva en la cual, sin embargo, había que determinar en torno a qué giraba el pensamiento en general. Tomar lo dicho por Heidegger al respecto, significaba falsear lo dicho en un discurso popular por la diferencia de nivel entre el pensamiento de ambos.⁶ Era preciso tomar en cuenta algo que pudiera servir para interpretar no sólo un discurso popular, sino también un mito o un simple dibujo como el de Santacruz Pachacuti, o incluso la decoración de una cerámica precolombina.

Como ya dije, en este sentido brindó un apoyo importante lo pensado por Jung. En primer término cabe señalar que este autor trabajaba con la interpretación de sueños y que por consiguiente señaló la imposibilidad de utilizar un método claro en este campo, ya que debía utilizar un método específico en cada caso. No cabe duda que cada sueño no puede ser encarado analíticamente a partir de la racionalidad en vigencia, lo cual es extensible también al discurso popular. Pero esto no significa un defecto sino que abre la hipótesis de otra racionalidad que podría dar cuenta del problema.

Al margen de esto, el aporte de Jung es más profundo, especialmente si se trata de ubicar el asunto (*Sache*) al cual se refiere la palabra popular. Esto asoma cuando Jung trata la diferencia entre el "yo vivo" y el "me vive".⁷ La menciona cuando se refiere al paso de la mera individualidad de un sujeto psicológico hasta el logro de una integración, que se traduce en la constitución de un "sí mismo" que es vivido por el sujeto como ajeno a él. La integración a su vez es lograda mediante la conjunción de dos principios de organización de la psique: una es la que rige la conciencia desde el yo, y que hace al individuo psicológico, y otra es la que se ejerce a partir del ello y que

se da como energía inconsciente. A partir del inconsciente obran los arquetipos que funcionan como principios organizadores de la psique. "Los arquetipos solamente aparecen en la observación y en la experiencia como ordenadores de representaciones y esto siempre ocurre en forma inconsciente, por lo cual siempre puede conocerse *a posteriori*.⁸ Tienen un cierto aspecto psicoide, por lo cual operan incluso fuera de la psique humana. Pero dentro de ella funcionan como principios de organización. La locura en gran medida, y su consecuente delirio simbólico, es el estado de un sujeto en donde el principio organizador inconsciente de la psique opera abiertamente, sin el control de la conciencia a partir del yo. Por eso no le cuesta a Jung establecer la relación entre el delirio de un loco y la obra de Schopenhauer.⁹ Este último logra integrar la energía inconsciente con el control consciente y de ahí obtiene un nuevo campo de objetividad que se desplaza en el plano del "sí mismo". En este nivel surge la obra, o se da la creencia religiosa, ya no en un plano filosófico en parte con lo dicho por Ricoeur al final de su libro *Finitud y Culpabilidad*, cuando habla, como dijimos, desde un ángulo ajeno a toda metodología, de la apuesta a una verdad filosófica asumida a partir de un símbolo en virtud del nuevo campo de objetividad librado por aquél.

En realidad el arquetipo es una hipótesis de trabajo. Según Jung los principales arquetipos de la psique son la sombra, el ánima y el viejo sabio del sentido. Con ello menciona el objeto hipotético que se daría en el inconsciente colectivo. Pero para que este objeto logre su eficiencia, el sujeto psicológico debe operar a fin de lograr la individuación a través de una integración. La figura según la cual se opera este proceso, podría fijarse en la *hybris* del héroe, o sea el tema que suele darse como castigo del héroe por su soberbia, que termina en su muerte posterior y su consiguiente transfiguración.¹⁰ Puede darse también como descenso al infierno o como simple inmersión. De esta manera el tema del diluvio en la versión de la Mesopotamia coincidiría con el tema del descenso al infierno de los héroes gemelos que figura en Popol Vuh, y esto sería lo mismo que la noche oscura en San Juan de la Cruz, y esto a su vez en su forma degradada se daría en las películas modernas de James Bond.¹¹ Todo esto constituye un elemento importante para acceder, si no al asunto o *Sache* del pensar, por lo menos a la sospecha de su existencia.

4. *Supuestos filosóficos*

Es posible que la búsqueda del arquetipo y el comprobar su eficiencia responda a una episteme que según Foucault alienta en la ciencia occidental, consistente en dar importancia a lo impensado. Si fuera así, la afirmación científica referente al arquetipo de Jung es en el fondo también un símbolo. Trías por su parte afirma también la importancia de la sombra, como lo anti-filosófico, en la elaboración de la filosofía. Se diría que en todo esto se abre un supuesto epistemológico que instala un área mayor que abre los límites de lo que se entiende por ciencia. Es posible que todo lo referente al arquetipo, a la sombra o al inconsciente, sean hallazgos tímidos provocados por la ampliación de las áreas de objetividad, pero que modifican considerablemente la así llamada racionalidad científica. En nuestro caso americano esto nos permite ampliar la comprensión, aun cuando no haya un instrumental ortodoxo para abarcarlo todo. Por eso, hacer filosofía entre nosotros supone incurrir en la ambigüedad, y sólo cabe una operatividad metódica. Lo metódico por su parte no pasa de ser una forma que refiere al rescate de una mínima dosis de sentido explícito. Es aquí donde forzosamente se da la noche donde todos los gatos son pardos, pero donde la claridad sólo asoma en la propuesta operativa misma, en tanto se trata de lograr un pensamiento americano para lo cual no importa haber partido de hipótesis que pueden ser dudosas.

Este carácter dudoso o mejor, esta duda permanente sobre el instrumental heredado, en tanto se procede operativamente a la búsqueda de un pensamiento americano, se cierne también, querramos o no, incluso por una razón de una mayor operatividad, sobre el corpus científico de donde procede el instrumental. Por ejemplo, ¿qué nos impide suponer, en tanto tratamos el asunto del pensar a partir del discurso popular, y por simples razones operativas, si no habrá una sospechosa similitud entre los arquetipos de Jung y los existencialistas de Heidegger?

Según Heidegger los existencialistas son “momentos constitutivos del ser de la existencia”, son también “caracteres del ser”, pero que, a diferencia de las categorías, acusan al quién y no al qué del ente. Son también hilos conductores que son determinados por la analítica existencialista y que refieren a la constitución ontológica de la existencia.¹²

En tanto los existencialistas señalan los caracteres del ser del Dasein y tienen la forma de éste, trazan la línea en torno a la cual se articula la existencia.

Curioso es que Heidegger a través del análisis existencialista llega a afirmaciones como: “el Dasein existe fácticamente *cayendo*”. El existencialista “estado de resuelto” se articula con la implicación de la muerte contra la cual se estrella. Y cuando este autor considera el tiempo hace notar que, además de tomar en cuenta las hipótesis del advenir y del sido, debe ser instantáneo para su tiempo, pero no sin antes “hacerse cargo de su propia condición de arrojado”. Este asumir la *condición de arrojado* que encierra el eje de su concepción de la existencia, hace pensar en lo que llamábamos la figura de la *hybris* del héroe. Detrás de la concepción de la existencia de Heidegger está el mito del héroe que debe sufrir una inmersión o muerte para transfigurarse. Jung hace notar que el arquetipo es “no sólo imagen en sí, sino al mismo tiempo ‘dynamis’ que se manifiesta en la numinosidad y fuerza fascinadora de la imagen arquetípica. La inmersión o muerte implica la caída y por consiguiente asumir un poder ser propio, o —en lenguaje de Jung— lograr la individuación. Es más, agrega Jung que “para el conocedor de la fenomenología religiosa no es ningún secreto que la pasión física y la religiosa, aunque enemigas, son hermanas, y que a menudo sólo se necesita un momento para que una se convierta en la otra”. Esto arroja otra consecuencia más y es que el héroe transita entre los opuestos para lograr la unidad en una coincidencia de los mismos. Esto mismo en el lenguaje de Heidegger haría a la “prevocadora retrovocación” de la voz donde se descubre el *no* del fundamento.

No es extraño entonces que la existencia vista desde el ángulo de una fenomenología llegue a los límites en donde el existencialista de la filosofía linda con el concepto de arquetipo que proviene de la psicología. Ambos refieren a algo dado en el vivir mismo que secunda la operatividad de la conciencia. Es lo otro, en cierto modo colectivo (inconsciente colectivo) que opera como principio energético, pero también ordenador del quehacer vital, y ante todo, al *ya saber* qué hay que hacer en la vida.

Son estas sospechas sobre la estructura de la existencia las que abren la posibilidad de suponer un asunto o *Sache* en el pensar del otro, ya se trate de un simple dibujo, como en el caso de Santacruz, o de cualquier

discurso popular. El discurso popular se constituye entonces —al margen del problema meramente lingüístico—, a partir de una lógica del centro perfilada a partir de la *hybris* del héroe, o sino también a partir de la caída o la condición de arojado, como diría Heidegger.

5. Supuestos lingüísticos

Según todo esto podemos concretar nuestro punto de vista sobre la palabra popular. Ya me extendí ampliamente sobre el tema en mi *Esbozo de una Antropología Filosófica Americana*. De acuerdo con lo dicho ahí la palabra en el discurso popular no entra totalmente en el campo del lenguaje. Mejor dicho la palabra popular participa de la cualidad del lenguaje pero trasciende a éste. Por eso la palabra no puede convertirse en un objeto como hace el estructuralismo, en el sentido de algo ajeno al hablante. Tomar en cuenta nada más que el aspecto lingüístico del discurso, hace perder la totalidad del fenómeno. El propio pueblo considera lo que simplemente se dice como mera combinatoria, pero esto no invalida la importancia de la palabra que en el fondo el mismo pueblo quiere decir. En tanto la palabra trasciende lo lingüístico escapa a toda combinatoria para reflejar el modo de su existencia, o mejor el modo como resuelve su propuesta al sentimiento de caída. Según esto la palabra no es objeto en tanto no es segregación de un sujeto, sino que resulta de un proceso compensador de su caída. La palabra no es entonces lo otro puesto a partir de un hablante, sino lo mismo del hablante puesto de otra manera. Y lo mismo es su verdad. Está regida desde un motivo desencadenante como lo es, si se quiere, el sentimiento de caída, por lo cual tiende a responder a una pregunta fundamental. En este sentido es juego, pero que busca el acierto fundante. Es el acierto visible, que *es*, pero asumido en la transitoriedad del *estar*.¹³

El informante explicita en el lenguaje su referencia a lo absoluto con el cual cohabita. En cierto modo habita en el ser en tanto habla, pero siempre a partir de la fuente energética de su *estar*, o sea que habita en un *siendo* transitorio de su decir que restituye su *estar*, donde se completa con el gesto ceremonial. Tienta la concreción de lo absoluto, pero, como el lenguaje no le sirve, la completa con el gesto ritual.

Pero de todo esto no está muy lejos el propio estructuralismo, especialmente el de Lévi-Strauss. Cuando en su libro *Antropología Estructural* menciona una fórmula como relación de equivalencia entre dos situaciones de un mito y supone que da con ello una relación canónica, denuncia en el fondo, aunque en términos matemáticos, en una forma homóloga la consecuencia de la *hybris* o sino también lo que ocurre al asumir la condición de arrojado.¹⁴ Dice al respecto que “dados simultáneamente dos términos a y b y dos funciones x e y y de esos términos, se postula que existe una relación de equivalencia entre dos situaciones, definidas respectivamente por una inversión de los términos y de las relaciones, bajo dos condiciones: 1) que uno de los términos sea reemplazado por su contrario (en la expresión que figura en la nota: a y a^{-1}); 2) que se produzca una inversión correlativa entre el valor de función y el valor de término de los dos elementos (y y a).

La inversión simétrica se da desde una situación dada e implica una transformación extrema. Pero si analizamos la fórmula desde el punto de vista del hablante, se nos aclara el sentido. El autor fija con elementos matemáticos, y en parte con una aparente confusión semántica, lo que a nivel de los autores mencionados más arriba se considera como *transfiguración*, o como *arrojado*.

Por ejemplo en el mito transcrito por Sperber referente al tabaco se advierte claramente esta inversión simétrica.¹⁵ Si para la interpretación de este mito se le introducen los supuestos, en cierto modo convencionales, de una oposición entre naturaleza y cultura, no se advertiría lo que hemos afirmado más arriba. Pero si se lee el mito al margen de cualquier supuesto sociológico y se piensa en su significación a partir del hablante, se advierte que se estructura sobre la figura de la *hybris* o de la caída. Desde este punto de vista cabe distinguir tres momentos del relato: la primera es cuando el hombre es víctima de las brujerías de su mujer, la segunda es la reacción del hombre y la tercera es su consecuencia o sea la aparición de la planta de tabaco. Hubo en todo esto una conjunción de oposiciones para terminar en un elemento transfigurado. La fórmula de Lévi-Strauss hace referencia sólo al lenguaje utilizado, que se invierte simétricamente, pero no puede evitar de reflejar la *hybris* que vive el hablante en su relato.

Esta consideración sobre Lévi-Strauss hace pensar que lo referente

a los arquetipos pareciera dar un elemento más profundo para el análisis de los discursos populares. Incluso hace pensar en la instrumentación de un procedimiento basado ya no en el modelo de la lengua, sino en el modelo de lo arquetípico. Lo arquetípico tomado en este sentido haría referencia a lo dicho por Jung, pero simplificado al cabo de un examen de los mitos precolombinos tal como lo hace José Imbelloni.¹⁶ Supone este autor que el modelo original de los mitos gira en torno a una lógica binaria de bipartición sucesiva. Por ejemplo toda teogonía implica la división de una unidad original en sus opuestos y que éstos, a su vez, instalan universos de cuatro segmentos. Lo binario por su parte conduce a una concepción trina o ternaria, en tanto entre los opuestos se busca el tercer elemento superador. La trinidad católica desde el punto de vista antropológico es la consecuencia ya altamente conceptualizada de ese proceso. Por su parte lo binario es un elemento común a toda concepción del mundo popular. Se vincula en gran medida con un predominio de lo emocional sobre lo conceptual como ya lo expliqué en un trabajo anterior, lo cual responde, a su vez, a un universo concebido a modo de una dualidad, en el cual las cosas pierden su vigencia óptica.¹⁷

Esto me hizo pensar que en el fondo de todo discurso se da una fórmula binaria. El discurso podría registrar el primer elemento, pero se estructura sobre la presencia del otro que refiere a lo negativo o inconsciente. Entre ambos configuran la totalidad del pensamiento o la palabra que se quiso decir.

Este pensamiento total se concreta en fórmulas integradoras, sapienciales, que constituyen nudos conceptuales donde asoma el asunto o *Sache*, pero que el discurso apenas insinúa. Y es que los discursos sobre los cuales se trabaja son seleccionados según se refieren al nudo de una concepción del mundo o sea denuncien en parte el requerimiento de un fundamento.

Por su parte la estructura binaria no se da sólo en la forma, sino también en la organización de los datos o de los episodios de los relatos. No es difícil rastrear el esquema arquetípico de la ontogénesis en su forma más primitiva, como unidad que se desdobra en dualidades, o, al revés, como hierogamia si se quiere, cuando se da el requerimiento de una unidad superadora a partir del desgarramiento provocado por una dualidad. Me pareció advertir que esto último constituye el mecanismo primordial en todo discurso popular y también de

las leyendas y los mitos. En este sentido las observaciones de Jung avalan esta interpretación. Al fin y al cabo todo esto no está muy lejos de lo que afirma Ricoeur cuando traza una tipología de los mitos.

Cabe sospechar entonces que, según todo lo dicho, los supuestos que sirven para analizar el pensamiento popular implican una antropología filosófica que se refiere, por una parte, a una característica del lenguaje (los estereotipos que remiten a un pensamiento), y, por otro lado, a un asunto o *Sache* al cual apunta en última instancia todo pensar.

A partir de aquí no corresponde un método claro sino el replanteo del mismo en cada caso. Cada discurso popular exige un replanteo del método aunque no del fundamento. Pero es más, el carácter de meta-racionalidad en el cual se desplaza el discurso popular, hace perder la objetividad del investigador, pero no la verdad de la investigación. Averiguar la palabra popular supone indagar por la palabra en general, y esto es un problema que, en este nivel, afecta también a cualquier investigador, porque es el problema de la cultura occidental. El problema de la racionalidad occidental como reductora de la existencia, estriba en la pérdida del verdadero sentido de la palabra, porque ésta extravió su dimensión compensadora, y porque se perdió además la globalidad original del problema.

Esto lo veremos en tanto hagamos un análisis del estado, en cierto modo actual, del pensar occidental. En lo que este pensar ha dejado de lado como obvio, especialmente lo referente al sujeto, o lo humano, recuperaremos el contenido del pensar popular.

II. Los contenidos del pensar popular y el pensar filosófico

4. *Lo semiológico y lo existencial como parámetros del análisis*

Saussure quiere echar las bases de una ciencia cuando toma en cuenta que la lengua consiste en diferencias. Se trataba de encontrar una ciencia que se constituya al margen del sujeto, en un campo objetivo. Y en tanto la lengua es un objeto que tiene sus propias leyes era posible que el estructuralismo fundara su anti-humanismo.

Como ya vimos en el mito citado por Sperber, cabe la sospecha de que, sin embargo, podría darse una referencia a un sujeto, o al menos éste no sería totalmente prescindible.¹⁸

No cabe duda que el sujeto hablante pone algo, siquiera en el sentido que le confiere Sebag, cuando al final de su libro sobre la invención del mundo entre los indios pueblo confiesa que todavía se emociona con lo que le relató un indígena de Acoma.¹⁹

Se diría que, por una parte, el análisis estructural se limita al texto y destaca las oposiciones, los segmentos, las partes hasta lograr la estructura, pero, por la otra, hay un sujeto que en tanto hablante relata el mito y que amplía el marco de referencia para comprender la totalidad del fenómeno mítico.

Es indudable que, al margen de la “emoción” de Sebag, y después de un análisis semiológico, queda un residuo que fue metódicamente descartado y que refiere al sujeto hablante. Esto lleva ante todo a una primera cuestión y es ver qué pasa con este sujeto en su relación con la estructura del texto.

Plantear esto significa determinar un punto de partida, porque algo nos está diciendo, por una parte, la presencia del texto y, por la otra, un sujeto que al fin de cuentas, aun cuando el estructuralismo afirme su inexistencia, sigue viviendo prendido a dicho texto hasta el punto de que se produce la “emoción” de Sebag.

Si, pese al análisis semiológico de los mitos, se desliza algo así como lo propio de un sujeto que termina por “vivir” desde su propia inexistencia su propio episodio asumido como hablante, aunque prendido de la estructura, ¿cabe pensar que se da un lugar propio del sujeto en donde éste recobra su vigencia, aun cuando la semiología prescinda de él, y dice ahí su palabra en un espacio propio de significación, donde se enmarca su existencia?

Pero el mismo estructuralismo no puede menos que hacer referencia, paradójicamente, al sujeto negado. Es el caso de Lacan cuando, a través de una serie de metáforas, dice que el sujeto se constituye a partir del significante, que no está en ningún lado y que siempre es el Otro.²⁰ Con esto pareciera traducir a un campo semiológico una antropología de la finitud pensada desde la filosofía.

¿Qué significa que el sujeto, según Lacan, se constituya en el olvido de sí en su imposibilidad de fundarse y a partir de la cadena de significantes del inconsciente en el sentido freudiano donde radica el Otro? Es, como dice él mismo, nada más que un significante que habla a otro significante y con ello el sujeto se abre a lo simbólico, y por consiguiente se inserta en la cultura.²¹

Decir que el sujeto se constituye a partir del significante es hablar del residuo que deja un análisis semiológico. Entonces no es hablar del hombre, sino del hueco dejado por él, como señala Foucault, en medio de la trama de la lengua.²² Es el lugar del hombre, aun cuando esté ausente, pero que de cualquier modo, se constituye desde su borradura misma, donde, al fin y al cabo, mantiene un posible espacio de significación.

El hombre es un episodio al margen de las oposiciones, un residuo que sobra al cabo del análisis semiológico, pero es sin embargo algo dado —si hacemos una concesión al estructuralismo— como ideología. Una ideología a través de la cual, al fin y al cabo, se constituye el hombre.

Más aún, no es difícil aventurar el supuesto de que lo dicho por Saussure en tanto constituye una ciencia, implica por analogía una referencia ontológica. Lo que se da en el espacio de significación del sujeto, a partir del cual el binarismo se da como diferencia lingüística, sería analógicamente la diferencia entre lo mismo y lo otro en un mundo por decir así objetivo y, por ende, original, en el sentido de básico, frente al cual el sujeto tiene que remediar su des-constitución.²³

Si fuera así, el pensamiento de Lacan, de que el sujeto se constituye a partir del significante ¿no pareciera la reedición, aunque en negativo, *dentro del espacio de significación del sujeto*, de un mito de creación al modo arcaico aunque trasladado a un lenguaje “científico”? ¿En cierto modo, no es un retornar a una forma moderna de concebir una antropogénesis? Entonces ¿qué constituye al sujeto realmente, y que ya no sería mera ideología?

Ante todo, no obstante esta condición de lo humano, como incógnita vacía, cabe atribuirle un comportamiento o función, condicionado por las oposiciones. Entre lo bajo y lo alto, lo crudo y lo cocido, entre la conjunción y la disyunción, el sujeto termina, como en el relato que menciona Sperber, en una conjunción para ubicar la aparición milagrosa del tabaco. En cierto modo está mediando entre oposiciones, y *existe* en tanto logra esta mediación. Entonces, aunque el sujeto esté borrado, éste se constituye. Por eso relata el mito para sacralizar el descubrimiento del tabaco, o tiene apellidado y se llama Sebag, y se emociona injustificadamente de lo que le dijo un indígena de Acoma. Pero a su vez la constitución del sujeto por la media-

ción, organiza el mundo simbólico, ya que lo simbólico entra por este motivo en la estructura existencial del sujeto. Lo simbólico sería la explicitación de la mediación y está en el sujeto y no en el mito. Le falta al mito, como texto, la vivencia del sujeto.

Se diría entonces que el análisis de un mito podrá hacerse según un doble registro. Por un lado un *parámetro semiológico*, y por el otro un *parámetro existencial* que incumbe al sujeto hablante, pero tomando a éste último en función del primero.²⁴ Veamos otras implicancias de este supuesto.

2. El mito como juicio de totalidad

Si el sujeto es una pura mediación, hace a un modo de pensar que refiere a la interioridad de ese sujeto a partir de las oposiciones, en razón misma de que lo simbólico entra como estructura de su existencia. El sujeto parte de la mediación, pero no como si buscara un medio a modo de instrumento, sino como ubicación de un centro (*Vermittlung* como *Mitte*: centro, o *mediación* como *medio* en el sentido de *mitad*). El tabaco se sitúa entre conjunciones, y se sacraliza a partir de una mediación entre las oposiciones realizada por el sujeto, porque éste hace una valoración sobredeterminante de aquéllas.

Y en tanto se esboza un centro ubicado en medio de las oposiciones, el pensamiento resultante, que se ubica en la conjunción, relata los episodios como dispersión y ubica el final como centro. El mito resulta entonces de un juicio de totalidad, en el sentido de Jung, y esto ya hace a lo mandálico.²⁵ Un pensamiento así es resuelto, dentro del espacio de significación del sujeto, a su vez desde cuplas, como ser: integración-desintegración, orden-caos, dispersión-contracción, que en un plano ya más elaborado sería, alto-bajo, vida-muerte, Dios-hombre, y concluye con una lógica del centro como sugiere Eliade.²⁶ Surgen de la marcación de las oposiciones o de la sobredeterminación de las cuplas del texto, pero siempre a partir de la mediación constituyente del sujeto. Todo esto corresponde al ámbito propio del símbolo que es elaborado por el sujeto a fin de conferir estabilidad al centro simbólico que sirva de mediación entre las cuplas, y que se revierte como constitución hacia el sujeto.

Pero en tanto se trata de la constitución de un sujeto, el símbolo

resulta ambiguo. Porque si bien el símbolo adquiere solidez y estabilidad a partir de un centro, en cambio es lábil porque responde a una simple mediación efectuada por un sujeto *des-constituido*.²⁷

Y es que, el problema no es del pensar sino del operar. El sujeto no sólo dice el texto sino que trata de ver qué hace con él. El hacer es cuestión de un pensamiento operativo, en razón misma de la constitución, y es un problema de todo el sujeto, en el cual el símbolo es sólo un aspecto. Más que del símbolo se trata de un gesto simbólico. La inseguridad que le crea al sujeto una realidad convertida en cuplas disociadoras no se remedia con un símbolo que el sujeto pone ante sí, sino en la asunción de la subjetividad de éste como símbolo.

La indigencia referida a la des-constitución abarca a todo el sujeto y plantea un "qué hacer". Y como predomina el hacer sobre el pensar, el sujeto parte entre otras cosas de su cuerpo convertido en símbolo. Se es arquetípicamente desde ya un símbolo, por cuanto se está ya elegido como portador del centro. El cuerpo es mandálico (como ocurre con los chacras del budismo tántrico) con un centro cordial y operador, desde donde se instrumenta el sentido ético del quehacer. Vaya como ejemplo extremo el sacrificio de sangre entre los aztecas.

Y si el cuerpo es concebido como símbolo, como un microcosmos, que refleja la mediación en un universo simbólico con un centro ya elegido, disponible y cordial, entonces no vale el mito en sí, sino el comportamiento que se desprende de él, o sea el sacrificio, lo que uno ha hecho consigo mismo para lograr ese centro.²⁸ Es el sentido de la *hybris*. Se somete el cuerpo al arquetipo como itinerario trazado y sagrado (diría Jung como organización de la psique) y se asume la oposición para confirmar el centro. Es lo que ocurre ya en un punto extremo con los mandalas danzados de la India, pero también con la danza de la Telesita en Santiago del Estero, o la de los cementerios el Día de los Muertos en Bolivia.

3. Ambigüedad de la función mediadora

Se da entonces no un sistema binario, sino ternario, repartido en dos planos: uno de oposiciones y otro de mediación que, como vimos, es asumida como tercer elemento por un sujeto des-constituido. Pero este tercer elemento, el de la pura mediación, abre un área problemática.

La mediación pareciera ser una función disponible. Es realizada por un sujeto borrado y ausente, pero en tanto aquella se refiere a un centro, menta la posibilidad de un absoluto que sirve de referencia.

En el campo de la antropología cultural, en tanto se indaga el pensamiento popular, aparece un Absoluto que cohabita en el pensar. Imbelloni refiere la existencia de un dios único en la cultura pigmoide.²⁹ No está muy lejos de esto el que en la semiología aparezcan referencias a un tercer elemento. El ontologismo infiltrado en la semiología lleva a un Derrida a pensar en la diferencia con una sospechosa referencia a un Uno que la preside, pero del cual el autor no puede evitar la huella. El mismo Lévi-Strauss piensa en una meta-estructura que regula todas las estructuras.

Es indudable que en el sistema ternario la función mediadora no depende totalmente del sujeto. El tercer elemento como función no se refiere enteramente a un sujeto sino a un Absoluto en el sentido de que lo binario está *desde ya mediado por lo Absoluto* (¿huella?). A su vez, este tercer elemento que es lo Absoluto, hace al fundamento de la búsqueda del centro por parte del sujeto. Ahí cabe afirmar que el símbolo se constituye no sólo para mediar entre oposiciones, sino ante todo para mediar entre un sujeto y el Absoluto. Esto último podría ser entendido no sólo como lo que da sentido, sino que podría pensarse como el "orientador" del sujeto en tanto funda la mediación.³⁰

Esta relación entre sujeto y Absoluto hace al sentido de lo humano, a su paradoja de mediar en términos de autenticidad,³¹ y por tanto esencialmente a través del símbolo, pero que al fin de cuenta refiere también a lo efímero de este último. El símbolo es lábil y no pasa de ser sino un puente elaborado por la indigencia del sujeto para mediar en el desgarramiento original entre oposiciones y entre éste y lo Absoluto. Pero como el sujeto es constituido desde el significante, el fundamento en tanto referencia a un tercer elemento como lo es lo

Absoluto —y como esta referencia se efectúa en un pensar que se da dentro del espacio de significación del sujeto—, no deja de ser ambiguo, por cuanto dicho Absoluto podría ser un asunto o negocio del propio sujeto. Es que en razón de la ambigüedad de la función mediadora siempre cabe la duda sobre si lo Absoluto es un mero negocio el sujeto, o si se da realmente como mediación ejemplar entre las disyunciones.

Según esto podríamos definir lo dicho así, especialmente con vistas a encontrar elementos que permiten entrar en el pensar popular: hay un punto de partida que es ternario, que hace a una constante diferenciación entre oposiciones por una parte, y a la posibilidad de un Absoluto como mediador original por la otra; en torno a todo esto gira el sujeto como un cuarto término en dispersión que trata de constituir su centro a partir de su propia ambigüedad y con referencia a un Absoluto imposible de determinar en el simple espacio de significación a que se ve reducido.³²

4. El estar como pre-recinto del ser

A partir de lo dicho hasta aquí se da entonces una inversión de la polaridad filosófica: del antropocentrismo se pasa al centro de las oposiciones, y de éste a las oposiciones mismas como regresión a lo disperso desde el punto de vista del sujeto. Si desde lo humano se determina lo esencial, esto es ahora lo in-esencial convertido en mera combinatoria. Y en tanto hay combinatoria o azar supone el juego del ser o *Spiel* para mediar entre este desvahimiento y un Absoluto desconocido.

Con este se roza un campo pre-ontológico desde el cual las consideraciones de Heidegger corresponderían posiblemente a una proto-ontología; o sea a un ser ya constituido que se fundamenta en el corpus de las especulaciones sobre el ser constituido tradicionalmente en Occidente. El camino de la filosofía en general pareciera ser el centro que brinda la seguridad de que hay una constitución del ser; pero que en el caso de las dudas semiológicas sobre el sujeto, o extremando la antropología de la finitud, nos lleva a pensar en la posible labilidad de esa constitución.

Pero esto abre una problemática que pertenece a un pre-recinto o

huevo pre-filosófico que podríamos llamar del *estar*, en donde no cabe tanto la reflexión sobre un ser constituido, sino más bien, sobre la previa *experiencia originadora del ser*. En todo caso corresponde rellenar el hueco con las consideraciones en torno a la operatividad básica y original del sujeto en tanto mediadora frente a la disociación.³³

El pensamiento de Hegel servirá para encontrar otras implicancias en este planteo. Hegel toca el problema de la oposición entre el ser y la nada, la que por superación genera el devenir. Así lo dice al iniciar su lógica, la cual considera como ciencia del ser. Si bien esto no es el verdadero “comienzo” de su filosofía, ya que según Moog su intuición central era ver qué pasaba con la vida en el campo filosófico, sin embargo conviene tomarlo en cuenta aunque sea para vislumbrar otro “comienzo”.

La clave en la oposición entre el ser y la nada está en el concepto de devenir, pero en tanto este devenir o *Werden* es considerado por Hegel como *Anderswerden* o sea el paso a lo opuesto, se agrega un matiz significativo. Como desde las primeras páginas de la lógica de Hegel se plantea que quienes llegan a ser su opuesto son el ser y la nada, es forzoso entonces que, después de tratar de asimilar la nada al ser, diga que “es la unidad del ser y la nada que se ha convertido en *tranquila* simplicidad. Pero la tranquila simplicidad *es el ser*, sin embargo ya no precisamente por sí, sino *como determinación del todo*”.³⁴ Evidentemente se trata de un *Werden* como “llegar a ser” y no como un *Anderswerden* o “llegar a ser otro” como opuesto.

Y es que desde nuestro enfoque anterior, o sea el de la deconstitución del sujeto, se entra en otra área en la que no cabe la referencia al ser como surgido de la “tranquila simplicidad”, sino más bien de una simplicidad desgarrada en la oposición entre el sujeto y el Absoluto. Y esto hace no al ser sino a la experiencia originadora de éste, en tanto es perturbado por el total “llegar a ser otro”, no sólo del ser y la nada sino de cualquier oposición.

Entonces, tal como lo plantea Hegel se trata de un juego dialéctico entre ser y nada que lleva a un devenir, que en el fondo reitera al ser. Pero ¿qué pasaría si extrapolamos el devenir o *Werden* especialmente cuando es tomado como *Anderswerden*? No cabría ahí la ciencia de un ser constituido, ni incluir lo que se ha dicho sobre el ser en el sentido tradicional del logos o “cuento” del ser, ni tampoco el de *Sage*,

sino retornar a una experiencia primordial donde el ser recién se origina, en donde es aún la simple mediación de un *Anderswerden* en general.

Con esto se cuestionaría la dialéctica como *Aufhebung*. En el sentido hegeliano significa *levantar* y, a la vez *superar* y *conservar*. Pero una cosa diferente es plantear el "llegar a ser otro" de lo propuesto entre la cupla ser y nada, y otra es lograr la elevación mediante la mediación o elección del centro entre oposiciones en general. O sea, una cosa es la superación dialéctica hegeliana y otra la mediación en el sentido de ubicar el centro entre oposiciones. Si la mediación se hace siempre entre oposiciones para terminar en un mundo simbólico, aun asumiendo, un opuesto y transformándose en el otro con el sacrificio ritual, la superación o *Aufhebung* se da hacia un saber que lo espera al final del camino, pero que en este caso no puede ser absoluto porque lo piensa un sujeto-des-constituido sino en todo caso *como si* fuera absoluto. Y esto ocurre así porque se trata del Absoluto mediado como centro, lo Absoluto como Otro, en tanto es el centro o *Mitte*, pero por eso caracterizado por una total alteridad con respecto al sujeto.

Entonces, en vez de consistir la dialéctica en una superación cerrada a lo largo de un camino constatado, ella se mantiene abierta en algo que la condiciona, y que llamaríamos la simple tensión dialéctica. Esta tiende no a una superación, sino a una mediación que no sigue un sendero previsto o logos, sino que apunta al centro de las oposiciones en general. Se ejerce entonces en un campo simbólico donde lo absoluto es previsto en línea recta en toda su alteridad como mediador original de las oposiciones en general y a partir de un sujeto-des-constituido.

Entonces el *Werden* abstraído de la conjunción de ser y nada, es el "llegar a ser el opuesto" en cualquier terreno y, por consiguiente, difícilmente puede llegar a un ser absoluto. En cierto modo es la diferencia de Derrida, pero ya no instalada en el signo sino antes del signo mismo, en el silencio del lenguaje, donde sólo se da el gesto ritual. Se ubica incluso antes de la diferencia heideggeriana, porque es la diferencia como oposición y como disolución, antes de la posibilidad de poder hablar del juego trazado de antemano entre el ser y el ente. En cierto modo es el mundo de lo fasto y lo nefasto y del sacrificio ritual. Es estar sometido a la cadena de significantes que **hacen a la inestabilidad misma y a la disociación absoluta y en donde**

sólo cabe pensar qué significa un sujeto constituido por significantes. O, si queremos extremar la cuestión ya en un lenguaje moderno, sería el sistema de transformaciones del grupo de Klein que, no obstante pertenecer al lenguaje matemático moderno, sin embargo tiene implicancias ontológicas, mal que le pese a los estructuralistas, pero que condice con la ideología de éstos en el sentido de que borra toda posibilidad de ontología.³⁵

Partir del *Werden* extrapolado significa caer fuera de la posibilidad de una lógica tradicional, ya que es partir de la ambigüedad y es mantener la vigencia de ésta. Es como si lo referente al ser, por una parte, y lo referente al *Werden*, por la otra, fueran dos conjuntos separados cuya intersección vacía no afirmaría alguna totalidad anterior, sino una totalidad ausente pero que sin embargo presiona, potenciando la ambigüedad. Sería ubicar el problema no muy lejos del concepto de huella.

Entonces, en tanto se rastrea la ambigüedad original de todo pensamiento sobre el ser, ya no se apunta a pensar al ser sino más bien al *estar* como propio de un hueco pre-filosófico, donde el estar abre el problema de qué pasa si el sujeto borrado obra su mediación y se constituye sobre una lógica del centro.

Todo esto no está lejos del pensamiento religioso tal como se dio en el mundo precolombino y también en el pensar popular actual. Como este pensar se da antes de la experiencia del ser, o sea en los umbrales de esta experiencia y antes de la filosofía, una vivencia religiosa así degrada la *Aufhebung* a nivel de una mediación como negocio del asunto mucho más digno de ser pensado por un sujeto advenido desde la problemática del puro *Anderswerden*, en donde todo consiste en llegar a ser su opuesto y donde es preciso —para que el sujeto se constituya— ubicar el centro.

De ahí la ambigüedad del símbolo que se instala en un centro mediador pero igualmente ambiguo. Aquí sólo cabe la somatización de la mediación en *hybris* o sacrificio ritual, entre oposiciones, para fundar un centro que no se logra aprehender, pero que constituye arquetípica o simbólicamente al sujeto en el sentido de Jung.³⁹ Es el avatar de la mera representación, al margen de lo racional, con todo el misterio que esto implica.

Aquí se constituye el sujeto a partir de lo tradicionalmente significativo (lo cultural) y remedia su des-constitución con lo simbólico. Lo

religioso haría entonces a la alteridad de lo absoluto y a la labilidad del sujeto. La *religio* concilia el sujeto como un elemento concurrente entre la oposición disolvente y lo absoluto. Ahí asoma el dios que no entra en la filosofía y que no es el dios *causa sui*. Pero que, además, nunca podría entrar en la filosofía porque finca en su alteridad su condición de absoluto.

En este punto la existencia no se fundaría en existenciaros, como ya advierte Heidegger, sino que giraría en torno al modelo del juego adivinatorio.³⁷ Se trata de lograr el acierto que *es*, fundado en el sentido del acierto salidor, el único que resulta al final de un juego. Esto supone, por consiguiente, la duda sobre si el fundamento se da, pero también —como se desprende del pensar popular— la seguridad de que el acierto está fundado, quizá por la referencia a un absoluto con el cual se cohabita.

Pero en tanto la experiencia para ser, es puesta por el sujeto, no es totalmente una experiencia de ser sino de *estar*, en cuanto este término refiere a lo señalativo, el *histemi* en medio de lo mudable. Es lo mediador que no llega a ser, sino que sólo señala el centro para simular en lo simbólico un modo de ser, pero no el ser mismo.

No se llega al saber absoluto sino al saber relativo, porque se diría de aquél un simple *es* en el nivel del *esto es*. Pero esto no menoscaba la reflexión sobre el ser, sino que lo ubica en su límite con el estar de donde procede. ¿Implicaría este límite un otro modo de reflexión?³⁸

Porque ¿qué pasa con el ser en todo esto? Si el ser no es más que un negocio del sujeto, es un problema de la constitución de éste que recibe su contenido a partir de la des-constitución, como algo simplemente mediador.

Mas si la ontología occidental manifiesta la preocupación por un ser consolidado ¿de dónde proviene su solidez? Evidentemente es otro asunto que la pura experiencia originadora del ser. Sería más bien la arquitectura del ser, pero no un negocio de un sujeto des-constituido. ¿No será que, tomando en cuenta el concepto de *juicio de totalidad* de Jung, el ser se da como quinto elemento integrador a partir de la dispersión del estar, y que, por eso, posibilita la ciencia, pero que no va más allá de ver oposiciones en la lengua? No va hasta el silencio de esa lengua, ni a la mediación original de lo absoluto, ni al misterio de un sujeto desconstituido que debe mediar para constituirse porque no logra aprehender su logos.

El ser se constituye no a partir de una simple unión de opuestos (a no ser que sea lo mismo y lo otro hasta ser lo mismo como en Hegel), sino que es un proceso en espiral que ubica un centro mandálico como si se tratara de un juicio de totalidad. Pero un centro así se constituye (como sugiere Jung en el campo psicológico) como *defensa* frente a lo anterior. ¿No será que esta defensa está marcada desde el ser para enfrentar la inseguridad del estar?³⁹

En suma, se diría que lo referente al ser aparece como un quinto elemento en medio de una cuaternidad original, por lo cual funciona como defensa frente a la disociación, o sea se presenta en términos de "salud", pero esconde la des-constitución original del sujeto. Aquí cabe la pregunta: ¿podría pensarse una filosofía desde la des-constitución del sujeto dejando de lado el que el ser sea una "defensa" filosófica?

A esto conduce en parte el terrorismo verbal de los estructuralistas que denuncia Ricoeur, pero implicaría una tarea filosófica desde nuestra perspectiva americana, siquiera por el simple hecho de que en estos "confines de occidente" (como califica nuestra ubicación Canal Feijóo), no cabe pensar sino en la desconstitución original del sujeto, aunque sea en términos de simple política. Aquí no cabe pensar el ser constituido, sino su experiencia originadora, quizá para lograr su constitución en términos realmente universales, ya no como "defensa", sino como consonancia con la ambigüedad de la des-constitución original. Claro está que para eso falta el verbo popular que esboce la experiencia del ser.

En este plano popular, o sea del estar, donde dicha des-constitución está vigente no hay arquitectura, sino un ir y venir de un *Anderswerden* que sólo logra ser remediado por la *hybris*. Aquí la dialéctica no podría reducirse a un llegar a ser otro en la línea del ser, sino esto desgarrado por un llegar a ser otro a nivel del estar, donde la superación apunte hacia la alteridad de lo absoluto, porque siempre retoma la caída o el *Fallen* que dio origen al *Heben*, o levantar.

Por este lado se plantearía el problema de la autenticidad en general. Si en este plano todo se reduce a asumir la caída a nivel estar, lo referente al ser implicaría una arquitectura que no siempre es la única ni universal. ¿No será que lo universal estaría en la labilidad o des-constitución que se dice del ser? Si fuera así podríamos sacar una conclusión y es que lo referente al ser estaría involucrado en el "fin

de la filosofía", pero considerando a este fin como un regreso irremediable al tema de la caída, y, por ende, al estar.

Desde el estar se mide entonces el *levantar* dialéctico pero involucrado en un salvar el *Fallen* o caída, vista como instancia irremediable y regresiva, o conversación en el sentido plotiniano, desde la perspectiva de una conciencia o de un sentimiento originalmente desgarrado, en donde no cabe el Logos o relato, o cuento (en el sentido tradicional de lo dicho sobre el ser, pero sí su experiencia originadora).⁴⁰

En la desarticulación entre el ser y el estar, sugerido por el pensar popular o, si se quiere, americano, se denuncia la mera constitución o *tejné* de la armadura del ser. Y esto ocurre así por el residuo religioso que arrastra aquel pensar. El pensar popular se ubica en la caída y, en tanto se lo podría traducir a una filosofía, toma vigente a nivel conceptual dicha caída.⁴¹

Es más, lo americano abre a nivel popular en cierta medida una dialéctica entre el ser y el estar, que consiste en recobrar la duda a partir del estar, en el sentido de que el ser no pasa de constituir sino un mero acierto fundante. La prueba está en que el *es* se esfuma, por ejemplo, en un dios afirmado que pudiera morir, o en una eternidad que decrece y se gasta.⁴² Aunque se cohabita con lo absoluto éste es polarizado por la disociación para mantener en vigencia la caída.

Es la disociación que ejerce la ambigüedad original de un *Anderswerden* extrapolado de la arquitectura lógica del ser. Desde aquí se restablece la des-constitución del sujeto y la ambigüedad de lo absoluto con el cual se cohabita, que toma a ser problema original, y que no se resuelve con la arquitectura de un ser como quinto elemento aislado y defensivo. No puede haber defensa de algo que es mero centro entre las disociaciones. ¿Será seguramente porque en todo esto está latente un *estar-siendo* de un ser que no logra desprenderse de su propia caída en el estar?⁴³

De ahí entonces, una dialéctica regresiva, lo que alguna vez denominé fagocitación, que implica un considerar lo que *es* a partir del *estar*, o sea nada más que un acierto en el juego de las oposiciones; y siempre vinculado con un sujeto que debe constituirse.

De ahí las penurias que sufre todo lo que se quiera imponer en América. Monast no puede menos que poner como primer título de su obra "y creíamos que eran cristianos" referido a los aymaras. No

hablemos, analógicamente, de los fracasos de las imposiciones a nivel político o de la supuesta regresión de las bondades del imperio, o de los ingenuos postulados de la izquierda ortodoxa.

De cualquier modo todo lo dicho hasta aquí nos sirve para ampliar la trastienda filosófica. ¿Pero si hace notar la debilidad del ser, significa que no somos “todavía” o que somos así? ¿Qué significa este “somos”? ¿Pertenece al ser? Hay una evidente labilidad en este “somos”, como si se lo dijera antes del lenguaje mismo.

Lo del ser es fagocitado, razón misma de su labilidad, por el estar. Esta es la dialéctica del estar-ser como un saber absoluto que se sumerge en la indigencia, pero también como una indigencia, pero también como una indigencia sólo para el pensar occidental. De cualquier modo incita a reconsiderar la arquitectura del ser, como si tuviera que hacerse sobre otra base, esa que hace realmente a un precinto del pensar. ¿Pero no será que el recinto fue el área propia del quehacer occidental, pero que en el fondo este último no se desempeñó sino como el pre-recinto de un pensar auténtico y realmente universal que aún no advino?

NOTAS

1 Cfr. M. Heidegger, *Sendas perdidas*, Buenos Aires, 1960, pp. 67-98.

2 Cfr. P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, Madrid, 1970, p. 710: “Yo apuesto a que comprendo mejor al hombre y los lazos que unen al ser del hombre con el ser de todos los demás seres, siguiendo las indicaciones del pensamiento simbólico”. Con respecto a la operatividad pura a la que hago referencia, no creo que entronque con la tesis de Blondel. Me limito en lo dicho al concepto de operatividad, mucho más próxima a nuestro ámbito americano, expuesto en mi trabajo: *Esbozo de una antropología filosófica americana*, Buenos Aires, 1978. La operatividad es entendida ahí como punto básico de una antropología filosófica vista desde América. Se basa en el análisis de la palabra quechua *puyllay* —juego— esgrimida por un grupo campesino a nivel conceptual como constituyente del hombre. Se lo piensa en términos mánticos y refiere a lograr un acierto fundante que generalmente se ubica en el sentido de que lo divino funda a través del juego del acierto. Este sentido de la operatividad le concede a éste una cierta circularidad y un cierre dentro de lo puramente humano. Se opondría entonces a una operatividad dinámica, heroica y proyectada al infinito, que suele darse en el pensamiento occidental. Es posible que ambas concepciones apunten a un acierto, pero en el caso americano no se requiere el concepto de una potencialidad infinita para llegar al mismo. En cierto modo el concepto de apuesta de Ricoeur se aproxima mucho más al sentido quechua de la operatividad.

3 Cfr. G. Van der Leeuw, *Fenomenología de la religión*, México-Buenos Aires, 1964, pp. 645-649.

4 Me refiero a las dificultades que personalmente he tenido para efectuar la mencionada inter-

pretación, especialmente en lo que se refiere a las cinco señales o *unanchas* de Viracocha: cfr. mi obra *América profunda*, Buenos Aires, 1975.

5 Cfr. E. Sapir, *El lenguaje*, México-Buenos Aires, 1962, p. 247: "El lenguaje está íntimamente ligado con nuestros hábitos de pensamiento; en cierto sentido, ambas cosas no son sino una sola".

6 Cfr. M. Heidegger, *¿Qué significa pensar?*, Buenos Aires, 1964.

7 Cfr. C. G. Jung, *El secreto de la flor de oro*, Buenos Aires; también R. Hostie, *Del mito a la religión*, Buenos Aires, 1971.

8 Cfr. C. G. Jung, *Arquetipos e inconsciente colectivo*, Buenos Aires, 1970, p. 178. Las citas que figuran en el trabajo pertenecen a este libro.

9 Cfr. C. G. Jung, *El yo y el inconsciente*, Barcelona.

10 El concepto de *hybris* es entendido aquí ya no exclusivamente como un problema moral, sino más bien como el proceso al que es sometido el personaje en numerosos relatos estudiados por la antropología cultural. El mismo uso hacen de este término C. G. Jung y sus discípulos en *El Hombre y sus símbolos*, Madrid, 1966.

11 Cfr. M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, Madrid, 1954, p. 406.

12 Cfr. M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, México-Buenos Aires, 1951. Referente a la relación entre existenciales y arquetipos, ver el libro citado más abajo de A. Haber.

13 Cfr. R. Kusch, *Esbozo de una antropología filosófica americana*, Buenos Aires, 1978, p. 92. "Y es que el estar implica potencia, pero en el sentido de potencia de instalación, porque hace a lo que *está*. Y lo que *está* es por su parte, un *siendo*, como transición, porque lo que *está* rebasa, en tanto potencia, una infinita posibilidad de ser. De ahí la seminalidad en la generación, en el plano del *estar*". Más adelante, volveremos al tema.

14 La fórmula en cuestión es la siguiente: $Fx(a):Fy(b)::Fx(b):Fa^{-1}(y)$. A Haber en su libro *Símbolos, héroes y estructuras*, Buenos Aires, en la página 95 menciona la interpretación que hacen de dicha fórmula Pierre Maranda y Elli Köngäs. Dicen lo siguiente: "Si un personaje dado (a) se caracteriza por una función negativa Fx (y así se convierte en malo) y otro personaje (b) se caracteriza por una función positiva Fy (y se convierte así en héroe), (b) es susceptible de asumir a su turno la función negativa (luchando contra el malo). Este proceso conduce a una victoria bastante completa dado que ella resulta de la ruina del término (a) y consagra definitivamente el valor positivo (y) del resultado final". Haber previene acertadamente que el término (a) no se arruina sino que sufre una transformación.

15 Cfr. O. Ducrot y otros, *¿Qué es el estructuralismo?*, Buenos Aires, 1971. El mito en cuestión lo consigna Lévi-Strauss en *Mitológicas. Lo crudo y lo cocido*, México, 1968, pp. 103-104. Lo comenta Dan Sperber en el libro citado al principio, pp. 205 y ss. El texto es el siguiente:

"Había una mujer que era bruja. Enunciaba con sangre menstrual las plantas de caraguata que hacía comer después a su marido. Después de comer, éste caminaba cojeando y no tenía ganas de trabajar.

Informado por su hijo, el hombre anuncia que va a buscar miel a la floresta. Luego de haber entrecocado las suelas de sus sandalias de cuero para encontrar más fácilmente la miel, descubre una colmena al pie de un árbol y muy cerca, una serpiente.

Reserva la miel pura para su hijo, y para su mujer confecciona una mezcla hecha con miel y carne de los embriones de serpiente que extrajo del vientre de la que mató.

Apenas la mujer prueba su porción el cuerpo comienza a picarle. Sin dejar de rascarse anuncia a su marido que va a devorarlo. El hombre se escapa, trepa a lo alto de un árbol donde anidan loros. Aplaca por un momento a la ogresa lanzándole uno después de otro los tres pajaritos que había en el nido. Mientras ella corre detrás del más grande que revolotea para escaparle, su marido huye en dirección a una fosa que había cavado para atrapar animales. La evita, pero su mujer cae en ella y se mata.

El hombre llena la fosa y la vigilia. Crece una vegetación desconocida. Por curiosidad el hombre hace secar las hojas al sol; al llegar la noche, fuma en secreto. Sus compañeros lo sorprenden y lo interrogan. Así los hombres se apoderan del tabaco."

16 Cfr. J. Imbelloni, "La *weltanschauung* de los Amautas reconstruida: formas peruanas del pensamiento templario", en: *Actas del XII Congreso Internacional de Americanistas*, Lima, 1943, 245-271. También: "El Génesis de los pueblos protohistóricos de América. (Segunda Sección. Las fuentes de México)", en: *Boletín de la Academia Argentina de Letras*, 9 (1941), pp. 251 y ss.

17 Cfr. R. Kusch, *El pensamiento indígena y popular en América*, Buenos Aires, 3ª edición, pp. 36 y ss.

18 Ver Nota 15.

19 Lo dice Lucien Sebag en *L'invention du monde chez les indiens pueblo*, Paris, 1971, p. 485. Este autor no obstante ser estructuralista, en el último capítulo (Conclusiones Metodológicas) sigue a Ricoeur en la sospecha de que el análisis estructural es pertinente en los mitos de los pueblos a-históricos, y el hermenéutico, en los del tiempo histórico.

Sin embargo Sebag pone en evidencia el punto crucial del problema cuando refiere la emoción ya citada. ¿Qué significa esto? Ambos autores parecieran estar llevados por un prejuicio epistemológico de respetar una ciencia, cualquiera que ella sea, aun cuando no sirva para el caso. En los dos artículos en que Ricoeur se refiere al problema, no encuentra solución. Así ocurre con: "Estructura y hermenéutica" (en: C. Lévi-Strauss, *Problemas del estructuralismo*, Córdoba, 1967) y "Estructura, palabra y acontecimiento" (en: *Estructuralismo y Lingüística*, Buenos Aires, 1971). En cambio insiste en tomar el análisis estructural en toda su ortodoxia en el supuesto caso de que el mismo debe ser cumplido como una etapa previa, y la hermenéutica intervendría cuando se trata de ver el símbolo en su globalidad al margen de las taxonomías en el ámbito donde asoma el discurso y, por consiguiente, la palabra profética. Comprueba también que el objeto propio del análisis estructural es el totemismo, y en cambio el hermenéutico cuando hay historia. En realidad, coloca un método a continuación del otro sin que en el fondo surja nada nuevo.

Pero si Sebag confiesa que se siente tocado, hace una concesión a la hermenéutica aunque se ubica antes de ella. Precisamente está diciendo algo que Ricoeur rechaza cuando habla despectivamente del "verdadero terrorismo que algunos no lingüistas despliegan sobre la base de un modelo ingenuamente extrapolado a sus condiciones de funcionamiento". Seguramente califica así a las inferencias analógicas de un Derrida, de un Lacan, etc. Pero son precisamente estos autores los que traspasan los límites de su postura científica y manifiestan la ideología implícita de su quehacer intelectual. Ya en este punto la emoción de Sebag puede ser entendida desde ambos puntos. Es lo que trato de explicitar en las páginas que siguen.

20 Tomo en cuenta lo dicho por Lacan sobre el sujeto al margen de lo expresado por Ricoeur en el segundo artículo (pp. 82 y ss.).

El sujeto, o sea el yo, no se constituye sin más en tanto se afirma como lo piensa Ricoeur que el lenguaje es sólo medium y no objeto. Lacan dice: "el registro del significante se origina del hecho de que un significante representa un sujeto respecto a otro significante" y el significante al producirse en lugar del Otro (lo simbólico) hace surgir en él al sujeto, pero también a costa de paralizarlo, (porque) lo que ahí estaba pronto a hablar, desaparece o se desvanece mucho más que en Ricoeur. Las reglas del juego científico estaban en que el lenguaje es un objeto y, por eso mismo, la insistencia de Lacan en la subversión del sujeto apunta a una reflexión metafísica pese al autor mismo. No creo que la "literatura" estructuralista, de la cual no soy partidario, sea sólo "un acontecimiento contingente", como dice Ricoeur, sino que demuestra serias dudas sobre la racionalidad occidental y remite al estado de descomposición racional en que se debate occidente, como señaló Cullen. Por eso la mención de Lacan no se debe a que este autor sea realmente decisivo para este punto. Más bien, a través de la hipótesis del lingüismo logra intuir los límites adonde llegó dicha crisis. Pero, a su vez este límite podría ser el punto de partida para un pensamiento renovado. Por otra parte, la idea de una des-constitución del sujeto implícito en su pensamiento coincide notablemente con lo que se intuye al cabo del

análisis del pensamiento popular. El simple "es costumbre" del campesino andino lleva a pensar en un sometimiento, incluso consciente, al significante de su propia cultura, y ante el cual adopta un comportamiento ritual.

21 Cfr. A. Rifflet-Lemaria, *Lacan*, Barcelona, 1971, p. 121. También J. Reboul: "Jacques Lacan y los fundamentos del psicoanálisis", incluido en: J. Lacan, *La formación del inconsciente*, Buenos Aires, 1970, o J. Lacan, *Lectura estructuralista de Freud*, México, 1971, especialmente el capítulo titulado: "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano" (pp. 305 y ss.). En toda esta literatura no interesa todo el pensamiento de Lacan sino sólo lo referente a la constitución del sujeto a partir del significante.

22 "La única cosa que sabemos por el momento con toda certeza es que en la cultura occidental jamás han podido coexistir y articularse uno en otro el ser del lenguaje" (p. 329). "Actualmente sólo se puede pensar en el vacío del hombre desaparecido. Pues este vacío no profundiza una carencia; no prescribe una laguna que haya de llenar. No es nada más, ni nada menos, que el despliegue de un espacio en el que por fin es posible pensar de nuevo" (pp. 332-333, *Las palabras y las cosas*, México, 1969).

23 Jacques Derrida en *Marges de la Philosophie*, Paris, 1972, en el capítulo "La Différance" utiliza en este sentido el concepto de diferencia. Aun cuando la instale en el signo mismo, su lectura hace a una reflexión ontológica en tanto implica una visión original o básica del mundo, tomando a éste en el sentido de lo originalmente dado, como de lo cual hay que partir. Pero Lévi-Strauss también peca de ontologismo. En un pasaje de *Mitológicas* (op. cit. p. 61) se opone sospechosamente a la interpretación de Jung sobre los mitos. Sin embargo Umberto Eco, le atribuye sin más este pecado junguiano y ontológico, en tanto supone que busca una metaestructura como modelo metafísico de todas las estructuras: "Lo que El (Lévi-Strauss) señala son las raíces arquetípicas de toda actividad estructurante" (*La estructura ausente*, Barcelona, 1972, p. 410).

24 Evidentemente el espacio de significación del sujeto es simétrico e isomorfo respecto al espacio semiológico.

25 Jung suele hablar de un juicio de totalidad pero no en términos lógicos sino en un sentido psicológico. Se trata más que de una proposición, de un sentimiento de totalidad, el cual no es expresable en un juicio sino en un símbolo mandálico. En *Psicología y alquimia*, Buenos Aires, p. 126, Jung presenta "el esquema de las funciones" de la psique en forma de círculo. Este esquema está vinculado con su concepto del juicio de totalidad. En dos diámetros perpendiculares opone, por un lado, *pensar-sentir* y por el otro *percibir-intuir*. Dice Jung en el epígrafe correspondiente que si una función predomina sobre su opuesto, por ejemplo el pensar, entonces el sentir se mantiene en una etapa de desarrollo infantil sumergido en el inconsciente. En cambio, en este caso, el percibir y el intuir se efectivizan en un círculo, por regla general, la función más diferenciada es la portadora del yo; y a ésta corresponde también regularmente una función auxiliar. En cambio, la llamada "función inferior" es inconsciente y por lo tanto está proyectada a un non ego. También a ésta corresponde una función auxiliar". Agrega luego que las cuatro funciones son los componentes de la personalidad total (incluso el inconsciente). "La totalidad es ego más non ego. Por eso el centro del círculo como expresión de una totalidad no coincidiría con el yo, sino con el *Selbst*, como síntesis de la personalidad total. (El centro con el círculo es una alegoría de la esencia de Dios conocida hasta la santidad.) En la filosofía del Upanishad, el *Selbst* es, ante todo, el Atman personal, que empero tiene al propio tiempo una cualidad cósmica metafísica como Atman suprapersonal." Con respecto a lo mandálico, en tanto arquetípico, responde, como dijimos, a un principio de organización al margen del yo consciente. No es entonces la cadena de significantes de Lacan, sino en cierta medida la posibilidad de ser del sujeto psíquico en términos de salud, que lo estructura en un sentido gestáltico. Cabe aquí la pregunta si eso que lo constituye al sujeto por así decir "por dentro", es lo mismo que organiza un texto mítico. Si fuera lo mismo, cabe un meta-lenguaje común a ambos, pero de otra índole que lo semiótico.

26 Así se desprende de los dos últimos capítulos del *Tratado de la historia de las Religiones*, Madrid, 1954.

27 En el caso del tiempo simbólico, según Eliade, el sujeto se ubica en lo profano frente a lo sagrado que, por su parte sigue su propia trayectoria en el "cielo". Todo lo referente al sujeto es diferido. De ahí que se ubique al principio del tiempo un paraíso o isla feliz y se apunte a una unión en un juicio final, o castigo universal, o también disolución de lo existente. El mismo sujeto, diferido de lo sagrado, recibe formas de gracia. Siempre se da la posibilidad escatológica de un juicio final, pero también, en el interín, el tiempo profano es tocado por acontecimientos gratuitos que van desde el simple rayo, como entre los aymaras, hasta la gracia misma.

28 El concepto de mancha en Ricoeur, o de ombligo o centro de Eliade, responde a una descripción exterior. Ni la mancha, ni el ombligo o centro se constituyen sin el sacrificio.

29 José Imbelloni en: "La linfa de la 'Scienza Nuova' y sus manantiales. En el segundo centenario de la muerte de Giambattista Vico (1668-1744)". (Separata del *Boletín de la Academia Argentina de Letras*, tomo XIV, pp. 229-339) dice lo siguiente: "Hubo en primer término, para considerar únicamente el factor numérico por su eficacia en la clasificación de nociones en particular de las cosmológicas —la fase unitaria— en que el hombre logra distinguir un solo plano, que es la bóveda del cielo (lo 'Alto', lo 'Arriba') mientras todo lo demás, tierra, animales y hombres, forman una cosa sola con el sujeto pensante, un conjunto amorfo e indiviso; este modo se ha conservado en la Weltanschauung (física, mental y religiosa, que son congruentes) de los pueblos Pigmeos y Pigmeoides. Siguió el esquema dual 'Arriba-Abajo', que contraponen el Cielo a la Tierra, en serie de planos verticales, y tuvo complementariamente los valores antinómicos 'Macho-Hembra', "'Blanco-Negro', 'Vida-Muerte', 'Fausto-Infausto', 'Virtud-Culpa', etc., los que integran el fundamento del Taoísmo, y perduran a modo de vestigios gramaticales en los 'géneros' de nuestra nomenclatura corriente. La intercalación de un plano intermedio, que es Atmosfera en el aspecto físico y *Emanatio-Spiritus* en el moral, produjo las asociaciones trinas: Trinitades en el sentido propio y sus derivaciones las Tríadas, Trimurti, etc.: de acuerdo a esta urdimbre se consolidaron las más imponentes asociaciones científicas, religiosas y morales que el pensamiento antiguo legara al venidero. Pero he aquí que una más acuciosa exploración del Universo-Espacio desvía la atención hacia el plano horizontal, que divide en 4 Orientes: el 4 se convierte en el número de lo pleno y completo, en el 'número del Mundo' (Hofmann), que diseña, al decir de Pitágoras, «las 'cuadrigas' de los principios de todo lo que existe, incluso lo eterno»; según el texto de Varrón *initorum quadrigae: locus et corpus, tempus et actio*; en lenguaje figurado los 4 páda o 'cuartos' de Purusha (*Rig. Veda*, lib. v, himno 90, 3-4), que es el Cosmos humanizado. Esta revolución de los destinos y de las categorías fue realizada mucho tiempo antes de Varrón, Pitágoras y los Vedas, en pleno auge de los pueblos de cultura protohistórica. El espíritu de investigación del sistema cuatemo, sin ser ateo ni antirreligioso, venía cargado de un acre impulso de disconformidad contra las categorías establecidas por el sistema ternario, de lo que se engendró una lucha violenta, cuya culminación y superamiento fueron las doctrinas sacerdotales y decadentes, en que ambos sistemas resultaron recíprocamente neutralizados, formándose distintos sistemas de síncretis (entre otros 3+4=7; 3x4=12, ambos, por ejemplo, característicos de la literatura religiosa y profana del pueblo judío antiguo)" (cfr. pp. 100-102 de la separata).

30 Me refiero al concepto de Levinas sobre que el sentido se da como orientación que reúne univocidad y libertad y que va libremente del Mismo al Otro y es Obra, sin reciprocidad y sin gratitud (cfr. *La significación y el sentido*, trad. de J. F. Herrán para la cátedra de gnoseología de la U. N. de Salta, 1974).

31 El asumir la oposición implica un acto de autenticidad. Podría ampliarse este análisis, por analogía, en el concepto de autenticidad en Heidegger.

32 Todo lo dicho hasta aquí hace sospechar que se trata de una tarea propia del sujeto, por cuanto se constituye por sí mismo a partir de lo arquetípico y desde el hueco en que es ignorado "científicamente". Pero el sujeto, en tanto asume la mediación, no se borra totalmente. Y si no se borra, en cierto modo se replantea la cuestión de si el estructuralismo pretende haber encontrado un método científico para las ciencias humanas. Si es así, lo habrá hecho para una objetividad reducida, que respode a un modelo lingüístico, pero no abarca la totalidad del fenómeno

mítico ya que le queda colgado un conjunto complementario e isomorfo, o mejor, una dupla de conjuntos de intersección vacía. Lo científico se arrinconca en la estructura, pero además sigue habiendo un sujeto presente que sigue alimentando las ciencias humanas al margen de la estructura. Con esto se vuelve a la vieja oposición, ya anunciada por Rickert, entre ciencias del espíritu y ciencias de la naturaleza, que no quedó superada.

33 En esto el problema estaría más bien, por ejemplo, en la elección del bien como salud frente a la dispersión que representa el mal y que sólo puede ser mediado operativamente a través del sacrificio como operación pensante. Dice Jung (op. cit., p. 43): "En consecuencia el médico de almas dedica su atención no al *qué*, sino al *cómo* de la acción (moral), porque en el *cómo* se encierra toda la esencia del que obra. El mal exige que se lo tenga tan en cuenta como el bien, pues, en última instancia, bien y mal no son sino prolongaciones ideales y abstracciones del obrar, cosas ambas que pertenecen a fenómenos del claroscuro de la vida. En efecto, no existe en el fondo ningún bien del que no pueda surgir el mal, ni ningún mal del que no pueda surgir un bien".

34 Cfr. *Ciencia de la Lógica*, Buenos Aires, 1968, p. 97. En el c. 2 (p. 96) utiliza los conceptos de *nacer* y *perecer* disueltos en el concepto general de *traspasar*: "el *devenir* se halla en doble determinación; en la una es la nada como inmediato, vale decir que se halla empezando a partir de la nada, que se refiere al ser, esto es, traspaso al mundo; en la obra es el ser como inmediato, vale decir, se halla empezando desde el ser que traspasa la nada, *nacer* y *perecer*".

35 Cfr. Marc Barbut en: *Problemas del Estructuralismo*, México, 1967, pp. 100 y ss.

36 Cfr. *El yo y el inconciente*, Barcelona. La importancia de arquetipo estriba, según Jung, en que aquél interviene en la individuación del sujeto, según la cual éste asume a partir del *Seibst* los valores. Cabe hacer notar que en el libro mencionado, Jung diferencia su terapia de la freudiana, al no tomar en cuenta los valores en general. La terapia freudiana, al no tomar en cuenta los valores, no asegura la salud del paciente, según Jung.

37 Heidegger ubica su investigación en un cierto grado de evolución cultural (la occidental) y no logra comprender totalmente los estadios así llamados "inferiores", como se desprendería de algunos pasajes de "Ser y Tiempo".

38 Es el caso de Guaman Poma cuando concibe el juicio final como una concurrencia de Cristo, María y el infierno, o también la concepción del Señor de la Dualidad como Dios máximo de la religión azteca. En ambos casos no se resuelve la unidad con la dualidad sino que se utiliza por vía del absurdo la unión de los opuestos para referir a una unidad inefable, o sea, se mantiene en el mundo de la representación el *esto es* representable para referir a un *es* inefable, pero en el campo de la representación misma, o sea, del *estar*.

39 Heidegger lo expresa diciendo "lo que 'es', el ente, ha dejado atrás de sí todo devenir", y "lo que 'es' en sentido propio se resiste, también, a todo empuje del devenir" (*Introducción a la metafísica*, Buenos Aires, 1959, pp. 135 y ss.). Hace en esto referencia a Parménides. Por su parte el concepto de "defensa" en Jung es entendido en dos direcciones: 1) de un lado, el centro mandálico se constituye frente a la dispersión, 2) del otro lado, el símbolo mandálico en su totalidad "abre al hombre al presentimiento de lo divino y al mismo tiempo lo pone a cubierto frente a la experiencia inmediata de la divinidad" (*Arquetipos e inconciente colectivo*, Buenos Aires, 1970, p. 14). Lo dicho por Jung pertenecería al orden de la representación, o sea todo lo referente a una experiencia originadora del ser en el plano del *esto es* del estar. En cambio la mención de Heidegger del planteo de Parménides refiere a una constitución del ser.

40 Quizá un ejemplo de asunción de esta caída o *Fallen* la realiza Kierkegaard. Es el caso del sujeto atrapado por la escisión ("o lo uno o lo otro"), que asume la constitución azarosa de sí mismo y se mantiene en la disociación original. (Se trata de una experiencia que Jung clasifica curiosamente de neurótica.) Se podría decir que San Agustín parte de lo mismo, pero resuelve la escisión mediante el "sentido interior". Supera entonces el azar original para constituir lo referente al Absoluto, sin elegir el camino del ser, por cuanto asume a Aquel a través de la fe,

como dado. Ambos piensan en el ser, pero a partir de lo que lo desconstituye. Pero en tanto se mantienen en este nivel, se desplazan en la problemática del estar. Se trata de lo dado también como oposición y disociación por un lado, y por el otro, como Absoluto con el cual se cohabita. Kierkegaard mantiene la alteridad de lo absoluto, mientras que San Agustín prueba su mismidad, pero no como *Sage* o cuento del ser, sino como acierto fundante.

⁴¹ El contacto con el pensamiento popular lleva a abordar entonces un trasfondo que no es totalmente filosófico sino también religioso. Pero esto responde a un ámbito inédito incluso en el campo religioso. Se trata de todo un corpus que suele ser relegado a la antropología cultural pero que podría ser tomado en cuenta en la filosofía de la religión. Es lo que Imbelloni circunscribe en el concepto de sistema cuaternario y que surge a partir del análisis de la religión en América. El mismo ubicaría el problema religioso posiblemente antes de las especulaciones de Ricoeur o de Van der Leeuw y, en cierto modo, antes de la preocupación cristiana por el mismo. Falta, en una filosofía de la religión, el enfoque filosófico de lo que Imbelloni llama la conciencia templaria. Si se la tomara en cuenta recién se ampliaría la comprensión de la tradición religiosa americana desde el mundo pre-colombino, pasando por el Popol-Vuh y se incorporaría al sincretismo religioso de un Guaman Poma hasta lograr una amplia comprensión de la concepción religiosa del pueblo americano de la zona andina. Por ejemplo, cuando Ricoeur propone una superación del mal mediante la cristología, en tanto Cristo representa la divinidad atrapada por el mal, esto mismo podría no ser viable a las luces de una hermenéutica de la religión popular americana, ya que el mal pareciera ser una categoría del ser. Así se desprende del sincretismo religioso implícito en un ritual que se realiza actualmente en Eucaliptus, Bolivia, donde el mal se incorpora a la liturgia. Lo mismo ocurriría con la opinión generalizada en el Noroeste de una potencia telúrica que obra indistintamente el bien y el mal. Basta citar al respecto la significación que tiene en el Popol-Vuh la conversión de los personajes celestiales en monjes, y la necesidad de una hierogamia entre el bien y el mal, como cielo e infierno, para lograr la eficiencia religiosa. Del mismo modo habrá que interpretar la concepción de Guaman Poma cuando concibe el juicio final con la aparición de Cristo, pero acompañado por la Virgen María y el infierno. Por ejemplo, cabe en esto último la siguiente reflexión: ¿se trata de una simple unión de opuestos, o significa algo más? ¿No será que dicha unión no es más que una convención límite a nivel representación para un concepto más profundo que podría fincarse en el absoluto con el cual se cohabita, el cual es irrepresentable? Si fuera así, se plantea el siguiente problema: ¿es posible que una hermenéutica inspirada en una tradición judeo-cristiana, podrá tomar en cuenta la experiencia religiosa americana? Si no fuera así, habría que determinar cuál es la tradición que debe considerarse en nombre de la cual "yo puedo esperar" hermenéuticamente que los símbolos americanos me digan algo. Agreguemos a esto, pero sin afán de complicar el problema, pero sí de tomar en cuenta todos los aspectos del mismo, que lo que sugiere la religiosidad americana no está muy lejos de la experiencia psicoanalítica de Jung cuando, para llevar a buen término la terapia de los teólogos protestantes, sugiere la conjunción del bien y el mal para resolver la integración psíquica del paciente.

⁴² Cfr. R. Kusch, *América Profunda*, 1975, 2ª ed. Datos de Dick Edgar Ibarra Grasso, *Argentina Indígena*, Buenos Aires.

⁴³ Cfr. R. Kusch, *Esbozo de una antropología filosófica americana*, Buenos Aires, 1978.

BIBLIOGRAFIA DE RODOLFO KUSCH (1922-1979)

Mary Muchiut, Graciela Romano y Mauricio Langón

Presentación

Rodolfo Kusch nació en Buenos Aires el 22/6/1922 y falleció en la misma ciudad el 30/9/1979.

Algunas de sus obras iniciales están firmadas "Günther R. Kusch" y algunas de las últimas "Gunter R. Kusch", pero la mayoría: "Rodolfo Kusch".

Esta bibliografía intenta recoger los trabajos éditos del autor y parte de los inéditos. Aunque procura ser exhaustiva, es posible que existan algunas obras éditas más y, sin duda, hay material inédito y cartas que no se han incluido acá. No es ésta una bibliografía crítica. No obstante hemos introducido algunas consideraciones entre paréntesis cuando nos pareció útil.

De los trabajos sobre Kusch sólo hemos incluido aquellos cuya referencia al autor es obvia y central.

Ordenamos todas las obras de Kusch de acuerdo a la fecha de la primera edición y los escritos que a él se refieren, por orden alfabético de autor.

A) Obra edita

1. El caso Novalis. (En *Correo Literario*, año III, N° 34-35, p. 6. Buenos Aires, 1/V/1945.)
2. "La mentalidad primitiva", de Lévy-Bruhl. (En: *Logos*; revista de la Fac. de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, año IV, N° 7, pp. 205-208, Buenos Aires, 1945.)
3. Sociedad e individuo en la filosofía. (En: *Verbum*; rev. del Centro

- de Estudiantes de Filosofía y Letras de la U.B.A., año XL, Nº 90, pp. 42-47. Buenos Aires, 1948.)
4. "J. P. Sartre", de Robert Campbell. (En: *Realidad*; revista de ideas, Nº 16, pp. 121-122. Buenos Aires, julio-agosto, 1949.)
 5. Paisaje y mestizaje en América. (En: *Sur*, Nº 205, pp. 37-42. Buenos Aires, noviembre de 1951.) [Nota: Algunos párrafos de las pp. 40-42 están incluidos en "La seducción de la barbarie", pp. 34-36.]
 6. Metafísica vegetal. (En: *La Nación*, suplemento cultural. Buenos Aires, 4/V/1952.) [Incluido íntegro en "La seducción...", pp. 24-27.]
 7. *La ciudad mestiza*. Buenos Aires, Alea, 1952, 29 p. (Colección Quetzal.) [Incluido íntegro en "La seducción...", cap. III y IV, pp. 39-54.]
 8. Filosofía del tango. (En: *Espiga*, 1952-53. Reproducido en *Idea*, Lima, 1954.)
 9. *La seducción de la barbarie*; análisis herético de un continente mestizo. Buenos Aires, Raigal, 1953, 110 p. Pról. de F. J. Solero: "Pregunta por lo que somos".
 10. Inteligencia y barbarie. (En: *Contorno*, Nº 3, pp. 4-7. Buenos Aires, setiembre 1954.)
 11. Lo superficial y lo profundo en Ezequiel Martínez Estrada. (En: *Contorno*, Nº 4, Buenos Aires, 1954.)
 12. La neurastenia literaria. (En: *Idea*, Lima, 1954.) [Probablemente sea reproducción del epílogo de "La seducción...", de igual título.]
 13. Anotaciones para una estética de lo americano. (En: *Comentario*, Nº 9, Buenos Aires, dic. 1955.) [Reproducido en *Khana*, año IV, v. 3, Nº 19-20, pp. 44-56. La Paz, 1956.]
 14. Sentido de lo trágico en el teatro indígena. (En: *Revista de Educación*, del Ministerio de Educación de la Provincia de Buenos Aires, año I, Nº 2, nueva serie, pp. 530-535. La Plata, 1956.)
 15. Maldoror, monstruo americano. (En: *Idea*, Lima, Nº 27, 1956.)
 16. Credo Rante. (En: *Tango y Crudo Rante*, Buenos Aires, Talía, 1959, 67 p.) [Teatro. Leído como "Biblia lunfarda" por Goly Bernal con música de Agesta, el 11/10/1956 en el Teatro de los Independientes. La edición trae la versión posterior que incluye

el texto inicial íntegro y las ampliaciones teatralizadas con las que se estrenó el 20/3/58 por "Arte América" en el "Teatro de Arte", dirigida y protagonizada por Angel Moglia, con música de Horacio Salgán.]

17. Tango Misha. (En: *Tango y Credo Rante*, Buenos Aires, Talía, 1959, 67 p.) [Teatro. Estrenado el 24/8/1957 por "Teatro Colonial", con la dirección de C. Gandolfo y R. López Pertierra, protagonizado por P. Rivera, en "La máscara".]
18. La leyenda de Juan Moreira. (En: *La muerte del Chacho y la leyenda de Juan Moreira*. Buenos Aires, Stilcograff, 1960, 93 p. (Colección Teatro: 1). Con poesía de Goly Bernal.) (2. Ed. Stilcograff, 1966). [Teatro, Estrenada el 11-XII-1958 por el Circo-Teatro Arenal.]
19. La muerte del Chacho. (En: *La muerte del Chacho y la leyenda de Juan Moreira*. Buenos Aires, 1960.) [Teatro. Se editó sin haber sido estrenada. Transmitida por Radio Municipal en 1964. Representada en el Concurso de Teatro de la Univ. Nac. de Salta, por el teatro del Instituto P. Gabriel Tomassini, que obtuvo el segundo premio, hacia 1975.]
20. Traición o cultura. (En: *La muerte del Chacho...*, Buenos Aires, 1960.)
21. Puesta en escena. (En: *La muerte del Chacho...*, Buenos Aires, 1960.) [Se trata de observaciones sobre la puesta en escena por Fco. Petrone de "La leyenda de Juan Moreira".]
22. Planteo de un arte americano. (En: *Estar*, Boletín de "Arte América", Nº 1, s/p, Buenos Aires, dic. 1959.)
23. *América Profunda*. Buenos Aires. Hachette, 1962, 223 p. ilustr. (Colección Nuevo Mirador). 2ª ed. Buenos Aires, Bonum, 1975. [Premiada con: "Faja de Honor de la SADE" y "Mención de Honor del Consejo del Escritor.]"
24. El mero estar de la cultura quichua: una interpretación filosófica y semántica. (En: *Américas*, vol. XV, Nº 11, pp. 19-22, Washington, 1963.)
25. *El afán de ser alguien*. Buenos Aires, Imp. Casa Arbolane, Dic. 1965, 16 p., ilustr., de Lísbero Badii. [Incluido parcialmente en "De la mala vida porteña", pp. 101-107, con algunos desarrollos.]
26. El misterio de "estar no más". (En: *El mundo*, Buenos Aires, 23/I/1966, p. 44.)

27. Nuestra riqueza. (En: *El mundo*, Buenos Aires, 30/I/1966.)
28. La psicología aplicada a la arqueología. [Ponencia al XXXVII Congreso Internacional de Americanistas, mar del Plata, setiembre, 1966. Si bien se la menciona en Actas, T. I, p. LXXXIII, el texto no es seguro que esté édito.]
29. *De la mala vida porteña*. Buenos Aires, Peña Lillo, 1966. 140 p, 19 cm.
30. América Parda. (En: *América qué*, Nº 1, pp. 1-2. Bs. As., 1966.)
31. *Indios, porteños y dioses*. Buenos Aires, Stilcograff, 1966, 138 p, 19 cm. [Sobre audiciones radiales por Radio Nacional (1963) y Radio Municipal (1964).]
32. Discurso inaugural pronunciado el 10/VIII/1967 en la Universidad Técnica de Oruro. (En: *Curso de filosofía indígena*. Oruro, U. T. de Oruro y Honorable Alcaldía Municipal, 1967. Ed. mimeogr. pp.1-3.)
33. La importancia de dejarse estar. (En: *La estafeta literaria*, Nº 379-380, pp. 53-54. Madrid, 23/9 y 7/10, 1967. Ilustr. de A. A. Balam.)
34. Consideraciones sobre el pensamiento indígena. (En: *El Diario*, La Paz (Bolivia), 16/X/1967.)
35. Están lograos. (En: *El Diario*, La Paz, 22/X/1967.)
36. La importancia de dejarse estar. (En: *El Diario*, La Paz, 12/X/1967.) [Posiblemente sea el mismo texto de 33, pero no lo hemos podido cotejar.]
37. El miedo y la historia. (En: *Comentario*, Nº 64, p. 11. Buenos Aires, 1969.)
38. Principios para una nueva teoría de desarrollo de Sudamérica. (En: *Actas XXXIX Congreso Internacional de Americanistas*, Lima, Perú, agosto, 1970.) [No es seguro que el texto esté édito.]
39. El pensamiento indígena de Sudamérica. (Id.) [Misma observación.]
40. La transformación de la cultura en América. (En: *La transformación actual en América Latina y en Bolivia*. Oruro, Centro Desarrollo Integral, 1970, pp. 27-32) [Hay otra edición de Librería Ecro, con igual texto.]
41. Respuesta a Miguel Manuel Padilla. (En: *Integración*, año I, Nº 2, p. 6, Humahuaca IV-V-VI/1970.)
42. *El pensamiento indígena y popular en América* (o: El pensa-

- miento indígena americano). Puebla (México), JM, Cajica Jr., 1970, 381 p. (Biblioteca Cajica de Cultura Univeritaria, 65.) 2ª ed.: Buenos Aires, Instituto de Cultura Americana, 1973. 381 p. 3ª ed.: Buenos Aires, Hachette, 1977. [La primera edición se titula "El pensamiento indígena americano" y las otras con el título indicado. No hemos cotejado los textos. Obtuvo el Premio nacional de Ensayo J. B. Alberdi para la producción 1970-71.]
43. Pensamiento aymará y quechua. (En: *América Indígena*, del Instituto Indigenista Americano, vol. XXXI, Nº 2, pp. 339-397, México, abril 1971.) [Parece incluido en el libro anteriormente citado.]
 44. *Declaración de La Rioja* (en colaboración) Samay Huasi (La Rioja), dic. 1971. [Declaración del Seminario de Cultura Nacional de la Sociedad Argentina de Escritores. Ed. mecanogr.]
 45. *Respuesta de Rodolfo Kusch al informe de J. Babini acerca del Seminario de Cultura Nacional de la SADE*. s.n.t. Ed. Mecanografiada, 2 p. [No pudimos ubicar el mencionado informe de Babini que criticaba la declaración anterior. también Abraham Haber contestó las apreciaciones de Babini.]
 46. Una lógica de la negación para comprender América. (En: *Nuevo Mundo*, T. 3, Nº 1, San Antonio de Padua, B.A., ene-jun. 1973.) (Reeditado en: *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires, Bonum, 1974.) [La publicación inicial de este texto por la Univ. Nac. de Salta no la hemos ubicado.]
 47. El "estar siendo" como estructura existencial y como decisión cultural americana. (En: *Actas II Congreso Nacional de Filosofía*, T. II, pp. 575-579. Buenos Aires, Sudamericana, 1973.)
 48. El desarrollo y la mutación del ethos popular. (En: *Hechos e ideas*, 3ª época, año II, Nº 7. Buenos Aires, ¿1974?)
 49. *La negación en el pensamiento popular*. Buenos Aires, Cimarrón, 1975. 111 p. [Bonum anunciaba esta publicación en 1974. Al parecer hubo cambio de editor.]
 50. *Pensamiento mítico de un informante del valle de Lerma*. Salta, Ed. Servicio de Relaciones Latinoamericanas de la U.N.S., 1975. Ed. mimeogr. [Con el mismo nombre figuran referencias en distintos lugares a un artículo que habría aparecido en *Megafón*, Nº

4. Pero ahí sólo aparece "Indagación del pensar...". El trabajo es el mismo, pero podría haber diferencias de texto.]
51. Una reflexión filosófica en torno al trabajo de campo. (En: *Revista de Filosofía Latinoamericana*, Nº 1, pp. 90-96. San Antonio de Padua, Buenos Aires, 1975.)
 52. La transformación de la cultura en América Latina. (En: *Megafón* Nº 2; pp. 67-75. San Antonio de Padua, B.A., 1975.) [Tal vez sea el mismo texto del Nº 40, pero no los hemos contrastado.]
 53. Dos reflexiones sobre la cultura. (En: *Cultura popular y filosofía de la liberación; una perspectiva latinoamericana*. Buenos Aires, García Cambeiro, 1975, pp. 203-219.)
 54. *Proyecto de curso de Historia del pensamiento latinoamericano*. Salta, Univ. Nac. de Salta, marzo, 1976, 5 p. mecanogr.
 55. *Geocultura del hombre americano*. Buenos Aires, Ed. García Cambeiro, 1976, 158 p. (Colecc. Estudios Latinoamericanos, 18.)
 56. Indagación del pensar americano a partir del discurso popular. En: *Megafón*, Nº 4, pp. 5-27, dic. 1976. [Probablemente se trata del mismo trabajo de 50, que fue expuesto en el 1er. Simposio sobre el Hombre Andino, 11-14/XII/1975, sobre un trabajo de campo hecho en colaboración.]
 57. *Esbozo de una antropología filosófica americana*. San Antonio de Padua (Buenos Aires), Castañeda, 1978.
 58. Evaluación del proyecto Waykhuli. (En: *Ayni Ruway* en América Nativa, educación y desarrollo. Cochabamba, Serrano, 1978, 91 p. (Ediciones América Profunda, 1, pp. 58-71.)
 59. Desarrollo, cultura y comunicación. (En: *Ayni Ruway...* Cochabamba, 1976, pp. 72-84.)
 60. *El hombre argentino y americano. Lo americano y lo argentino desde el ángulo simbólico-filosófico*. 12 p. mecanogr. [Ponencia al Congreso de Intelectuales, 1978.] (Editado en: *Stromata*, 1978, T. XXXIV, y en *Revista de Filosofía Latinoamericana*, Nº 7/8, año IV, ene-dic. 1978.)
 61. El pensamiento popular desde el punto de vista filosófico (consideraciones sobre el método, los supuestos y los contenidos posibles). (En: *Stromata*, T. XXXIV, 3/4 jul.dic. 1978, pp. 231-262. San Miguel (B.A.).)
 62. Aportes a una filosofía nacional. (En: *Megafón* Nº 9/10, 1979.)

[Trabajo leído en el Centro de Estudios Latinoamericanos en 1978.]

B) Inéditos

62. *Cafetín*. [Obra de teatro en homenaje a Discépolo. hacia 1960.]
63. *Hacerse el oso*. [Audiovisual estrenado en Argentores y exhibido luego en el Centro Lucense de Buenos Aires y en MEEBA.]. 1968.
64. *Los verdugos*. [Audiovisual, 1969.]
65. *¿... y yo?* [Audiovisual, Buenos Aires, 1969.]
66. *Religión sincrética*. [Bolivia, 1971. Audiovisual.]
67. Borradores de artículos editados.
Anotaciones sobre el Popol Vuh.
Mesa Redonda sobre Filosofía Nacional (en una carpeta).
68. Corpus de informantes (en una carpeta).
69. Materiales (desordenados) sobre informantes (en una carpeta).

C) Dudosos

70. Un artículo editado hacia 1950 en el único número de *Las ciento y una* ¿1953? que no hemos podido ubicar.
71. El desarrollo y la mutación del ethos popular.
Una reflexión filosófica en torno al trabajo de campo.
Ontología del trabajo de campo.
La cultura popular como fundamento para los sectores medios.
[Figura sic. en "Antecedentes de R. Kusch", redactado por él mismo. Dice que están publicados en una "Revista de Filosofía", suponemos que de Salta. Algunos de ellos están recogidos más arriba.]

D) Trabajos de referencia a su pensamiento

72. Bárcena, M. S. de: reseña de "Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana" en *Cuyo*, Anuario, T. X-XI. Mendoza, 1974-75.

73. Borda Leño, Héctor: *Así estamos*; a Rodolfo Kusch y su niño rubio que tiene nombre de dios. Bolivia, 1967. 1 p. mecanografiada.
74. Boschi Befumo, Liliana: Descubrimiento de la realidad latinoamericana. (En: *Megafón* Nº 1, 1975.)
75. Carella, Tulio: Tango. (En: *Ficción*, Nº 10, Buenos Aires, 1957.) [Comentario de la obra homónima reproducido en la ed. de "Tango y...".]
76. Cortés, Juan Alberto OFM: Reseña de Rodolfo Kusch "El pensamiento indígena y popular en América". (En: *Revista de Filosofía Latinoamericana*, T. I, Nº 1, 1975. San Antonio de Padua B.A.)
78. Cullen, Carlos: Ser y estar, dos horizontes para definir la cultura. (En: *Stromata*, XXXIV, 1978, pp. 43-52.)
79. Cullen, Carlos: (reseña de) "Introducción al pensamiento real" de Manuel Gonzalo Casas. (En: *Revista de Filosofía Latinoamericana*, año IV.)
80. Cullen, Carlos: *Fenomenología de la crisis moral*, Castañeda, 1978.
81. Cullen, Carlos: *Fenomenología y sabiduría popular*. (En: *Stromata*, XXXV, 1979.)
82. Cullen, Carlos: *Sabiduría popular y fenomenología* (¿ined.? Mecanogr.)
83. Devés Valdés, Eduardo: América Latina, civilización-barbarie. (En: *Revista de Filosofía Latinoamericana*, año IV, Nº 7/8, San Antonio de Padua, Nº 7/8, ene.-dic. 1978.)
84. Fornari, Aníbal: (reseña de) "Cultura popular y filosofía de la liberación". (En: *Megafón* Nº 3, 1976.)
85. Garreta, Mariano: (reseña de) "Geocultura del hombre americano". (En: *Megafón*, Nº 4.)
86. Haber, Abraham: *La filosofía del estar de Rodolfo Kusch*. (Conferencia en el CELA. Versión grabada, 1980.)
87. Haber, Abraham: "Reflexiones sobre el estar en la filosofía de Rodolfo Kusch". (En: *Cultura Casa del Hombre*, año I, Nº 1. Buenos Aires, 1981.)
88. Jafella de Dolgopol, Sara Ali: (reseña de) Congreso Nacional de Filosofía de Córdoba, en *Bibliographie de la Philosophie*, París, Vrin, 1975. (p. 171).

89. Mareque, Enrique: *Líneas fundamentales del pensamiento de R. Kusch (1922-79)*. Inéd. versión mecanogr. 18 p., 1981.
90. La leyenda de Juan Moreira fue estrenada. (En: *La Nación*, 12/XII, 1958.) [Comentario sin firma en la sección espectáculos.]
91. El héroe y el hombre. (En: *La Nación*, Buenos Aires, 23/XII/1958. Editoriales.)
92. Padilla, Miguel Manuel: Carta al director. (En: *Integración*.) [V. resp. de Kusch, Nº 41.]
93. Prior, Aldo: Rodolfo Kusch y la seducción de la barbarie. (En: *Contorno*, Nº2, mayo 1954.)
94. Rubio Angulo, Jaime: Ponencia en *Congreso de Filosofía Latinoamericana* de la Univ. de Santo Tomás, Bogotá, 1980.
95. Scannone, Juan Carlos: *Un nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*. (Ed. mimeogr. 16 pp. Hay ed. en *Stromata*.)
96. Scannone, Juan Carlos: *Sabiduría popular y pensamiento especulativo*. (Mecanogr. 22 p.)
97. Sebastián, J. J.: Una obra nacional más que meritosa. (En: *El Pueblo*. Buenos Aires, 6/IX/1957.) [Crítica a Tango Misha, reproduc. en *Tango...*]
98. Solero, F. J.: Pregunta por lo que somos. (Pról. a *La seducción de la barbarie*, Raigal, 1953.)

Nota del compilador

A la bibliografía transcripta, preparada en 1979 y publicada en la revista *Megafón*, Nos. 11-12, Enero-Diciembre 1980, se le agregan algunas referencias anteriores y posteriores a esa fecha, sin pretensión de exhaustividad.

- Kusch, Rodolfo: (coordinador) "El peronismo como revolución cultural y otros documentos", en *Frente Peronista de Liberación Cultural*, ICA, Instituto de Cultura Americana, Buenos Aires, 1973.
- Kusch, Rodolfo: (director-coordinador), "Pensamiento mítico de una informante del Valle de Lerma". Informe parcial de la investigación realizada por el Equipo del Área de Filosofía y el del Centro del Hombre Andino y Americano, de la Universidad Nacional de Salta, integrados por las profesoras Leonor Navamuel de Figueroa y Raquel Comejo de Larran, la Sra. Betty Torino de Vilte, las Srtas. María Fernanda Sola, Silvia Elena

- Guzmán, Liliana Madrid y Carmen Ramírez Flores y los Sres. José Enrique Precio, Tomás David Vazquez y Juan Miranda Armella. Salta, 20 páginas mecanografiadas, Diciembre de 1975.
- Kusch, Rodolfo: "Estan lograos", en diario *Pregón*, San Salvador de Jujuy, 4 de noviembre de 1979.
 - Kusch, Rodolfo: "El problema del símbolo", en revista *Megafón*, Nos. 11-12, San Antonio de Padua, Enero-Diciembre de 1980.
 - Kusch, Rodolfo: "Reflexión sobre la cultura", en *Fichas de Megafón*, N° 4, Buenos Aires, Centro de Estudios Latinoamericanos, 1982.
 - Kusch, Rodolfo: "La Gloria y los Yancas", en revista *Megafón*, N° 14, Buenos Aires, Julio-Diciembre de 1984.
 - Kusch, Rodolfo: *Vivir en Maimará y Cuando se viaja desde Abra Pampa*, folleto editado por Salmar Haidar, San Salvador de Jujuy, 25 de junio de 1988.

Artículos y notas sobre su obra:

- Steffen, Guillermo: "Rodolfo Kusch. palabras a un año de su muerte", en revista *Megafón*, Nos. 11-12, Buenos Aires, Enero-Diciembre de 1980.
- López Pertierra, Roberto: "En torno al teatro de Rodolfo Kusch", en *Fichas de Megafón*, Centro de Estudios Latinoamericanos, 1982.
- Pérez Martín, Norma: *La Muerte del Chacho de Rodolfo Kusch*, Centro de Estudios Latinoamericanos, Colección "Ensayos Breves", N° 8, Buenos Aires, 1982.
- Maturo, Graciela: "La metafísica vegetal de Rodolfo Kusch", en diario *Rosario*, Rosario, 7 de septiembre de 1983.
- Maturo, Graciela: "Rodolfo Kusch y las ciencias del hombre", en *La Revista del Noa*, Año 1, N° 1, Salta, Agosto-October, 1986.
- Reigadas, María Cristina: "Filosofía y Ciencias del Hombre en América Latina. Homenaje a Rodolfo Kusch", en *Megafón*, Nos. 17-18, Buenos Aires, Enero-Diciembre, 1986.
- Bordas de Rojas Paz, Nerva: "Kusch: expresión de una estética americana. Vía de acceso al sujeto americano", en Centro de Estudios Latinoamericanos, *Literatura y Hermenéutica*, por Graciela Maturo y otros, Buenos Aires, F. García Cambeiro, 1986.

INDICE

Prólogo, por Eduardo A. Azcuay	7
“Cultura” y “Sujeto cultural” en el pensamiento de Rodolfo Kusch, por Gustavo González Gazqués	11
Reflexiones sobre el estar en la filosofía de Rodolfo Kusch, por Abraham Haber	45
Líneas fundamentales del pensamiento de Rodolfo Kusch, por Enrique Mareque	53
Estar-ser-acontecer. El horizonte tridimensional del pensar filosófico latinoamericano, por Juan Carlos Scannone	73
Rodolfo Kusch y la flor de oro. Aproximación al sentido religioso de un pensador americano, por Graciela Maturo	77
Kusch, la antropología y el sujeto, por Mariano Juan Garreta	93
Kusch y el miedo en América, por Nerva Bordas de Rojas Paz	103
Estar en América y el encuentro con el otro. Una psicología válida para los sudamericanos fundamentada sobre el pensamiento filosófico de Rodolfo Kusch, por Guillermo Steffen	119
Hombre argentino y americano. Lo americano y lo argentino desde el ángulo simbólico-filosófico, por Rodolfo Kusch	139

El pensamiento popular desde el punto de vista filosófico.

Consideraciones sobre el método, los supuestos y los contenidos posibles,

por *Rodolfo Kusch* 151

Bibliografía de Rodolfo Kusch (1922-1979)

por *Mary Muchiut, Graciela Romano y Mauricio Langón* 185