



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires



Rodolfo Kusch

Esbozo de una dialéctica de la subjetividad

Autor:

Cullen, Carlos

Tutor:

Pafundi, César Nicolás

2003

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Licenciatura de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía

Grado



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL
Repositorio Institucional de la Facultad
de Filosofía y Letras, UBA

TESIS 10-9-19

TESIS
Licenciatura en filosofía

FACULTAD de FILOSOFIA y LETRAS	
Nº 811.163	MESA
18 DIC 2003	
Agr.	ENTRADA

TESIS 10-9-19

Director de tesis: Lic . Carlos Cullen

Alumno: César Nicolás Pafundi
DNI: 24.155.320

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
Dirección de Bibliotecas

TESIS 10-9-19

Rodolfo Kusch
esbozo de una dialéctica de la subjetividad

“Lo dicho en este libro quizás no pase de un simple esbozo. En realidad todos los libros lo son.”
Rodolfo Kusch, *La negación en el pensamiento popular*, pag. 6

Aclaración tipográfica

Con la intención de hacer más simple la lectura de este trabajo hemos utilizado las siguientes abreviaturas de algunos libros de Kusch.

- A.P. - *América Profunda*, Bs.As., Bonum, 1975.
- D.L.M.V.P. - *De la mala vida porteña*, Bs.As., A. Peña Lillo, 1966.
- L.N.P.P. - *La negación en el pensamiento popular*, Bs.As., Cimarrón, 1975.
- L.S.D.L.B. - *La seducción de la barbarie*, Rosario, Fundación Ross, 1983.
- I.P.Y.D. - *Indios, porteños y dioses*, Bs.As., Stilcograf, 1966.
- E.A.F.A. - *Esbozo de una antropología filosófica americana*, Bs.As., Castañeda, 1978.
- G.D.H.A. - *Geocultura del hombre americano*, Bs.As., Fernando García Cambeiro, 1976.
- E.P.I.P.A. - *El pensamiento indígena y popular en América*, Bs.As., ICA, 1973.

ÍNDICE

1. *El problema o nuestras hipótesis*
2. *Algunas aclaraciones y puntos de partida*
3. *La dialéctica del estar*
4. *El sujeto del estar*
5. *El sujeto del ser*
6. *Los miedos*
7. *La negación de la negación*
8. *El problema del nosotros*
9. *La fagocitación*
10. *El sujeto fagocitado*
11. *El problema del universalismo y del particularismo*
12. *La dialéctica como los momentos de la subjetividad*
13. *Algunas conclusiones*

CAPÍTULO 1

El problema o nuestras hipótesis

En este trabajo, como puede vislumbrarse a través de su título, intentaremos abordar el *problema de la subjetividad* en la filosofía de Rodolfo Kusch. Ahora bien, inmiscuirnos en las profundidades de este gran tema nos exige precisar algunas hipótesis de trabajo que guíen nuestra tarea.

No intentamos probar la validez de una hipótesis determinada a partir de ciertos aspectos restringidos de su obra, sino abarcar una problemática compleja que recorre todo su pensamiento. Por supuesto, no deambularemos por sus textos sin rumbo fijo; por el contrario, intentaremos transitar el camino marcado por la *América Profunda*. A partir de allí recorreremos el problema en cuestión pues, como primera tesis, podemos afirmar que en ese trabajo se encuentra la clave y la estructura conceptual del *problema de la subjetividad*.

Una segunda tesis se relaciona con una propuesta. Es decir, Kusch propone una *nueva subjetividad*, que no se identifica plenamente con el *sujeto del estar* ni con el *sujeto del ser*. Se intenta plantear un *sujeto fagocitado*¹, atravesado por las dos anteriores formas de constituir *la subjetividad*.

Esta segunda hipótesis nos conduce a una tercera sumamente importante: la subjetividad se encuentra atravesada por una *dialéctica*² muy particular. Es decir, nuestro autor nos propone una *nueva subjetividad dialéctica* que conserve, de alguna manera, sus momentos anteriores. Mas, como intentaremos demostrar, no sólo la propuesta se encuentra signada por una *estructura dialéctica* sino que, a su vez, todo el *problema de la subjetividad* puede leerse en estos términos.

En este marco, aparecen otras no de menor importancia que se relacionan con problemas clásicos de la filosofía práctica. Estas hipótesis pueden formularse como *respuestas posibles* al *problema de lo otro, el otro y la diferencia*, el *problema de la identidad*, el *problema de lo universal y lo particular* y otros subsidiarios que iremos explicitando y desarrollando a su debido tiempo. Pues este *sujeto fagocitado* es, a su vez, una propuesta para dar una *posible solución* a estos problemas. Así, podemos afirmar que esta *nueva subjetividad dialéctica* construye su *identidad* sin rechazar a *lo otro, al otro ni lo diferente* y, al mismo tiempo encuentra una *mediación entre lo universal y lo particular*, tanto en términos éticos como conceptuales. En conclusión, recorreremos los caminos de la *América Profunda* porque, en sí misma, “América es un problema del sujeto o sea en primer lugar un problema ético, (un problema) de autenticidad”³.

Como vemos, no se trata de un trabajo que desarrollará los distintos argumentos que apoyen una hipótesis única. Se trata más bien del desarrollo de una problemática que encuentra en su camino varias hipótesis que la constituyen. Intentaremos aquí ir demostrando cada afirmación, mas no lo haremos en forma analítica, pues cada una de nuestras hipótesis recorren todo nuestro trabajo. Sería imposible, pero también peligroso, reducir los argumentos correspondientes a pequeños apartados aislados que supuestamente las aborden en su totalidad. Estamos en presencia de un conjunto de hipótesis que continuamente se superponen. Atomizar las tesis y sus desarrollos no sólo dificultaría la comprensión de nuestro trabajo, sino que, como veremos a través de estas páginas, entraría en contradicción con la obra kuschiana ya que, en todo momento, es pensada como un todo orgánico.

¹ Los términos *sujeto del estar*, *sujeto del ser* y *sujeto fagocitado* no aparecen explícitamente en la obra de Kusch. Son conceptos que hemos elaborado nosotros. A través del recorrido propuesto, creemos, se harán visibles los motivos de estas construcciones teóricas.

² Uno de los textos que han inspirado este trabajo es *Fenomenología de la crisis moral – Sabiduría de la experiencia de los pueblos* (Bs.As., Castañeda, 1978) de Carlos Cullen. Pues allí se vislumbra una íntima e interesante relación entre la *estructura dialéctica* de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel y ciertos conceptos fundamentales de la obra kuschiana como *ser* y *estar*. Es decir, se trata de un texto que nos ha abierto el camino para pensar una *lectura dialéctica* de la obra de Kusch.

Por otra parte, es importante dejar en claro desde un principio que, a nuestro entender, dicho texto no pretende mostrarse como un estudio sistemático acerca de la obra de Kusch. Creemos, se trata de un trabajo que toma ciertos conceptos kuschianos para luego enhebrar los propios. Por ello, discutir con él a través de ciertas notas nos ha parecido un modo interesante de enriquecer algunos de los problemas que en este trabajo vamos abordando.

³ L.S.D.L.B. pag. 89

Por último, conviene aquí hacer propias algunas citas de nuestro autor que sirvan como principio general de nuestro trabajo: "La intuición que bosquejo aquí oscila entre dos polos. Uno es *el ser o ser alguien*, que descubro en la actividad burguesa de la Europa del siglo XVI y, el otro, el *estar o el estar aquí*, que considero como una modalidad profunda de la cultura precolombina... Ambas son dos raíces profundas de nuestra mente mestiza"⁴. Así, la contradicción ya está planteada; sólo resta desarrollarla y determinar cómo se resuelven los interrogantes: "¿cómo se resuelve la oposición?"⁵, "¿podría haber... una superación de la oposición?"⁶.

⁴ A.P. Exordio. Es sumamente importante destacar que, como se hará evidente a lo largo del trabajo, la *dimensión del estar* no sólo se reconocerá en una *modalidad profunda de la cultura precolombina* sino que se identificará, a su vez, en principio, con lo indígena (E.P.I.P.A. pag. 289-290) y lo popular (G.D.H.A. pag. 147) en América. De esta manera, *figuras sociales* como el *cabecita negra* de Argentina, el *roto* de Chile o el *cholo* del Perú del presente, serán reconocidos como parte de esta esfera (E.P.I.P.A. pag. 269). Por otra parte, la *dimensión del ser* no sólo se reconocerá en la *actividad burguesa de la Europa del siglo XVI* sino que se identificará, a su vez, con la *clase media* (I.P.Y.D. *Epilogo*) *intelectual* (E.P.I.P.A. pag. 328), *individualista y progresista* (I.P.Y.D. pag. 114) del presente.

⁵ G.D.H.A. pag. 142

⁶ L.N.P.P. pag. 30

CAPÍTULO 2

Algunas aclaraciones y puntos de partida

El pasado americano en el presente

Intentaremos, a lo largo del texto, ir desplegando los distintos argumentos que apoyen nuestras hipótesis de trabajo, mas conviene dejar en claro antes, algunas cuestiones fundamentales de la obra de Rodolfo Kusch que nos permitan tener ciertos puntos de partida consensuados.

Así, en este apartado nos interesa explicitar lo que, para nosotros, simboliza una de las tesis centrales que se pueden rastrear a través de toda su obra: “la continuidad del pasado americano en el presente”¹. Esta formulación puede tener muchos significados e interpretaciones; aclararemos, por lo tanto, la nuestra y la función que creemos que desempeña en nuestro trabajo.

En primer lugar, creemos comprender que ese *pasado americano* no sólo *continúa* sino que lo hace de una manera sumamente *presente* y avasalladora. Es decir, se trata de una *continuidad* que implica que el *pasado es presente*². Ahora bien, ¿estamos refiriéndonos a una cuestión temporal o siendo testigos de un debate propio de la filosofía de la historia? Es evidente que la respuesta es negativa. Aquí *el pasado* se identifica con una determinada forma cultural, social y económica de vida que responde a sus propios principios filosóficos; así, también *cierto presente* aquí se muestra como una metáfora de una cosmovisión y filosofía particular. Se trata de la distancia y convivencia *en el presente* de los principios filosóficos propiamente americanos³ con los propiamente modernos y occidentales o, en otras palabras, de la presencia de la *contradicción* entre *estar* y *ser* con todas sus manifestaciones culturales.

Por otro lado, interpretamos que esa *continuidad* no se da de manera clara y explícita sino que como reza el título de su obra más difundida, se manifiesta *desde lo profundo*. Ese *pasado americano*, con todas sus estructuras, *es presente*, pero se encuentra por debajo de lo superficial, en *lo profundo*⁴ aun de la propia conciencia.

En nuestro trabajo, serán éstos, puntos de partida o supuestos no demostrados. Demostrarlos implicaría llevar a cabo otra tarea ardua, tanto en el terreno filosófico textual como en el antropológico, social o histórico. No discutiremos aquí estas tesis ni pondremos en tela de juicio, por ejemplo, la existencia del concepto filosófico del *estar* y sus relaciones conflictivas con el *ser*⁵.

¹ A.P. Exordio

² Esta misma afirmación se desarrolla a su vez en otros textos; por ejemplo en L.N.P.P. pag. 5. Otro pasaje interesante que demuestra esta afirmación se encuentra en D.L.M.V.P. (pag. 51) cuando se desarrolla el problema de *la salida del indio*. Allí se aclara pertinentemente que “no se trata del indio histórico”; es decir, la referencia *al indio* no implica una ubicación histórica sino más bien una filosofía y forma de comprender al mundo *en el presente*. El *indio* es, de este modo, un *pasado que es presente*. En este mismo sentido, en G.D.H.A. también se aclara cómo “el *pacha*... no es algo pasado, propio del mundo del inca, sino que se da hoy en día y adentro de nosotros” (pag. 44). Por su parte, la L.S.D.L.B. (pag. 78) sentencia: “la autoctonia de América va más allá de la Conquista, subyace a ésta y persiste aún hoy en la forma más inesperada... (pues) sigue perteneciendo al inconsciente social, a la verdad no revelada de nuestra ciudadanía americana”. Por ello, “la búsqueda de un pensamiento indígena... se debe... a la necesidad de rescatar un estilo de pensar que... se da en el fondo de América y que mantiene... vigencia en las poblaciones criollas” (E.P.I.P.A. pag. 9).

³ Cabe aquí hacer una aclaración pertinente para todo nuestro trabajo. De ninguna manera consideramos a Kusch un autor indigenista pues no propone volver al mero reinado del *estar incaico*. Al respecto, nuestro autor, tiene afirmaciones contundentes: “ser indigenista en el siglo XX y en Argentina es estúpido” (G.D.H.A. pag. 11). Su propuesta será otra y, por cierto, muy distinta; mas, es conveniente aclarar que, por otro lado, según su mirada, “lo peligroso (son)... los que tienen miedo al indigenismo” (G.D.H.A. pag. 11).

Por otro lado *el estar aquí*, como veremos luego, no es un atributo exclusivo del *pasado americano* sino que se tratará de una categoría universalizable.

⁴ En este sentido, creemos que es lícito catalogar a nuestro autor, al igual que lo hacía Ricoeur con Marx, Nietzsche y Freud (ver, al respecto, el interesante trabajo de Mónica Cragolini *Razón imaginativa, identidad y ética en la obra de Paul Ricoeur* -Bs.As., Almagesto, 1993-), como *filósofo de la sospecha*. No sólo por su constante intención *desmitificadora* sino también por, como veremos más adelante, permanecer atento a la *palabra* que encierra el *símbolo*.

⁵ En otras palabras, este trabajo no pretende develar qué es el *estar* ni tampoco definir con certeza al *ser*. Tampoco es nuestra intención inmiscuirnos en sus relaciones. Nuestro objetivo está dirigido a desmenuzar el *problema de la subjetividad*. Sin embargo, se nos hace imposible continuar el camino sin, por lo menos, hacer alguna referencia a los sitios en donde los problemas del *estar* y del *ser*, en si mismos, se hacen presentes: A.P. pag. 96 y 168 (*estar*); 112-113 y 122

Partimos de allí para arribar a otros puertos pues, de alguna manera, estos elementos constituyen las naves seguras con las que emprenderemos la aventura.

De la unidad de sentido a la América Profunda y su fagocitación

Nuestras hipótesis de trabajo se encuentran delimitadas por la obra de Rodolfo Kusch. Esta afirmación podrá resultar, a simple vista redundante, mas creemos, nos es útil como punto de partida para algunas explicitaciones pertinentes, relacionadas con nuestro modo de abordar sus textos.

En primer lugar, la obra de nuestro autor, puede ser comprendida como una *unidad de sentido*. Por supuesto, esto no implica que todos sus textos aborden los mismos temas ni que el tratamiento de problemas similares sea siempre de igual modo. Simplemente queremos afirmar que su obra puede ser comprendida como un todo que se va complejizando sin grandes contradicciones. Sería imposible, a nuestro entender, tomar cada texto de manera analítica o hacer el intento de dividir su trabajo en *etapas* de su pensamiento⁶. Más bien vislumbramos en su obra una *evolución* en el sentido de *dar frutos*⁷, el reconocimiento de algunas intuiciones centrales y su desarrollo posterior en los diferentes modos de abarcarlo: desde lo cultural, lo antropológico, filosófico, etc.⁸.

Ahora bien, nuestra búsqueda particular exige ciertas especificidades. Por ello, sin dejar de tener en cuenta lo dicho anteriormente, pondremos el acento en un texto particular de su obra: *América Profunda*. Mas la elección no es azarosa sino que, por el contrario, en algún punto se nos presenta como necesaria. Allí se encuentran algunas explicitaciones conceptuales que, creemos, son centrales a la hora de plantearnos el camino emprendido. En primer lugar, el texto recorre una cierta *estructura dialéctica*⁹ que puede brindar un marco de comprensión acabado al *problema de la subjetividad*. En segundo lugar, aparece allí con claridad un concepto que consideramos fundamental para nuestros propósitos y que puede ser comprendido, a su vez, como un interesante aporte filosófico a ciertas discusiones contemporáneas de la filosofía práctica: la *fagocitación*.

En conclusión, como marco general interpretamos a la totalidad de la obra kuschiana como una *unidad de sentido* que va *dando sus frutos* pero, como requisito particular de nuestra tarea, aparece la necesidad de poner el acento en ciertos conceptos desarrollados a través de *América Profunda*. Por ello, será entonces este texto el eje central de nuestra indagación y el camino hacia posteriores conclusiones.

La idealidad y la realidad

Nuestra búsqueda general se identifica con un claro aspecto de la *filosofía práctica* mas, como

(*ser*); nota de la pag. 97-99, 101-102, 103-105, 111, 165, 177-178, 194-195 (*estar y ser*). E.P.I.P.A. pag. 19-21 (*estar-sedere-utcata*); etc..

Por ora parte, no sólo en las obras de Kusch es posible encontrar referencias. En el capítulo *Estar y ser en la ontología americana* de su texto *Filosofía a la intemperie – Kusch: ontología desde América* (Bs. As., Biblos, 1997), Nerva Bordas de Rojas Paz intenta abordar los problemas del *estar*, del *ser*, de la relación entre *estar-ser* (que, según nuestra interpretación, carece de una *estructura dialéctica* clara y de *momentos esenciales* como, por ejemplo, el de la *negación de la negación* que desarrollaremos luego) y de la relación del *estar* con el pensamiento de Heidegger y Husserl. Sin embargo, a nuestro entender, no se logra aquí aislar estos problemas de la *problemática del sujeto*. Y, por lo tanto, la autora se ve en la necesidad de desarrollar muchos de los temas que en este trabajo ampliaremos.

⁶ No es posible interpretar divisiones tajantes como, por ejemplo, intentó hacer Althusser (ver, por ejemplo, *La revolución teórica de Marx* – México, Siglo XXI, 1969) con la obra de Marx.

⁷ Este concepto será desarrollado luego pero conviene aclarar que se tratará de un término con significado filosófico que aquí tratamos de aplicarlo a toda su obra.

⁸ Por ejemplo, resulta sumamente interesante cómo la categoría de *estar* es intuitiva ya en *La seducción de la barbarie* a través de aproximaciones conceptuales como lo *real* (pag. 15, etc.), la *inacción*, el *inconsciente social*, la *sin razón* (pag. 16, etc.), la *pasividad vegetal*, la *modorra espiritual del americano*, la *receptividad feminoide* de su cultura (pag. 49), etc.; pero recién aparece de manera explícita en *América Profunda*. Así, podemos ver aquí a modo de ejemplo, *frutos* de su pensamiento a través de desarrollos posteriores de sus intuiciones centrales. Existe, por ello una *unidad de sentido* en toda su obra, aunque en la explicitación de algunos textos esto no sea del todo claro.

⁹ Por el momento esta será una hipótesis que intentará demostrarse a lo largo del texto.

aquí intentaremos demostrar, serán necesarios algunos elementos *metafísicos*¹⁰ para poder arribar a nuestro objetivo. Es decir, la tarea que nos proponemos evidencia la necesidad de la participación de algunos recursos que no pertenecen exclusivamente a la *esfera de la filosofía práctica*. Intentamos indagar en la categoría de sujeto en la filosofía de Rodolfo Kusch, en ciertos aspectos de su ética y de problemas propios del aspecto práctico de la filosofía; pues bien, es allí donde se nos presenta la imperiosa necesidad de relacionarlo con dificultades más abstractas y problemas más eidéticos.

Ahora bien, es interesante inmiscuirnos en las razones de tal necesidad. No se trata de un mero encuadramiento conceptual general que posibilite una mejor comprensión de los problemas tratados, sino de una característica propia de la filosofía kuschiana que se puede rastrear en toda su obra. Así se sentencia, por ejemplo, que “todo el esquema (teológico o metafísico) es evidentemente práctico y... urgido por la realidad”¹¹. Es decir, en Kusch, la *idealidad* y la *realidad* van de la mano. Sería imposible comprender alguno de los dos *momentos* sin la presencia del otro. Se trata, en su *dialéctica*, de una *unidad de sentido* que se fracturaría si solamente nos atenemos a uno de los *momentos* en cuestión. Necesitamos abarcar ambos aspectos, el puramente eidético y lo sustancialmente empírico o más relacionado con las necesidades prácticas, para llevar a cabo una búsqueda fructífera que pueda, por lo menos, construir los bosquejos de una demostración ordenada y satisfactoria de nuestras hipótesis. Ahora bien, toda tesis debe ser demostrada, aun las más pequeñas; por ello, es conveniente dar aquí algunos fundamentos¹² que sostengan la afirmación de la necesidad que en este apartado venimos sosteniendo.

Será la *fagocitación* un concepto fundamental de nuestro trabajo. En él el *momento del estar* jugará un rol muy importante y particular. Así, muchas de las características propias de esta esfera serán retomadas como propias por nuestra *mediación particular*. La *fagocitación conserva* el *estar* porque parte de él; por ello, intentará ser *mediación dialéctica* sin permitir que se produzca ningún proceso de *olvido*. El *estar* será *abierto* a nuevas posibilidades (aun a su opuesto) y permanecerá con todas sus mínimas afirmaciones hasta el final del proceso¹³. Así, en este marco, podemos comenzar a vislumbrar uno de los argumentos más relevantes que sostienen nuestra pequeña hipótesis: la *idealidad* y la *realidad* se corresponden *dialécticamente* porque la *esfera del estar* se constituye de tal manera¹⁴. Es decir, los argumentos concernientes a ambas esferas estarán presentes en nuestro trabajo porque así lo exige nuestro recorrido. Partimos de la *constitución del sujeto* bajo la *esfera del estar*, para arribar a una posible *nueva constitución de la subjetividad* a través de una *mediación particular*. Pues bien, en

¹⁰ Llamamos aquí *metafísicos* a todos los argumentos que se desarrollen sólo en términos de abstracción, es decir, sin una apoyatura empírica concreta en lo inmediato. Se incluyen también muchos elementos del orden religioso indígena que colaborarán en nuestra tarea.

¹¹ A.P. pag. 66

¹² Podríamos enumerar muchos otros ya que se trata de un tema de suma importancia, pero sólo nombraremos aquí aquellos que se relacionen directamente con la estructura de nuestra tesis y colaboren en la construcción de su entramado.

¹³ Todas estas afirmaciones aparecen demostradas y explicadas en los capítulos siguientes.

¹⁴ Sobran aquí los ejemplos. En A.P. se pueden hallar relaciones entre la teología y la geografía de tal modo que todo sea presentado como una gran teogonía continuamente presente: “Viracocha era como un dios horizontal y su esencia debía cuadrar dentro de las cuatro zonas... y una quinta que era el Cuzco” (pag. 26) o, “Tunupa se convierte en la luna y el otro héroe en el sol... de esta manera se reintegran ambos al ritmo cósmico” (pag. 47). A su vez, todos los aspectos del despliegue dialéctico de la divinidad se reflejan en la realidad, por ejemplo el cuarto y quinto momento del despliegue: “en el calendario (lo referente a la realidad, lo concreto o físico) se reintegra la bisexualidad y la esencia de Viracocha, casi a modo de semilla cósmica” (pag. 50). Así, también la dualidad se da en ambos planos: “de acuerdo con la ley de los opuestos... paralelamente... hay Sol y Luna, Día y Noche, Verano e Invierno” (pag. 42). Un último ejemplo lo constituye la relación entre la divinidad y la economía: “el mundo y dios eran opuestos... (entonces) dios debía... adquirir una ciencia y una actitud determinada ante ese mundo... es esa actitud... por la cual el imperio incaico logró organizar la producción de alimentos de un territorio inmenso (lo que luego llamará economía de amparo)” (pag. 28).

Ahora bien, conviene aclarar que no sólo en A.P. es posible hallar ejemplos de esta relación dialéctica entre la idealidad y la realidad. En todos sus textos es posible verificar esto (por ejemplo: I.P.Y.D. pag. 35-36 en referencia al concepto de *dualidad* propio de la *esfera del estar*, pag. 98 en referencia al *Tahuantinsuyu*, etc.).

Por otro lado, sería muy interesante abordar el *problema de la prioridad ontológica* de los elementos en cuestión dentro de la *esfera del estar*. Pues, en cada par de opuestos reaparece la pregunta: ¿qué es primero *dios* o el *mundo*, la *idealidad* o la *realidad*, etc.? Podemos, sin embargo, continuar aquí nuestro desarrollo sin necesidad de construir una respuesta última que, por otra parte, nos demandaría una ardua y extensa investigación. Por ello, éste y otros, serán algunos de los problemas que nos acompañarán abiertos a lo largo de la exposición.

ese recorrido no dejará de estar nunca presente estas dos *dimensiones* porque en todas las instancias del proceso estará presente el *momento del estar*, en su *afirmación*, su *negación* o su *mediación*. En conclusión, la *idealidad* y la *realidad*, *problemas abstractos* y *problemas propios de la filosofía práctica* serán dos *momentos* constantes de nuestra argumentación, pues la *constitución del sujeto* se articula en todos sus *momentos* entre esas dos *dimensiones*.

La filosofía práctica

En principio, creemos que es necesario aclarar el doble sentido con que interpretamos al concepto de *filosofía práctica*. En primer lugar, lejos del sentido ordinario del término, llamaremos de esta manera a una filosofía que, en todo momento, se piensa *en función de la realidad*. Se trata de una filosofía que *nace de las necesidades que impone la realidad*¹⁵ y, por lo tanto, todos sus aspectos gnoseológicos, metafísicos, etc. estarán en una íntima relación con el aspecto concreto de la vida cotidiana. En este sentido, esta manera de comprender a la *filosofía práctica* se relaciona con la íntima relación entre idealidad y realidad que mencionábamos en el apartado anterior. Por otro lado, el otro sentido que le otorgaremos a este concepto se identifica con el que habitualmente se utiliza. Es decir, lo entenderemos como un aspecto de la filosofía que se ocupa de los problemas filosóficos relacionados con las prácticas humanas. Sin embargo, no la comprenderemos aquí en toda su extensión sino que nos restringiremos a un campo más bien ético, dejando de lado cuestiones estéticas, históricas, etc..

Como ya hemos mencionado “todo el esquema (del yamqui) es evidentemente práctico y... urgido por la realidad”¹⁶. Así, toda su metafísica y teogonía se inscriben bajo una necesidad: *la conjuración de la realidad*. Ahora bien, esta *conjuración* no responde a una mera alquimia intelectual sino que posee una utilidad concreta: “convertir al caos, como elemento inútil, en algo útil”¹⁷. Toda la filosofía americana precolombina, según Kusch, participaba de esta concepción que la hermanaba constantemente, por necesidad, con la realidad. Por ello, el yamqui, al retirarse su dios e intentar implantarse otro con el advenimiento de la conquista, “creyó más en la ira de dios (el trueno, el relámpago, el granizo, etc.) que en dios mismo... porque... tenía que buscarse su alimento”, “creería sólo en su sembrado porque le daba de comer, en su mujer porque le daba hijos y en su llamita porque le llevaba su carga”¹⁸. Su filosofía y sus creencias aparecen acompañadas siempre de un gran sentido práctico; pareciera imposible pensar sólo en abstracto y depositar la fe en dioses lejanos a la vida cotidiana empírica. Por ello, sería imprudente separar demasiado los ámbitos cuando nos internamos en la cosmovisión del mundo precolombino. No podríamos hablar de economía sin mencionar aspectos religiosos, ni tampoco hacer afirmaciones físicas sin inmiscuirnos en su teología y su metafísica. En este sentido, entonces, trabajaremos con la hipótesis que afirma que esta filosofía es una *filosofía práctica* en tanto remite necesaria y constantemente a las necesidades de la realidad.

Ahora bien, este breve comentario acerca de cómo comprender a la filosofía precolombina no intenta ser parte de una mera descripción histórica. Por el contrario, pretende ser el comienzo y el final de nuestro recorrido. Lo mencionado se identifica con la *esfera del estar* que, como ya hemos afirmado, tendrá características recuperadas en la propuesta última a través del concepto de *fagocitación*. En otras palabras, esta forma de comprender la *filosofía práctica* nos acompañará en todo nuestro camino ya que, *el pasado americano es presente* y la *fagocitación* conserva las características centrales de esta afirmación dialéctica. Así, todo el proceso “deriva finalmente en una sabiduría, como saber de vida... que se opone a todo nuestro quehacer intelectual”¹⁹. Es decir, al final de nuestra búsqueda, hallaremos un *sujeto fagocitado* que conserva, por un lado, ese *sentido práctico de la filosofía* propio del *estar* y, por el otro, se relaciona con una comprensión más tradicional de la *filosofía práctica* relacionada más específicamente con el campo de la ética. Pues como se afirma en la

¹⁵ Esta expresión es la misma que utiliza Husserl cuando se refiere a la *ciencia* en Egipto y su relación con la *realidad* (ver *Crisis de las ciencias europeas*, México, Folios Ediciones, 1984).

¹⁶ A.P. pag. 66

¹⁷ A.P. pag. 59 nota al pie 1

¹⁸ A.P. pag. 25

¹⁹ A.P. Exordio

primera oración de *América Profunda*, se tratará de un intento por dar con “la definición exacta de lo americano en su dimensión humana, social y ética”²⁰.

En conclusión, las dos formas de comprender a la *filosofía práctica* serán tópicos comunes de nuestro trabajo. Por un lado, nos hallaremos con una filosofía que nace de las necesidades humanas que impone la realidad empírica externa e interna y, por otro lado, se abordarán problemas propios de la *filosofía práctica*, donde la ética jugará un rol central.

Algunas conclusiones acerca de una filosofía práctica americana y su proyección universal

En este contexto, podemos afirmar que la filosofía de Rodolfo Kusch estará íntimamente relacionada con la realidad. Ya que se intentará, por diversos medios, que los conceptos utilizados siempre intenten partir de ella²¹. Se trata de una pensamiento donde lo real se impone como un punto de partida necesario que luego será dialectizado con la idealidad. En este sentido, podemos interpretar que nuestro autor plantea una *filosofía práctica americana*, en tanto parte de las necesidades de la realidad para luego hacerlos jugar dialécticamente con los conceptos y, en tanto recupera su forma y su objetivo americanos. Es decir, se trata de comprender su filosofía como *práctica y americana* porque se identifica con el mismo principio que aúna a ambas características: las necesidades de *lo real en este suelo*. Mas, por otro lado, también propone su filosofía como un camino posible para reelaborar ciertos problemas de la *filosofía práctica universal*, pero pensándolos desde América²².

Kusch y los viajes

En este contexto, es posible comprender con más profundidad la importancia de *los viajes* como *modos de conocer*. Éstos aparecen a lo largo de toda su obra: en *América profunda*, en las *Charlas para vivir en América*, en la estructura de *Indios porteños y dioses*, etc.. Para Kusch “no hay labor más eficaz, para dar solidez a esta búsqueda de lo americano, que la del viaje y la investigación en el... terreno...; no se trata... de hurgarlo todo en el gabinete, sino de recoger el material vivo en las... tierras de América, y comer junto a su gente, participar de sus fiestas... tomar en cuenta ese pensar natural que se recoge en las calles... de la gran ciudad... sólo así se gana firmeza en la difícil tarea de asegurar un fundamento para pensar lo americano”²³. Pues *el viaje*, entendido como la intromisión subjetiva en lo real, es el medio a través del cual la realidad se hace inteligible, se abre a la *intuición* que dará luz a los conceptos.

La problemática de *el viaje* como *modo de conocimiento* no es nueva en la historia del pensamiento universal ni nacional²⁴. Mas en nuestro autor cumple un rol sumamente importante a la hora de comprender su filosofía. El hecho de mencionarlo en nuestra introducción cumple con una función múltiple: mostrar, una vez más, el carácter práctico de la filosofía de Kusch (en el primer sentido del término), mencionar el destino de ese *viaje primero*, es decir, nombrar explícitamente la

²⁰ A.P. Exordio. Dicho texto posee una cantidad importante de problemas propios de la filosofía práctica (principalmente de filosofía de la historia, de la ética, etc.). Sin embargo, a nuestro entender, es curioso que no se lo suela comprender generalmente en esta dirección.

²¹ Aquí aparece un problema gnoseológico muy interesante que, por razones de extensión y tema de nuestro trabajo, desarrollaremos sólo en esta nota.

Kusch elabora conceptos que intentan partir de la realidad. Ahora bien, estos conceptos son elaborados, en los momentos centrales de su filosofía, a partir de una fuerte *intuición* que parte de lo real. Es decir, se parte de lo real y se accede a lo eidético a través de *intuiciones*. Un ejemplo claro en este sentido es la *intuición*, alimentada por la realidad, de que es posible plantear una *dialéctica americana en el presente* constituida por los *momentos* del *ser* y del *estar*. Somos conscientes que dicha afirmación sería necesario demostrarla con más fuerza, mas creemos que para nuestra búsqueda no resulta tan indispensable. Por supuesto, este problema gnoseológico lo ha enfrentado con muchas corrientes filosóficas y antropológicas a la hora de plantear metodologías de trabajo. Aparece así un tema sumamente interesante. Sin embargo, por razones de extensión, en este trabajo no lo discutiremos sino que lo daremos por hecho a modo de supuesto o punto de partida.

²² Aquí aparece ya el problema de lo universal y lo particular que desarrollaremos luego.

²³ A.P. Exordio

²⁴ En este sentido, puede inscribirse a Kusch en una corriente intelectual americana que, aunque desde posturas muchas veces absolutamente opuestas, ha utilizado la figura de *el viaje* como herramienta argumentativa. Algunos de los ejemplos pueden ser figuras diversas como Sarmiento (*Los viajes*), Cané (*En viaje*), etc.

particularidad que significa América e intuir la estructura de nuestro trabajo. Pues se puede interpretar nuestra búsqueda como los caminos posibles a los que América puede conducirnos. Se trata, en definitiva, de emprender un *viaje* desde una primera aparente particularidad hacia una universalidad que, a su vez, la conserve o, visto desde otro punto de vista, de un intento por “viajar hacia lo más profundo del si mismo”²⁵.

²⁵ I.P.Y.D. (pag. 14). Esta última metáfora en particular será desarrollada luego, en su totalidad, en el capítulo *La dialéctica como los momentos de la subjetividad*.

CAPÍTULO 3

Dialéctica del estar

Introducción

Intentaremos, en este capítulo, abordar varios problemas filosóficos propios del *estar*, fundamentales a la hora de elaborar argumentos capaces de colaborar en nuestra búsqueda general.

Así, en primer lugar, nos ocuparemos de un aspecto crucial del *estar* identificado con lo que llamaremos aquí su *dialéctica interna*. Es decir, trabajaremos con la hipótesis que afirma que esta dimensión posee una *estructura dialéctica, propia y diferente* a otras¹. Por lo tanto, pretendemos demostrar que el *estar* se constituye bajo esta dinámica y que, a su vez, dicha *estructura dialéctica* brinda, en su despliegue, elementos conceptuales fundamentales que serán retomados, luego, por una *subjetividad fagocitada*², por un nuevo sujeto constituido por diversas mediaciones. En otras palabras, se trata de hallar “un principio de ordenación a-priori”³ y dialéctico capaz de dar cuenta de la *estructura propia del estar*. Así, trataremos aquí problemas de corte teórico y abstracto que serán indispensables a la hora de elaborar las características propias de una subjetividad constituida por la *esfera del estar* y de un nuevo sujeto que sea capaz de superar su negación⁴.

Por otro lado, es conveniente realizar aquí una aclaración pertinente: no se trata de una *dialéctica lineal ni evolutiva*; por el contrario se pueden leer *varios planos dialécticos factibles de ser superpuestos*. A su vez, podemos hablar de una *dialéctica abierta*, en tanto no encuentra un *final o punto de cierre superador* y, en tanto muestra sitios problemáticos no resueltos que invitan constantemente a la inquietud crítica y a la reinterpretación. Por ello, intentaremos detenernos en los distintos momentos e indagar en cada uno de ellos para poder construir, de a poco, nuestro propio eje argumentativo. En este capítulo, la cosmovisión andina descrita en el primer libro de *América Profunda*⁵ será nuestro punto de partida y eje ordenador, pero nuestra interpretación recorre todos los otros textos donde, a nuestro entender, también se manifiestan distintos momentos de la *dialéctica del estar*⁶.

¹ En numerosos pasajes de su obra Kusch describe a la *dimensión del estar* como un ámbito donde la *irracionalidad* cumple un rol fundamental. Nosotros creemos, junto con Nerva Bordas de Rojas Paz (ver *Filosofía a la intemperie - Kusch: ontología desde América*, pag. 40, Bs.As., Biblos, 1997), que esta dimensión posee una *racionalidad propia* y diferente a la del *ser*. Mas, además, afirmamos que esa *racionalidad* se encuentra estructurada *dialécticamente* (veremos luego cómo entendemos el *proceso dialéctico*). No negamos que Kusch describa, en ocasiones, a esta esfera con diversos adjetivos que remiten a una cierta *irracionalidad*. Creemos que, en efecto, la *dimensión del estar* es *irracional* desde la mirada del *ser* y que, nuestro autor, en este tipo de citas, se ubica en la *mirada del sujeto del ser*.

² La explicación de este término será desarrollada luego.

³ E.P.I.P.A. pag. 76

⁴ De alguna manera, todo el trabajo va construyendo razones que apoyan esta afirmación. Mas, sin tener la intención de adelantar conceptos o argumentos, conviene aquí corroborar nuestra pequeña hipótesis con una cita más que evidente: “La dinámica de lo lúdico (refiriéndose al *juego del estar-siendo*, fórmula a través de la cual se expresará el *sujeto fagocitado*) no va muy lejos de lo dado que *está*. Lo lúdico requiere reglas de juego que están dadas en lo que ya se da como existente, o sea en lo referente al *estar* mismo” (E.A.F.A. pag. 130). Es decir, en nuestras palabras, la *dialéctica del sujeto fagocitado* se nutre de la *dialéctica del estar*.

⁵ Esta decisión fue meditada ampliamente. A través de nuestra interpretación podrá verse cómo esta dialéctica aparece en toda su obra, pero la elección del recorrido se debe a que dicho libro posee una descripción exhaustiva y ordenada de los elementos con los que nos interesa trabajar.

⁶ Así, por ejemplo, en L.S.D.L.B. (uno de sus primeros textos) todo un capítulo está referido a la *Dialéctica del continente mestizo* donde, según nuestra interpretación, se describen, entre otras cosas, los momentos de una *dialéctica propia del estar* (aunque aquí no aparezca aún la categoría específica del *estar*). Es decir, el concepto de *dialéctica* recorre todos sus textos y la utilización de esta categoría como elemento interpretativo y explicativo de la *dimensión del estar*, no sólo no es descabellada, sino que encuentra una sustanciosa apoyatura textual.

Por otra parte, cuando afirmamos nuestra *dialéctica del estar* no estamos negando la influencia de la *estructura mandálica* (Jung) explícita en los diversos textos de Kusch como elemento hermenéutico del mundo andino (trabajado, por ejemplo, por Abraham Haber en su artículo *Reflexiones sobre el estar en la filosofía de Rodolfo Kusch*, Bs. As., Fernando García Cambeiro, 1989), o por ejemplo, la descripción de la *estructura* (cosmológica y gnoseológica) *a-priori del 3+1* descrita en el capítulo *Saber* de E.P.I.P.A.. Tampoco pretendemos negar las obvias y explícitas referencias a problemas fundamentales como, por ejemplo, el *problema de la búsqueda de equilibrio* en la *esfera del estar* (ver, por ejemplo, E.P.I.P.A. pag. 229,

Un lugar común de la dialéctica: la imposibilidad de afirmar un momento sin su negación

Este apartado también cumple la función de demostrar algunas cuestiones que, aunque podrían darse como supuestas, conviene argumentar correctamente.

Para Kusch, si se da “Viracocha es natural que se dé el opuesto... (pues) el simple hecho de afirmar su existencia implica una lucha... así, no habría Viracocha si no hubiese caos, en la misma medida en que ni bien se piensa lo blanco, debe darse lo negro, que tiende a destruir a aquel”⁷. Es decir, resulta imposible pensar un término sin su contrario, un *momento* sin su *negación*⁸. Aparece aquí un tema sumamente relevante: la necesidad de *lo otro* como *negación* en el sólo hecho de *afirmar* algo. Por ello, afirmamos desde un principio la *interpretación dialéctica* de nuestro trabajo. No es posible en la obra de Kusch afirmar un *solipsismo* y pensar que esa actitud es saludable. Creemos que aquí queda demostrado, un punto de partida que, a su vez, colabora en la demostración de la existencia de una *dialéctica* propia del *estar*, pues sería imposible no pensar esto desde un comienzo. Por otro lado, se reafirma el *momento de la dualidad*⁹ porque se la describe como una *necesidad*.

El primer desgarramiento: el hombre y la naturaleza

Podemos afirmar que en la cosmovisión indígena americana del *estar* se da una primera dialéctica entre dos opuestos en tensión: el *hombre* y la *naturaleza*¹⁰. Quizás, todo el proceso posterior, todos los despliegues subsiguientes puedan reducirse a este primer momento de contradicción. Podría explicarse todo el problema existencial del sujeto que *simplemente está*, con el hecho de hallarse atravesado por la contradicción, ya que “se da el juego entre hombre y naturaleza en su antagonismo primitivo, en ese margen en donde fermentan las antiguas raíces de la religión y se incuba una ética, una doctrina o una teología”¹¹. El punto de partida es el reconocimiento del *miedo frente a lo otro* que aparece como devastador y terrible. La *escisión* y el *enfrentamiento* constituyen el comienzo de un relato donde el *desgarramiento* intentará ser *conjurado* o mediado de una manera particular. Se trata, en definitiva, del inicio del *drama existencial*, drama surcado por un *enfrentamiento desigual*¹² pero *dialéctico*. Es decir, de “una caída (que) cabe entenderla... como desgarramiento, como enfrentamiento a algo opuesto que provoca la urgencia de restablecer un equilibrio”¹³.

Los cinco momentos

etc.). Simplemente intentamos plantear otro tipo de lectura, otra interpretación que, entendemos, puede ser sumamente interesante. Por tanto, no se trata de rechazar o negar sino de sumar otras formas de comprender un universo tan particular.

⁷ A.P. pag. 41

⁸ Existen numerosos pasajes en todas sus obras que, de diversos modos, afirman este punto. Por ejemplo, en D.L.M.V.P. (pag. 44) Kusch se pregunta “¿qué sería de la divinidad si no hubiera diablo, qué sería del pintor si no hubiera materia y qué sería del bien si no hubiera mal?”.

Por otro lado, con esta afirmación, Kusch intenta inscribirse en una *línea dialéctica tradicional*. Es decir, hasta aquí no parece innovar demasiado. Veremos qué sucede luego.

⁹ *Momento* que será desarrollado más adelante.

¹⁰ Esta contradicción es descrita por nuestro autor recurrentemente. En L.S.D.L.B. (pag. 25), por ejemplo, se muestra el abismo que separa a los opuestos en tensión: “el americano se distancia... de la naturaleza en la misma forma como la ambivalencia de la integridad, la escisión de la unicidad”; a su vez, en la pag. 34 se describe la *eternidad* de esta tensión: “siempre existía la instancia del demonismo de la tierra reflejado en la selva y en el espacio, en lucha contra... la comunidad”.

Por otra parte, este *primer desgarramiento* que aquí presentamos no resulta ajeno a la historia de la filosofía. Suele ser un lugar común de muchos pensadores de todos los tiempos y, en especial, de aquellos filósofos que se inscriben en una *tradicción dialéctica* (se encuentra, por ejemplo, en Hegel, Marx, Fromm, etc.).

¹¹ A.P. pag. 22

¹² Esta *desigualdad* será muy importante en nuestro trabajo. Luego lo desarrollaremos con cierto detenimiento.

¹³ E.A.F.A. (pag. 20). Carlos Cullen en el *momento del arraigo a la tierra o el estar aquí* de su *Fenomenología de la crisis moral* (Bs. As., Castañeda, 1978) afirma que “no se trata de una oposición con lo otro, sino un sentirse acogido en lo otro” (pag. 14). Según nuestra interpretación, la *oposición* constituye el *principio* que surca todo el proceso posterior. Es la *conjuración de lo otro* lo que permitiría que, luego, el sujeto logre sentirse *acogido en lo otro*.

Kusch, a través de una interpretación, nos presenta *los cinco signos de Viracocha*¹⁴, es decir, de la divinidad responsable de la tan temida ira divina¹⁵. Ahora bien, nuestra interpretación se instala como una metainterpretación que recorre el texto por encima, tratando de utilizar todos los elementos que colaboren en la construcción de una demostración de nuestra hipótesis: la existencia de una *dialéctica del estar*. Por ello, no nos detendremos a evaluar la interpretación de Kusch para determinar si consiste o no en una fiel descripción teológica y cosmogónica del mundo indígena precolombino; nuestra intención implica tomar como supuesto que esta descripción constituye el mapa eidético del mundo del estar. Para nosotros, Kusch lleva a cabo esta tarea con esta pretensión que aquí hacemos propia y acabamos de enunciar. Por supuesto, esto habría que demostrarlo pero, por el momento, es plausible tomarlo como presupuesto, para poder abrir el abanico de complejidades que esta cosmovisión del estar nos ofrece.

Ahora bien, *los cinco signos de Viracocha* serán para nosotros *cinco momentos* de un *primer despliegue dialéctico* que contendrán, cada uno de ellos, connotaciones importantes que colaboren en nuestra tarea general¹⁶.

Viracocha es el maestro o el momento de la oposición desigual

El mundo, en el contexto de este relato, “ejercía una acción inhumana y rebelde y era preciso introducir... modificaciones para que se hiciera habitable”¹⁷. Por ello, *Viracocha era el maestro*, pues “sólo enseñando era posible salvar la vida”¹⁸; era necesario que el dios enseñe al hombre sus secretos, eran necesarias las *transformaciones* para que pueda darse *la vida*. Ahora bien, esta descripción implica que “el mundo y dios eran opuestos y, además, que dios debía... adquirir... una actitud determinada ante ese mundo”¹⁹. Por lo tanto, “Viracocha era más que maestro, era... el artífice del mundo” y, a su vez, “era preciso que... tomara al... mundo como un niño”²⁰. De esta manera, nos enfrentamos a la primera contradicción explícita del relato: *dios y mundo*. Mas conviene detenernos no sólo en esta afirmación sino también en el problema conceptual que ella conlleva, por el modo en que se produce la relación.

Podríamos abordar aquí cuestiones puntualmente teológicas como, por ejemplo, el problema de la creación; mas no es nuestra intención aquí abordar estos temas. Por el contrario, si analizaremos cómo, desde los comienzos de una *dialéctica del estar*, uno de los dos momentos en tensión parece poseer una *mayor densidad* que el otro. *Viracocha* es presentado con una *carga de sentido superior* al

¹⁴ A.P. no es el único texto en donde se hace referencia a la *Leyenda de Viracocha*. En I.P.Y.D. (pag. 71-72), por ejemplo, se lleva a cabo un resumen de la misma. Sin embargo, recomendamos la versión descrita en A.P. porque consideramos que es la más completa y la que más se adecua a los intereses de este trabajo.

¹⁵ Es interesante cómo comienza este capítulo, pues muestra problemas gnoseológicos que recorren toda su obra. El *problema de su gnoseología* es todo un tema arduo y complicado como para desarrollarlo aquí pero, creemos necesario, por lo menos mostrarlo, para no cerrar los ojos a las dificultades con que nos vamos encontrando. Aquí, por ejemplo, pretende demostrar, a través de su interpretación, cómo desde una subjetividad particular (el yamqui) se describe un concepto general (la ira divina) a través de las cualidades de un solo dios (Viracocha). Mas este problema no es propio de A.P. Sobran los ejemplos como los de L.N.P.P. (pag. 12-13) donde a partir del relato de Anastasio Quiroga (el folklorista) se extraen conclusiones relevantes a todo el pensamiento popular. Estas decisiones metodológicas y gnoseológicas han sido objeto de numerosas críticas provenientes de diversas disciplinas que aborden el problema del conocimiento (antropología, sociología, filosofía) mas, aunque aquí no contemos con el espacio necesario, queremos dejar sentado que, a nuestro entender, es posible reconstruir una gnoseología particular, propia de este autor, que se sostiene en cuestiones filosóficas profundas y no en simples metodologías aparentemente contradictorias e inconsistentes.

¹⁶ Es importante destacar que en otros textos de nuestro autor también aparecen las descripciones de Viracocha o sus equivalentes figuras. Tomamos el desarrollo de A.P. por entender que es uno de los más completos. Sin embargo, resulta sumamente interesante cómo, en otros libros, se desarrollan las mismas categorías que aquí trataremos, pero partiendo de significantes distintos. Por ejemplo, el *Dios de Felipe Cotta* (L.N.P.P. pag. 15) o la *Natura* descrita en L.N.P.P. (pag. 13 y 15) al igual que *Viracocha, enseñan*, constituyen las *esencias de la vida, lo necesario, la pureza*, y parecen explicitarse a través de un ordenamiento del mundo (igual que *Viracocha* lo hace con *Tumupa*). El mismo ejemplo es desarrollado por Enrique Mareque en su artículo *Líneas fundamentales del pensamiento de Rodolfo Kusch* – apart. *El pensamiento popular como anti-discurso*, Bs. As., Fernando García Cambeiro, 1989).

¹⁷ A.P. pag. 27

¹⁸ A.P. pag. 27

¹⁹ A.P. pag. 28

²⁰ A.P. pag. 27

mundo. Es, de alguna manera, su *artífice* y debe *tratarlo como a un niño*. Es decir, sólo pretendemos mostrar la oposición entre dos momentos y la *relación desigual* que tienen entre sí, debido a la *mayor densidad* de uno de los dos. Éste, será un tema importante y recurrente en nuestro trabajo que iremos elaborando de a poco. Por el momento sólo lo dejamos planteado con alguna fuerza bibliográfica pero luego será un punto central para poder plantear un nuevo sujeto signado por la *fagocitación*.

Viracocha es la riqueza o el mismo momento de la oposición desigual

En primer lugar, nuevamente se remarca la oposición entre el *dios* y el *mundo* ya que el primero se reconoce “rico y, más aún, fundamentalmente rico”, mientras que el segundo se define como la “escasez”²¹. Por otro lado, “Viracocha era... rico y condicionaba la riqueza del mundo”²², es decir, *condicionaba*, a través de su diferencia y su *mayor densidad*, la situación de su opuesto. Así, podemos observar que, en este momento del despliegue de Viracocha, según nuestra interpretación y búsqueda específica, vuelven a reiterarse las dos afirmaciones centrales anteriores: se remarca la contradicción y se hace hincapié en la influencia que ejerce uno de los opuestos, a partir de una diferencia cualitativamente superior. En otras palabras, *Viracocha es el maestro* y *Viracocha es la riqueza*, podrían ser comprendidos como dos aspectos de un solo *momento dialéctico*.

Tunupa o la mediación

Este tercer momento se identifica con “la vinculación entre Viracocha y el mundo... Viracocha no puede crear el mundo... (pues esto) supone una vinculación entre dios y el mundo y por lo tanto una contaminación de lo amorfo, que es el mundo, al dios. Por eso, en... la creación, aparece... un dios un poco menos divino... que... se ensucia con el hervidero espantoso... porque Viracocha era pura teoría... era pensamiento puro... y... debía permanecer puro”²³. Ahora bien, desde el punto de vista de la visualización de una posible *dialéctica del estar*, Tunupa puede identificarse con una primera forma de *mediación*. No interesa, en estos momentos, su entidad divina imperfecta o su relación con Viracocha. Nos ocuparemos sólo de su función en el marco de nuestra interpretación. Tunupa constituye la *mediación* entre estos dos opuestos identificados como el *dios* y el *mundo*²⁴. Mas no podemos hablar de una *mediación* sin más; es preciso especificar que se trata de una *mediación* entre un *momento* que posee una *mayor densidad cualitativa* y otro que se identifica con la negación de éste pero que, a su vez, continúa siendo *condicionado* por él. Ahora bien, esta característica de la relación que dimos en llamar *condicionamiento* no implica en absoluto un *determinismo* ya que “era probable que el mundo saliera siempre con la suya”²⁵. Es decir, no es nuestra intención plantear una *unidireccionalidad del sentido* sino que, por el contrario, pretendemos mostrar una verdadera *dialéctica surcada por la contradicción*. El *mundo* es *ajeno, rebelde* y *escaso*; constituye la *negación* de *Viracocha* aunque con un *peso ontológico*²⁶, dentro de la *dialéctica*, distinto. En este contexto, sólo podemos afirmar una *mediación especial*, *Tunupa*, que sea capaz de contemplar la oposición y sus diferencias cualitativas.

²¹ A.P. pag. 28

²² A.P. pag. 28

²³ A.P. pag. 29-30. Sería sumamente interesante hacer aquí un análisis referente a un orden más teológico. Pues, por ejemplo, se abre un rico campo de comparaciones entre la interpretación de Kusch y muchos aspectos de la filosofía medieval. En este sentido, podemos pensar en los problemas que conlleva el planteo de una *instancia mediadora* entre *dios* y el *mundo* cuando se intenta responder al problema ontológico de la materia y al dilema ético del mal (ver, por ejemplo, el caso de Juan Escoto Eurigena y todo el *problema de las causas primordiales* desarrollado en su *División de la naturaleza* - Madrid, Orbis, 1984-). Sin embargo, no abordaremos este eje sino que intentaremos continuar con nuestra metainterpretación referida a la *dialéctica del estar*.

²⁴ Resulta sumamente interesante cómo, en otros textos, este *momento mediador* se identifica con diversas figuras. Un ejemplo de ello aparece en E.A.F.A. (pag. 36). Allí, el lugar de *Tunupa* es ocupado por “el manosanta... (un) intermediario entre lo referente al arriba que es Dios y el abajo”. Por otro lado, para nuestro autor, ciertos mitos populares ciudadanos también pueden cumplir ese rol. Un ejemplo claro de esto puede ser hallado en I.P.Y.D. (pag. 49), donde la figura de *Gardel* puede ser interpretada como “una especie de *Tunupa* para el empedrado”.

²⁵ A.P. pag. 29

²⁶ Este concepto será desarrollado y explicado luego en el apartado *La desigualdad de los opuestos y el rodeo del más abarcador: la base de la fagocitación* de este capítulo.

La dualidad o el verdadero punto de partida

El cuarto momento se identifica con *la dualidad*, un concepto fundamental que recorrerá todo nuestro trabajo. Según el relato, “Viracocha era a la vez varón y mujer (y) no podía el dios evadirse de la ley de la cópula... la cópula engendraba el fruto y por lo tanto creaba la dinámica del mundo; (ahora bien) ¿por qué se unirían los sexos?... (porque) había una ley más profunda que hacía que el mismo Viracocha fuera una consecuencia de ella”²⁷.

Esta descripción resulta sumamente interesante ya que en ella podremos hallar muchos núcleos interpretativos sustanciales. En primer lugar, se destaca la prioridad de la *dualidad*²⁸ ya que, como afirma nuestro autor más adelante, “el secreto último del cosmos o, mejor, el secreto de todo lo que existe consistía en la *dualidad*”²⁹; “todo estaba sumido en una tensión vital”³⁰ y, por ende, toda la realidad consiste en un juego de contradicciones³¹. Ni *Viracocha*, ni la oposición entre éste y el *mundo* son primeros pues existe una *ley más profunda* que se encuentra antes de toda contradicción posible: la *contradicción en si misma*, la propia *dualidad*³². Pues, “detrás de todo lo que existe... ha de darse un telón de fondo en el que obra una dualidad”³³. En segundo lugar, este *primer momento*, no desde el punto de vista del *despliegue* pero sí desde la *prioridad lógica y ontológica*, posee su propia *mediación* identificada con *el fruto* que se hace presente a través de la *ley de la cópula*. Es decir, no permanece en tensión sin la posibilidad de mediar una solución. Aparece el *fruto* identificando a un tercer momento que posibilita la afirmación del propio *Viracocha* y su correspondiente oposición al *mundo*³⁴. En tercer lugar, hay que destacar la *igualdad* cualitativa que poseen los dos momentos de la *dualidad*. A diferencia de lo que veníamos afirmando en los *momentos anteriores*, ninguno de los opuestos posee características que *condicionen* al otro. Es decir, ninguno tiene *mayor densidad*; por el contrario, parecen ser equilibrados en su potencia. Así, cuando se hace “referencia... a esa... pareja original... que seguramente habrían engendrado a Viracocha”³⁵ no se lleva a cabo ninguna afirmación con respecto a cuál de los dos es, en realidad, *primero o más relevante*. Este aspecto de la *dualidad* es de suma importancia porque, a nuestro entender posibilita que, bajo ningún punto de vista pueda pensarse en un *monismo que se despliega luego dialécticamente*. El comienzo es la *contradicción en si misma*, la

²⁷ A.P. (pag. 30). También en I.P.Y.D. se afirma que “los antiguos quichuas... pensaban... que el sentido del mundo se repartía entre lo masculino y lo femenino, el *cari* y el *huarmi*, de la misma manera como los chinos distinguían entre el *yin* y el *yang*”. A su vez, la relación e identificación de *Viracocha* con la *dualidad* encuentra un paralelismo en la descripción de la *Serpiente Emplumada* y del papel de la *dialéctica* en la cultura maya, que se hace en L.S.D.L.B. (pag. 31-33).

²⁸ En E.P.I.P.A. (pag. 77) se afirma claramente que, en esta *estructura dialéctica* se encontraban “los opuestos (en alusión a la *dualidad*) en primer término”.

²⁹ A.P. (pag. 52). Ahora bien, esta afirmación no sólo es válida para cuestiones metafísicas u ontológicas. Pues esta *dualidad*, a su vez, constituirá el trasfondo de todo acontecimiento social. Un claro ejemplo de ello aparece descrito en I.P.Y.D. (pag. 116). Allí, se muestra claramente cómo un simple baile como la *zamba* se sostiene en este *secreto último del cosmos: la dualidad*.

³⁰ I.P.Y.D. (pag. 103). Por ello, “el varón y la mujer no eran, para los indios del imperio inca, solamente dos sexos, sino que constituían... la encarnación de dos principios regentes del mundo, algo así como el *yin* y el *yang* chinos”.

³¹ E.A.F.A. pag. 36

³² Son muchos los pasajes en donde Kusch destaca la importancia fundamental de la *dualidad*, no sólo en la *dialéctica del estar*, sino también en muchos otros momentos del despliegue. Citaremos aquí sólo algunos ejemplos. G.D.H.A. (pag. 44); en G.D.H.A. (pag. 108) se dice expresamente: “lo esencial del mundo es su dualidad”. En L.S.D.L.B. (pag. 31-32) se explica cómo la *dualidad* propia de la *Serpiente Emplumada* puede ser comprendida en términos de una *verdad primaria*; en la pag. 23 se deja en claro que esta *dualidad predomina* en todos los escenarios y *momentos del despliegue*, pues se muestra en cada oposición contundente de la *metafísica vegetal*; etc.

³³ E.P.I.P.A. (pag. 183). A su vez, en el capítulo *Simetría y verdad* se describe cómo esta *dualidad* se manifiesta en distintos planos y en diversas culturas precolumbinas. Se trata de un capítulo útil para quienes tengan la intención de sumar ejemplos de los conceptos aquí volcados.

³⁴ La categoría de *fruto* será crucial en el desenlace de nuestro trabajo. Veremos luego cómo se relaciona con un nuevo sujeto y cómo resignifica la categoría de *progreso*. Por otro lado, es interesante cómo el *yamqui* sintetiza este proceso “que se refería al aspecto dinámico de la esencia de Viracocha” con un símbolo “llamado *orcoraca*... (que) significa literalmente *macho-vulva* y simboliza por lo tanto la autocopulación de Viracocha, o sea... hace referencia directa a la dualidad” (A.P. pag. 34).

³⁵ A.P. pag. (30-31). Nos referimos a los restos de *mitos* que hablan del *Abuelo* y la *Abuela primeros*.

*dualidad*³⁶ y, por ello mismo, también la *apertura*³⁷. Por lo tanto, nos enfrentamos a dos clases de contradicciones: la primera identificada con la *dualidad* y, luego, otras posteriores en donde la *primera afirmación* posee características que pueden influenciar a su propia *negación*. Cada una cumplirá su función: la *dualidad* cerrará el camino al *dogmatismo*, el *monismo* y el *absoluto* comprendido como *unilateralidad* y *posibilitará la diferencia* a través de la *apertura* que lleva implícita. Las otras formas de *contradicción* conformarán las bases teóricas y abstractas para una *posterior mediación* identificada con la *fagocitación*.

Viracocha es el círculo o la flor de la realización y reposo

Ahora bien, “los cuatro signos (para nosotros momentos) anteriores contienen cierta dialéctica interna que apunta directamente al quinto” en donde cada uno de “ellos... parecen ser... los momentos de realización de Viracocha”³⁸. Es decir, “este juego de pares apunta a un quinto signo que es... el momento de reposo, conclusión y... de realización definitiva de Viracocha... (;) es cuando (el *dios*) se da como círculo creador fundamental”³⁹. El *despliegue* debe hallar un *punto de cierre* que, sin embargo, siente las bases para la *apertura* y la *creación* hacia el *futuro*. Por ello, se trata de un *momento de reposo, conclusión y realización definitiva* pues el relato *no puede ser infinito*; mas, por otro lado, debe ser un *círculo creador que se abra como una flor*⁴⁰, que muestre sus *cuatro pétalos fundamentales*. El *quinto momento* constituye así el *fin* y el *principio* de todo este *primer despliegue*, simboliza la *unidad de sentido* del proceso y la *apertura a toda posibilidad de sentido*. Era necesario una *esfera que contenga y medie las diferencias* de los distintos *momentos* pero también era necesario que este *círculo* pueda, *en un mismo momento, dejar de ser capullo para abrirse en flor y permitir que la diferencia persista*.

Tunupa: una mediación dadora de sentido

Volvamos un poco atrás, allí donde Viracocha se mostraba como “el superior y primero... el grande... el señor... (y) además maestro e inteligente” mientras que el *mundo* se identificaba con algo “ajeno... frustrador... (y) rebelde”⁴¹. La oposición era abismal y todo se coloreaba de una tensión abarcadora. Era, entonces, necesario una *mediación*.

En este contexto, se inscribe “la marcha del dios sobre el mundo”, es decir, “la creación propiamente dicha... (ya que) crear el mundo es darle sentido... (pues) el mundo no existe mientras sea un puro caos... (;) antes de ser creado, es (sólo) un cúmulo de fuerzas que carece de orden”⁴². Ahora bien, lo que a nosotros aquí nos interesa resaltar es que “el capítulo de Tunupa pertenece a la marcha del dios sobre el mundo”⁴³ y que, por lo tanto, es nuestra *mediación dialéctica especial* la que termina *dándole un sentido a la contradicción*. Nuevamente, dejaremos de lado los interesantes problemas teológicos que conlleva el tema de la creación; abordaremos el problema desde su aspecto filosófico:

³⁶ También este *momento de la dualidad* y la *mediación del fruto* es abordado por Carlos Cullen en el *momento de la construcción de la casa o el habitar* de su *Fenomenología de la crisis moral* (Bs. As., Castañeda, 1978) mediante la noción de *pareja varón-mujer e hijo (fruto)* (pag. 16-17). Sin embargo, el *momento de la dualidad* en este pensador no ocupa el mismo rol dialéctico que aquí intentamos describir.

³⁷ Este concepto también será desarrollado luego con detenimiento. Mas conviene subrayar aquí que, en numerosos pasajes de diversos textos la *dualidad* se hermana con la *apertura*. Así, por ejemplo, en L.S.D.L.B. (pag. 21), a partir de la *dualidad* planteada en el *ser y el no ser del paisaje* florece la *pura posibilidad y apertura* de toda *existencia, forma o determinación*.

³⁸ A.P. pag. 35

³⁹ A.P. (pag. 36). También es posible interpretar que la *Natura* descrita en L.N.P.P. (pag. 19) se muestra como el *quinto momento de Viracocha*.

⁴⁰ A.P. (pag. 36). La *flor* es la traducción más acertada para nombrar, incluso metafóricamente, al *quinto momento*. A su vez, conviene aclarar que A.P. no es el único texto en donde aparece la referencia a esta *flor*. Por ejemplo, en el capítulo *Ritual* de E.P.I.P.A. también se pone de relieve la importancia de este momento (*flor*) a través de la descripción de diversos rituales llevados a cabo por el *sujeto del estar*.

⁴¹ A.P. pag. 38

⁴² A.P. pag. 37

⁴³ A.P. pag. 30

la posibilidad de dar sentido⁴⁴. *Tunupa* representa nuestro momento de mediación y, a la vez, es la creación, el momento donde el mundo deja de ser un puro caos sin sentido ni orden. Por lo tanto, *Tunupa* se constituye como una mediación dialéctica cuya función es dar sentido a la contradicción⁴⁵. Así, siendo *Tunupa* el tercer momento de nuestro despliegue, logra ubicarse en una situación privilegiada y absolutamente necesaria de nuestro recorrido.

La desigualdad de los opuestos y el rodeo del más abarcador: la base de la fagocitación

Nos encontramos, quizás, con una de las afirmaciones cruciales de nuestro capítulo. Aunque, en realidad, no constituye una novedad sino más bien una reafirmación de puntos anteriormente tratados ya que el problema de la desigualdad de los opuestos aparece con nitidez en los dos primeros momentos de nuestro despliegue. Así, lo que sigue, puede comprenderse como una ampliación de lo ya explicado.

Para Kusch “el enfrentamiento de los opuestos se da... ante todo como una agresión” pero, además, “no... (se trata de) la oposición serena de dos opuestos objetivos y de igual carga”⁴⁶. Es decir, se plantea una negación brutal de la afirmación pero, por otro lado, hay que destacar la diferencia de carga que poseen los opuestos. Este punto fue deducible con anterioridad mas ahora aparece con una claridad y textualidad muy importante. Esta forma de oposición desigual, que remite a los dos primeros momentos del despliegue, será luego un pilar básico que colabore en la construcción de una mediación particular reconocida como fagocitación. Mas no sólo esta afirmación nos conduce en ese sentido. A su vez, Kusch sostiene que “a uno de los términos... el opuesto lo rodea como un... magma”⁴⁷. Uno de los opuestos es capaz de rodear al otro, de envolverlo, verbos muy cercanos a la fagocitación. Un término será más abarcador y tendrá más carga, el otro se opondrá desgarradoramente; la solución será una mediación que pueda contemplar ambas esferas. Por el momento tenemos algunas certezas: la carga de los opuestos es desigual y, además, uno de ellos se muestra más abarcador y con la capacidad de rodear a su contrario. Por otro lado, contamos con un anticipo aún no demostrado: este conjunto de afirmaciones será la base sobre la cual se levantará la mediación denominada fagocitación.

El azar

Llegado este punto, es necesario agregar un elemento fundamental del juego de esta dialéctica particular: el azar. Según nuestro autor, “los opuestos son incontrolables, como el de los sexos, los anteriores entre orden y caos, al igual que todas las oposiciones, son incontrolables, porque de lo bueno se puede pasar a lo malo y viceversa con suma facilidad”⁴⁸. Los opuestos son incontrolables y, por ende, no es posible anticiparse a lo que sucederá: “un sembrado bueno puede sufrir la doble alternativa de ser destruido por el granizo o ser cosechado”⁴⁹, etc. “Cabe pensar entonces que aquellos dos polos innombrables cumplen una función que consiste en ajustar lo que el hombre desajusta y también a la inversa”⁵⁰. Es el azar el que designa, en última instancia, cuál de los dos opuestos se impondrá, pues “los opuestos pueden alternarse... (o imponerse) arbitrariamente... (y se puede dar) una cosa tras otra con una rapidez maligna”⁵¹. Así, el azar implica la imposibilidad de contar con un ritmo

⁴⁴ Al igual que *Viracocha* a través de *Tunupa*, *Dios* y *Natura* (de L.N.P.P.) también “sirven de ordenadores (y) dan sentido... (en general) y también al mundo” (pag. 15); en conclusión, “dan sentido al existir” (pag. 15).

⁴⁵ Esta afirmación es crucial. No sólo por la importancia de *Tunupa* en la esfera del estar sino por sus posteriores consecuencias. Es decir, esta mediación dadora de sentido será retomada luego por el momento de la fagocitación, momento que intentará, entre otras cosas, mostrarse como una mediación dadora de sentido superior.

⁴⁶ A.P. pag. 40

⁴⁷ A.P. pag. 41

⁴⁸ A.P. pag. 41

⁴⁹ A.P. pag. 41

⁵⁰ E.P.I.P.A. pag. 185

⁵¹ A.P. pag. 42

prefijado y una velocidad determinada, hace imposible el *cálculo*, el *pronóstico*, la *previsibilidad*, toda *aseveración* con respecto al *futuro* y, fundamentalmente, al *progreso*⁵².

El azar y Tunupa

Ahora bien, como podemos observar, el *azar* se muestra, a su vez, como un modo de relación entre contrarios, como otra forma de pensar una *mediación distinta* que la llevada a cabo por *Tunupa*. Pero ¿es el *azar* una mediación contraria a *Tunupa*? Nuestra interpretación afirma que no constituye una *mediación dialéctica* propia del *estar* sino que se trata de algo que se encuentra en la relación de los contrarios como un *a priori* de esta cosmovisión americana. El hecho de que “en cualquier momento (se) puede dar *maíz* o *maleza*... (implica que) ésta es la oposición original que motiva todo el esquema”⁵³. Es el *azar* la *condición de posibilidad* de que *todo el juego se dé o no*, ya que es la primera forma de relacionarse que posee la *dualidad*. Así, podrá darse el *fruto* a través de la *ley de la cópula*, pero también podría no hacerlo. El *azar*, por ello, es *condición de posibilidad* del *fruto* y, a la vez, la *condición de posibilidad* de que no se dé. Es la *dualidad* misma, en tanto ésta se comprende como la *posibilidad de todo el proceso*, el *punto de partida de todo el despliegue*. Ahora bien, por todo ello, es la *dualidad* un comienzo particular pues se encuentra signado por la *incertidumbre* de lo que sucederá; se trata de un inicio que desconoce su futuro pero que, por ello mismo, es *pura posibilidad* y *apertura*, dos características que sellarán ciertas vivencias humanas cuando todo este planteo sea bajado al terreno de la subjetividad.

Tunupa es posterior e implica la *posibilidad* de que *conjurando al caos (mundo)* se imponga el *orden (Viracocha)*; se encuentra en otro orden de cosas, pues posee una intención clara y una direccionalidad definida. Ahora bien, la relación entre el *azar* y *Tunupa* existe y es otra pieza fundamental de este esquema. Para Kusch “*Tunupa* es la posibilidad de que no se diese la alternativa de la *maleza (caos, mundo, etc.)* sino la del *maíz (orden, Viracocha, etc.)*”⁵⁴, es decir, el medio a través del cual era posible *influir* sobre el *mundo* y tratar de *conjurar el caos*. *Tunupa*, nuestra *particular mediación dialéctica* con sus características ya descritas, constituía la *esperanza*, pues era el elemento con el cual era posible *dar sentido a la posibilidad del fruto*. Con todo, *Tunupa* no es seguridad, es simplemente *esperanza*, pues lo sostiene el *azar* como *condición inicial* de la *dualidad*.

La unidad y la multiplicidad. Un camino hacia la identidad

Viracocha y el *mundo* encarnan una contradicción que se identifica con los dos *momentos primeros del despliegue* de nuestra *dialéctica particular*. Pero, a su vez, simbolizan *dos principios* fundamentales de toda la dinámica: el *principio de unidad y multiplicidad*. Según la interpretación de Kusch “la oposición es más bien cosa del mundo y no de *Viracocha*... (pues) éste une a los opuestos mientras que el mundo los separa”⁵⁵. Así, por un lado, *Viracocha* representa el *principio de unidad* que podemos observar a través de todo el desarrollo dialéctico y, por el otro, el *mundo* se identifica con el *principio de la multiplicidad*.

Ahora bien, es necesario hacer aquí algunas aclaraciones importantes que serán retomadas luego, como base teórica de otros puntos centrales de nuestro trabajo como, por ejemplo, el de la *unidad de la existencia*⁵⁶. En primer lugar, la *relación* entre la *unidad* y la *multiplicidad* posee características especiales ya descritas en la *contradicción* entre *Viracocha* y el *mundo*. Es decir, nos encontramos con una *unidad* que, al tener *más densidad* que su opuesto, pretende y tiende a *abarcar* a la *multiplicidad* aunque sin *negarla*. En segundo lugar, resulta sumamente interesante mencionar que la relación entre la *mismidad* y *diferencia* (en un eje de comprensión que ubica de un mismo lado a la *unidad* y la *mismidad* y, del otro, a la *multiplicidad* y la *diferencia*) tendrá características similares y

⁵² Aquí comienzan a vislumbrarse interesantes conceptos ajenos a una *dialéctica tradicional*. Pues sería muy complicado, sino imposible, por ejemplo, demostrar que en la *dialéctica hegeliana* el *azar* constituye un elemento central de esta dinámica.

⁵³ A.P. pag. 59

⁵⁴ A.P. pag. 61

⁵⁵ A.P. pag. 42

⁵⁶ Tema que será abordado luego en el capítulo *El sujeto del estar*.

que, por lo tanto, el *problema de la identidad*, tema fundamental de la subjetividad, estará atravesado, entre otras cosas, por esta dinámica. En la *esfera del estar* la *diferencia* será respetada sin que por ello la *misimidad* se disuelva en ella.

La cruz de Tunupa

En el relato que guía nuestra interpretación se afirma que Tunupa “construye la cruz cósmica en los Andes y con ella avanza sobre el caos”⁵⁷. Luego de diversas circunstancias “el caudillo, el diablo o el caos... intenta destruir el orden cósmico... enterrándola..., pero el orden cósmico no se destruye... pasa a otro plano... toma la forma de simiente; así, el orden cósmico... lo logra pero enterrado, a modo de semilla”⁵⁸. Intentaremos mostrar aquí qué papel juega en nuestra interpretación dialéctica esta *cruz de Tunupa* enterrada como *semilla*⁵⁹.

A nuestro entender, la *cruz de Tunupa* posibilita la interconexión de diversos planos de nuestra dialéctica. Así, podemos ver cómo en ella confluyen problemáticas propias del *azar*, de la *dualidad* en tanto se remite al *fruto*, de *Tunupa* en tanto *mediación* y de la *flor* en tanto contiene a los cuatro momentos anteriores y es, a la vez, *condición de posibilidad de todo sentido*.

En primer lugar, esta *cruz* del orden cósmico no puede, a pesar del deseo de Viracocha, imponer el *orden* como un *absoluto eterno*. Todo el relato conduce a una supervivencia del *azar* como elemento primero, donde el *orden* es una *continua posibilidad pero nunca la única realidad*. Así, la *cruz* aparece como la última instancia en donde el *azar* vuelve a afirmarse en su condición y el *orden* a identificarse con una *deseada posibilidad* que nunca llega a ser *imposición*.

En segundo lugar, la *cruz* es la *dualidad* en tanto, al presentarse como *semilla*, es la *condición de posibilidad* que se dé el *fruto*. El *sentido* que puede brindar el *orden* sobre el *caos* es de *simiente* y, por lo tanto, de *posibilidad*. El *fruto* será ese *sentido*, la *dualidad* esa *posibilidad* de que aquel se pueda dar. Por ende, la *cruz* es *dualidad* ya que es la *semilla* que podrá ser *fruto* en el marco del *azar*.

En tercer lugar, la *cruz de Tunupa* es *Tunupa mismo* en tanto éste representa una *mediación* particular. La *cruz* implica el intento por *dar sentido al caos* pero, a su vez, la aceptación de un “orden... efímero”⁶⁰ ya que todo el proceso se encuentra enmarcado por el *azar*. Por lo tanto, la *cruz* implica una *mediación* en donde *lo otro no muere* sino que, por el contrario, *prevalece*. La *cruz de Tunupa* es la *conjuración del caos y no su exterminio*⁶¹, al igual que *Tunupa mismo*. Así, arribamos a otra forma de comprender, incluso, a nuestro *tercer momento del despliegue*: la *conjuración como mediación*. *Conjurar es mediar* como lo hacía *Tunupa* y su *cruz*, es el intento por *dar sentido sin eliminar a su negación*.

Por último, la *cruz de Tunupa* es la *flor* o el *círculo fundamental creador* pues se identifica como *reposo y realización definitiva* de los anteriores *momentos* en tanto los contiene. Por otro lado, abre sus *cuatro pétalos* o *lados de la cruz* a la *posibilidad de que se dé el sentido*. La *cruz* es *conclusión y momento de creación y apertura*.

En conclusión, la *cruz de Tunupa* es, para nosotros, *otro momento del despliegue* que permite que puedan visualizarse con más nitidez las interrelaciones superpuestas de los distintos elementos de nuestra *dialéctica* y explicar cómo es posible su desarrollo.

⁵⁷ A.P. (pag. 43). También en I.P.Y.D. (pag. 46) aparece una breve descripción de la *cruz de Tunupa* y sus significados, similar a la que en A.P. se lleva a cabo.

⁵⁸ A.P. pag. 46

⁵⁹ Necesitamos subrayar aquí que se trata de una interpretación personal. Existen numerosas interpretaciones acerca del significado del *símbolo de la cruz en América* (ver por ejemplo, los interesantes trabajos de José Imbelloni –*Religiosidad indígena americana*, Bs.As. Castañeda, 1997- y de Adán Quiroga –*La cruz en América*, Bs.As., Castañeda, 1997-). Mas hemos pretendido elaborar la nuestra. No por considerar que las anteriores resulten insatisfactorias. Sólo intentamos construir un discurso coherente con nuestro *proceso dialéctico* y para ello, nos hemos visto en la necesidad de reinterpretar el *momento de la cruz*.

⁶⁰ A.P. pag. 48

⁶¹ A.P. pag. 48

Una dialéctica entre la idealidad y la realidad. Una puerta abierta a la indagación por el hombre

Hemos aclarado en la introducción algunas cuestiones concernientes a la *relación* entre la *idealidad* y la *realidad* en la estructura de nuestro trabajo. Aquí, nos interesa señalar simplemente cómo este par de opuestos funciona como un *momento de dos caras* capaces de explicar el *movimiento dialéctico*.

La *dialéctica del estar* participa de ambos mundos y, por lo tanto, todo aquello que se describe en el terreno de las *ideas* se manifiesta, a su vez, en *lo real*. Pues, por ejemplo, “Tunupa... integra el calendario”⁶², los héroes gemelos transformados en el sol y la luna “cumplen con el fin de regular las cosechas de acuerdo con el ritmo impuesto por Viracocha”⁶³ y, a su vez, “el calendario vuelve a fundir lo masculino con lo femenino y todo es como si Viracocha volviera a ser bisexual o sea semilla”⁶⁴.

Así, nuestra *dialéctica* es aplicable en ambas esferas. Ahora bien, ¿cuál es el *elemento mediador* entre estos opuestos? En el próximo capítulo nos ocuparemos del *hombre* inmerso en esta *cosmovisión del estar* y cómo éste se relaciona con la *dialéctica* que surca su *universo de sentido*, con el *mundo* y la *realidad*.

⁶² A.P. pag. 50

⁶³ A.P. pag. 51

⁶⁴ A.P. pag. 51

CAPÍTULO 4

El sujeto del estar

El sujeto y la dialéctica

Hemos descripto hasta aquí la particular *dialéctica del estar*. En este apartado es nuestra intención mostrar cómo se relaciona esta *dialéctica* con la *subjetividad* propia del *estar*. Creemos, serán varios los modos en que podemos pensar la relación, pues el sujeto *crea la dialéctica* aunque no pueda *fundamentarla*, *se constituye a través de la relación con los distintos momentos y es la dialéctica* o forma parte de ella.

En primer lugar, es el sujeto quien elabora el “esquema... a modo de fórmula ritual en cinco momentos... (y demás características del sistema, pues) la extraña idea que el yamqui tenía de la ira de...dios... (la) refleja en ... las cualidades de Viracocha”¹. Es decir, es el hombre quien, a través de la *fe* configura el *mapa dialéctico*. Así, el sujeto *crea* un sentido metafísico-religioso a partir de sus creencias². Por otro lado, es importante destacar que el yamqui “no sabía por qué Viracocha tenía cinco momentos”³; parecía no poder *fundamentar* su propio sistema mas ese hecho, según su modo de ver las cosas no impedía su *afirmación*⁴. Se trataría, entonces, de un sujeto que *afirma* cierta cosmovisión metafísica-religiosa sin que parezca importarle demasiado la *fundamentación racional* de la misma. Por supuesto, esto no implicaría la *irracionalidad del sistema* planteado sino que, como hemos visto, éste puede tener toda una interpretación *lógica y dialéctica* bien definida aunque este sujeto particular parece en todo momento despreocuparse del *aspecto argumentativo*; le bastaría su *fe* para estar seguro de que su cosmovisión es capaz de dar respuestas a sus problemas⁵. Ahora bien, en realidad, el sujeto no carece de *razones* que *fundamenten* su *sistema*, mas el problema, para nosotros, es que éstas nunca son conscientes ni expresas. Cuando se dice que “el yamqui no sabía” se pretende decir que no podía *enunciar sus fundamentos*. Por supuesto, estos *fundamentos* no se identifican únicamente con la estructura de una *racionalidad tradicional*, son también la *fe* y la *creencia*. Así, *fundamentar*, para nuestro *sujeto del estar*, se relaciona con la *fe* y una *racionalidad no manifiesta* muchas veces en su conciencia. Se trata de *otra racionalidad*, que no sólo se esconde por debajo de la superficie, en *lo profundo de América* sino que, como vimos, posee una *lógica particular*.

En segundo lugar, esta *dialéctica* constituye al sujeto en la relación de éste con sus distintos *momentos*. Ahora bien, este punto será abordado a lo largo del capítulo en varias ocasiones, desplegando así sus particularidades problemáticas; por ello, nos ocuparemos aquí del último de los problemas nombrados al comienzo.

El sujeto *es la dialéctica*, forma parte o se identifica con ella *en tanto conforma su contradicción principal*. Esta afirmación, dado el eje de nuestra argumentación es fuerte y, por ende, es necesario explicarla.

En primer lugar, recordemos que antes de plantear los *cinco momentos de Viracocha* afirmábamos que, en primera y última instancia, la *contradicción principal* podría identificarse con la oposición *hombre-mundo*. En el siguiente apartado veremos en detalle cómo se manifiesta esta relación y qué consecuencias produce en la constitución del sujeto; por el momento nos interesa detenernos sólo en cómo puede llegar a afirmarse semejante sentencia. Así, sabemos ya que el *hombre* y el *mundo* se enfrentan, mas aún no podemos vislumbrar por qué el sujeto puede ser comprendido como *dialéctica* hasta el punto de identificarse con ella.

Por un lado, *Viracocha era el primero*, pero podríamos aventurar una interpretación en donde la *postulación del dios* es sólo el producto de un *proceso de purificación y abstracción del hombre*. Es

¹ A.P. pag. 26

² Con respecto a *Dios y Natura* desarrollados en L.N.P.P. (recordemos la identificación que hicimos con la función de Viracocha en una de las notas del capítulo anterior) se afirma explícitamente que “surgen del existir mismo” (pag. 15).

³ A.P. pag. 26

⁴ En D.L.M.V.P. se describe la *afirmación sin fundamentación* de una manera contundente: para el *sujeto del estar* “todo eso... no se explica pero... se da, sin que sepamos por qué” (pag. 114).

⁵ En D.L.M.V.P. se explicita esto con una frase significativa: “el pueblo (*sujeto del estar*) cree simplemente porque pa'mí es así” (pag. 81).

decir, podríamos pensar que Viracocha es, para ese sujeto, la suma de todas las posibles virtudes humanas llevadas al infinito, creado con la intención de poder hacer frente a la realidad del *mundo caótico*. Así, el *dios sería sólo una proyección humana y no una realidad*. Por lo tanto, sólo quedaría el *hombre*, en el lugar de *dios*, y el *mundo*; en esta *contradicción* consistirían todos los *momentos del despliegue*. De esta manera, *el hombre sería la dialéctica en tanto constituye el momento fundamental: la primera contradicción, aquella de la cual parten las restantes de todo el proceso*.

Pero pensemos, por un momento, que tal argumento no es válido. De igual manera podríamos seguir afirmando lo mismo. Una de las leyes de nuestra *dialéctica* implicaba que es imposible *afirmar* algo sin que se presente su *negación*. Así, al *afirmar* al *hombre* se nos presenta el *mundo* y, con él, la *primera contradicción*. Nuevamente, *el hombre es*, de esta manera, *la dialéctica por ser la afirmación primera que conlleva en si misma a la contradicción*.

El sujeto, entonces, se nos presenta como el *comienzo y fin del proceso dialéctico*. En realidad, sería aquello por lo cual toda esta *dialéctica del estar* tiene sentido, pues *nace y muere* en él. Es, de alguna manera, el *despliegue de la cosmovisión y razón* de un sujeto que, como veremos, tiene *miedo*. Es una forma de *conjurar a lo otro para salvar la vida*.

El sujeto y el mundo

Sujeto y mundo se encuentran enfrentados. Sin embargo, esto no implica que el *sujeto del estar* lo *niegue absolutamente*. Intentará *conjurarlo*, pero previamente necesita comprenderlo. Así, para esta subjetividad, el “mundo (es) tomado por su *así*, es visto como un puro acontecer y no como un escenario poblado de cosas”⁶. Se trata de un *mundo* que, como él, *simplemente está*; “que es *así* (y) no puede ser pensado si no es con el *así* de los sentidos, en ese margen de inmediatez sensible que trae consigo la vida cotidiana”⁷ del hombre. Para este sujeto, el *mundo* es “la *realidad-en-que-vivo... el hábitat... concretado... (desde la) visión global del aquí y ahora*” propia de esta subjetividad que *simplemente está*. El *mundo* es entonces “un aquí y ahora vital.. lo dado”⁸, que luego de ser *conjurado* podrá ser comprendido como *Pacha*.

Ahora bien, es conveniente aclarar que, “detrás del ver claro y distinto de la percepción, se da el telón de fondo de la oscuridad en el que se deposita seguramente el margen demoníaco que condiciona al mundo. La visión indígena (visión del *sujeto del estar*) no se concreta entonces al simple árbol, sino al margen numinoso que rodea al árbol, ese marco de anti-objeto que torna relativa a la existencia del objeto”⁹. Así, para este sujeto, lo *sensible del mundo* no constituye todo lo *dado*. Pues eso *dado* va *mucho más allá del objeto* o se sitúa *mucho más acá* de él. Por ello, el *mundo* es un *algo vivo*, un *trascender del objeto* o un *encontrarse previo a él*.

La transformación del mundo

En nuestro *primer momento dialéctico* Viracocha era el *maestro* y el *mundo* aquello que “ejercía una acción inhumana y rebelde; (por ello, como ya habíamos afirmado) era preciso introducir... modificaciones para que se hiciera habitable (pues) sólo enseñando era posible salvar la vida”¹⁰. El *hombre*, por su parte, era quien sufría las consecuencias de un *mundo ajeno y caótico*¹¹ y, por otro lado, era objeto de las enseñanzas del *Viracocha-maestro*.

De esta manera nos encontramos aquí con algunos elementos fundamentales de este apartado. Toda forma de *modificación o transformación del mundo* se enmarca en un *orden religioso y dialéctico*, pero, a su vez, sólo es posible llevarla a cabo con el único objetivo de la *habitabilidad* y el simple pero profundo hecho de *salvar la vida*. La *transformación del mundo* es imposible concebirla como un producto de la *mera voluntad humana*. Es necesario pensarla primero como *consecuencia* de

⁶ E.P.I.P.A. (pag. 106). A su vez, resulta interesante cómo el *vacío* en donde se depositan los *objetos del mundo del ser* es descrito aquí como un *escenario poblado de cosas*.

⁷ E.P.I.P.A. pag. 107

⁸ E.P.I.P.A. pag. 154

⁹ E.P.I.P.A. pag. 192

¹⁰ A.P. pag. 27

¹¹ Muchos son los adjetivos que se le atribuyen al *mundo* cuando se intenta describir su relación con el sujeto. En L.S.D.L.B. (pag. 25), por ejemplo, se lo muestra como *hostil*.

*creencias religiosas*¹², luego como una *actividad del hombre* que se encuentra explicada en toda una *lógica dialéctica* particular y, por último, como *producto de una necesidad y deseo mínimo: salvar la vida*.

Ahora bien, *Viracocha-maestro enseña* y el *hombre aprende*. Mas no sólo *aprende* sino que también *actúa* en consecuencia. Y esta *acción*, nuevamente se corresponde con los distintos órdenes: el *religioso*, el *dialéctico*, el de la *necesidad* y el de los *deseos humanos*. Es decir no estamos en presencia de una *transformación del mundo* en donde el sujeto no juega ningún papel más que la contemplación. Por el contrario, nos encontramos con una *acción positiva y decisiva del hombre* que espera, a través de la *modificación*, poder *conservar la vida*. Pues “la vida es cosa de astucia..., había que engañar al río... y construir diques para desviarlo”¹³, había que poner en práctica las *enseñanzas del dios* para que el *mundo caótico tenga sentido*. Sin *Viracocha* el mundo sería para el *hombre* el *hervidero espantoso*, pero sin la *acción* de ese *hombre* la situación no dejaría de ser la misma. Así, el sujeto realiza su primera *afirmación de la vida aprendiendo, comprendiendo y actuando*¹⁴.

Por otro lado, el *mundo*, a través de la *acción humana* no pierde su esencia ni desaparece. Pues, se trata de una *transformación mínima* que no pretende un cambio esencial. No se trata de acciones orientadas a convertir al *caótico mundo* en un *paraíso terrenal*; por el contrario, el *deseo del sujeto* apunta simplemente a la *habitabilidad* de éste, a lograr *conjurar el caos y darle un sentido*.

Por otra parte, ese *mundo* no es concebido como un *otro frío, distante e inanimado*. Es necesario *engañarlo* porque también parece *tener vida*. Por ello, la *transformación* no se produce sobre una *cosa* o un *mero objeto* sino sobre un *mundo-animal*¹⁵, aquello a través de lo cual se expresa la *ira divina*, aquello que, en ocasiones y en otras circunstancias, puede presentarse como un *hermano* pues “se trata (en todo momento) de que el cerro imponente sea el hermano y lo sea el río y la tierra y también el cielo con sus relámpagos y sus truenos; se trata, en fin, que se humanice el mundo... y que el mundo sea el organismo viviente que ampara y protege”¹⁶. Así, ese *mundo* no se identifica con lo *desanimado*, se presenta tan *vivaz y sagrado*¹⁷ como el *dios que enseña* y el *hombre que transforma*. El *mundo*, entonces, ya no es *mundo* sino *Pacha*¹⁸.

La pobreza, la humildad del sujeto y su escepticismo

En el *segundo momento del despliegue*, afirmábamos a *Viracocha* como *riqueza*. Así, el *mundo*, al presentarse como la *negación del dios*, se identifica con la *escasez*. Por ello, en realidad, “el problema más importante, que tornaba inhumano al mundo, era la escasez... (pues) esto le da realidad al mundo y lo convierte en algo contundente y definitivo”¹⁹.

¹² Nombramos aquí el *aspecto religioso* como un punto relevante porque más adelante, en este mismo capítulo, nos ocuparemos del papel de la *fe* en la subjetividad.

¹³ A.P. pag. 27

¹⁴ Suele ser recurrente, en toda su obra, la alusión a la *pasividad e inacción del sujeto del estar*. Esta característica, según nuestra interpretación, no entra en contradicción con lo aquí afirmado. Por el contrario, creemos que se trata de características contradictorias y, a la vez, complementarias. El *sujeto del estar* posee sus propios *modos de acción*. Entre ellos se encuentran los aquí descritos, pero también aquellos que *niegan la actitud negadora del sujeto ser*: por ejemplo, la *pasividad* y la *inacción* en tanto modos de concebir a la *acción*. En la *negación de la negación* este punto será debidamente aclarado. Por el momento, basta saber que el *sujeto del estar* acepta a la *contradicción* y, con ella, la posibilidad de que su *acción* pueda concebir formas, en apariencia, absolutamente opuestas.

¹⁵ I.P.Y.D. pag. 23

¹⁶ A.P. pag. 39

¹⁷ En muchos pasajes de toda su obra se hace referencia a cómo, luego de ser *conjurado*, el *mundo* se comprende como un aspecto más de lo *sagrado*. Esto puede leerse, por ejemplo, en D.L.M.V.P. pag. 51-52. Por otra parte, también en ese mismo texto el *porteño del café (sujeto del estar)*, *baboseando* y *contaminando (conjurando* o, mejor dicho aquí, *fagocitando*) la *dura realidad* con su *pa'mi* (pag. 32) logra su *ciudad sagrada*: “la *ciudad de vuelta*... porque es *pa'mi*, como una ciudad sabia, con sus rincones entrañables... esas... cuerdas... que son *sagradas pa'mi*” (pag. 58-59).

¹⁸ Es decir, una estructura *espacio-temporal* anterior al *mundo objetivado*. Se trata, en todo caso de un *mundo subjetivado*, algo *vivo* (G.D.H.A. pag. 42).

¹⁹ A.P. pag. 28

En este marco, el *hombre* se encuentra con un principio terrible y agobiante: el *mundo*, aparte de *caótico*, es *escaso*²⁰. Por ello, “se confirmaba (de parte del sujeto) un odio, o mejor, un cierto escepticismo frente al mundo... (pues) al fin y al cabo era terriblemente difícil dominarlo... la vida valía muy poco... costaba mantenerla y el mundo tenía la culpa...; además, era probable que el mundo saliera siempre con la suya”²¹. De esta manera, la subjetividad se constituye, desde sus inicios, como una *subjetividad débil*, con una *marca existencial de pobreza, humildad*²² y *escepticismo*²³ desconocidas, por ejemplo, en el *mundo moderno*²⁴. Por un lado, el *hombre* se sabe *humilde* ante tanta opulencia de poder demostrada por el *mundo* y, por el otro lado, dada la *escasez* de éste, no puede estar seguro de que todos sus esfuerzos sean capaces de *salvar la vida*. Las enseñanzas de Viracocha están presentes y sus acciones serán realizadas pero todo ello no alcanza para *garantizar que el futuro será el deseado*. Pues todo ello, se encuentra atravesado, a su vez, por otro momento fundamental de nuestro *despliegue dialéctico*: el *azar*. Viracocha enseña, es *fundamentalmente rico* y el *hombre actúa*; sin embargo, la suma de estas afirmaciones no logran quebrar el eje rector de la *dualidad*. El *azar* sigue actuando como *telón de fondo*, continúa siendo el *elemento primero* que se inmiscuye en todo proceso posterior. Por ello, la *humildad* y el *escepticismo* de la subjetividad, en el fondo, son productos profundos del *azar* más que del *mundo*; éste colabora directa y activamente en la constitución de la *condición existencial de la subjetividad*, pero lo hace bajo el *manto del azar*. Así, toda *voluntad* y *acción del hombre* podrían ser en vano, no hay hasta aquí certezas; “los pobres... sólo están”²⁵, y lo único que permanece con tenacidad es el *deseo por la vida*, por ese *mero estar aquí*²⁶.

La frustración de impulso o la subjetividad como necesidad

Según la interpretación de Kusch, “el mundo se asocia... (a su vez) al concepto de necesidad”²⁷. Por un lado, porque el *mundo* es *escasez* y, por el otro, porque “cuando Viracocha crea el mundo crea a la vez nuestras necesidades”²⁸. Es decir, el *mundo* es también *necesidad* en tanto se la *imprime* al *hombre* a través de la *escasez* y, en tanto Viracocha, al *darle sentido al mundo* posibilita la *realidad* de

²⁰ Esta visión del *mundo* se opone a la moderna, donde se lo interpreta, desde sus inicios (piénsese, por ejemplo, todo el período que va desde Descartes a La Ilustración), como un *objeto sumamente rico*, como una *cosa de infinitas posibilidades*. Recién en nuestro mundo contemporáneo se vislumbran los peligros de esta postura pues se comienzan a visualizar los distintos problemas que acarrea una *transformación indiscriminada*.

²¹ A.P. pag. 29

²² Es muy recurrente en la obra de Kusch hallar explicitaciones concernientes a la *pobreza y humildad existencial* propia de esta subjetividad. Así, por ejemplo, en G.D.H.A. (pag. 32) se hace referencia a “la miseria de ser hombre”, mientras que en I.P.Y.D. (pag. 23) se aclara textualmente que “el indio (interpretado como *sujeto del estar*) nada tiene”.

Ahora bien, es importante destacar que esta *humildad* es sustancialmente *existencial* u *ontológica* (por ejemplo, en la pag. 31 de E.A.F.A., se habla explícitamente de una *pobreza ontológica* que remite a un *estado natural y original*). Sin embargo, a su vez, ésta remite a la *pobreza material*. Esto queda demostrado explícitamente en G.D.H.A. (pag. 117) donde se hace referencia a una *indigencia existencial mayor* que *abarca* a una *indigencia menor*, la del *no comer*. No se trata con ello de menospreciar la *necesidad material* sino todo lo contrario; pues el intento de Kusch es dejar en claro la dimensión abarcadora del problema. Así, con respecto al problema específico de la *indigencia material*, nuestro autor afirma: “no por darle prioridad a la alimentación habremos de resolver los problemas del mundo; pero sí habremos de resolverlo, si tomamos en cuenta el condicionamiento cultural que implica el hecho de comer... el problema no es comer, sino el de recobrar la dignidad de comer” (pag. 117).

Por otra parte, el *hombre* acarrea el peso de la *caída* (ver el apartado *El primer desgarramiento: el hombre y la naturaleza*) que, continuamente enmarca una situación permanente de *pobreza ontológica*.

²³ Es recurrente en la obra de Kusch hallar explicitaciones concernientes al *escepticismo* propio de esta subjetividad. Así, por ejemplo, se afirma en L.N.P.P. que “ante todo hay en Quiroga (que aquí se ejemplifica al *sujeto del estar*) un hondo escepticismo” pues “se diría que el pensar popular (*pensar propio del estar*) tiene siempre una aureola de escepticismo” (pag. 17).

²⁴ Descartes, Hume, Kant y Hegel son sólo algunos ejemplos de cómo la modernidad coloca al *sujeto* en un lugar privilegiado. El *sujeto*, para muchos de estos pensadores, pasa a ser el *fundamento* y, por lo tanto, debe constituirse como algo *fuerte, sólido y poderoso*.

²⁵ E.A.F.A. pag. 32

²⁶ En D.L.M.V.P. (pag. 24) también se hace referencia al *escepticismo* del *sujeto del estar* que vive bajo el *manto del azar* y que piensa que *lo más probable es que nunca nada se le haga*.

²⁷ A.P. pag. 37

²⁸ A.P. pag. 37

las *necesidades humanas*. El mundo sin *Viracocha* era *inhabitable* aunque con él continúa siendo *escaso*.

Ahora bien, el hecho de que el mundo sea *escasez* y, por ello mismo, *necesidad*, *imprime* en el sujeto una “frustración de impulso... (pues) priva al hombre de la posibilidad de vivir en una eterna satisfacción”²⁹. Así, el mundo *constituye* también a la *subjetividad como necesidad*, pues siempre permanecerá en ella como una constante. Por más que el *azar* juegue a favor, el *hombre* siempre llevará consigo esta *frustración de impulso*³⁰, un *deseo no satisfecho por completo*, que se traduce en *necesidad*. Mas, es importante destacar que esto no se produce por una *ambición humana desmedida*. Esta subjetividad no se constituye aisladamente sino que lo hace en relación con los demás elementos que colaboran en ello. El hombre es *necesidad* por el mundo y, en última instancia por el *azar*; no por el *deseo humano y moderno de multiplicar necesidades*³¹ para luego no poder satisfacerlas a todas, pues no se trata de *necesidades sociales o económicas* sino *existenciales*. El sujeto *desea estar satisfecho* y el mundo con su *escasez y necesidad* quebrantan por siempre ese *deseo*. De esta manera, la subjetividad se encuentra constituida también por *lo otro* y no sólo por sí misma; se trata de una subjetividad que no sólo es *humilde y escéptica*, sino que, a su vez, se constituye como *necesidad*.

El sujeto y los utensillos

El hombre necesita *modificar al mundo* para *salvar su vida* mas se reconoce ciertamente impotente ante tanta inmensidad. Así aparece “el utensillo... (que) completa la posibilidad... de la subsistencia”³² al mostrarse como herramienta fundamental para poder evitar el *exterminio*³³. Solo le hubiera resultado muy difícil remontar una situación tan adversa. El utensillo “responde... (entonces) a una... limitación de lo humano frente a la naturaleza”³⁴, colabora en su *acción transformadora* y en la conformación de las *condiciones de posibilidad* de su *supervivencia*.

Ahora bien, “el hacha de piedra es... una forma de relación entre el hombre y el mundo... (que) indica una forma de enfrentamiento”³⁵ entre ambos. No es sólo un instrumento de cambio. Es sobre todo una *mediación humana* a través de la cual es posible hacer del mundo un lugar *habitable y sagrado*³⁶. Consiste entonces en una primera y tibia *mediación* que, en principio, denuncia nuevamente la oposición y, a la vez, intenta darle solución. Mas es importante destacar que “el utensillo expresa al hombre frente al mundo”³⁷ y que, por lo tanto, estamos en presencia de una *mediación humana*, una *mediación que parte de la afirmación*, del sujeto que no intenta eliminar a *lo otro* sino más bien *conjurar*lo.

Por otro lado, “el hombre supera con el utensillo su condición de mero animal, porque delega en él la misión de modificar el medio”³⁸. Así, el sujeto se *afirma en su humanidad* a través de esta *mediación* pues sólo él puede llevarla a cabo. Ningún otro ser es capaz de *conjurar el caos*. Sólo el hombre puede intentar la *transformación de la naturaleza* a través del *utensillo*. Se trata de una *mediación únicamente humana* y, en el fondo, de otorgarle al sujeto un lugar de privilegio sin caer en un antropocentrismo exacerbado. En todos los planos se da la oposición entre el *hombre* y el *mundo*. El sujeto no constituye el centro del universo como pensaría un moderno pero ocupa un lugar especial en la relación, pues será la *afirmación* que se *re-humaniza* a través del *utensillo*.

²⁹ A.P. pag. 37

³⁰ En L.S.D.L.B. (pag. 24) se dice expresamente: “el indio es... un hombre frustrado”.

³¹ Ver, por ejemplo, Adam Smith, *Investigación sobre la naturaleza y causa de la riqueza de las naciones*, México, F.d.C.E., 1958.

³² A.P. pag. 132

³³ En este sentido podemos hablar de una *amanualidad* propia del *utensillo*. Es decir, comprenderlo bajo la óptica de la *utilidad* y la *praxis* (L.N.P.P. pag. 46-52).

³⁴ A.P. pag. 132

³⁵ A.P. pag. 132

³⁶ Pues el *utensillo*, además de mostrarse en su *amanualidad* es, a su vez y ante todo, algo referido a la *no-amanualidad*, es decir, algo que remite a la *imutitidad* y lo *sagrado* (L.N.P.P. pag. 46-52).

³⁷ A.P. pag. 132

³⁸ A.P. pag. 132

De esta manera, podemos ir adelantando algunas conclusiones que nos serán útiles para comprender, luego, el *momento de la negación*. Se tratan de conclusiones negativas, es decir, de características importantes que este *sujeto del estar* no posee. Para Kusch, “el oriental... el indio quechua (es decir, todo *sujeto del estar*) ven a la realidad como pre-objetiva”³⁹ pues viven sumergidos en un mundo *pre-óntico*⁴⁰ que no puede, ni lo pretende, concebir *cosas* ni *objetos* propios del mundo *de la negación*. Este sujeto manipula *utensillos* y no *objetos*, entre otras cosas porque éstos lo *humanizan* mientras que aquellos, como veremos, lo *objetivizan*. En otras palabras, puede verse cómo este sujeto, a través del *utensillo* busca reafirmarse en su “pura subjetividad”⁴¹.

La palabra y el silencio

El *sujeto se enfrenta a lo otro*. Y en ese *enfrentamiento* necesita *elementos*, a través de los cuales, poder *conjurar a lo otro* y *volverlo sagrado*. Contaba con los *utensillos*, mas éstos, por sí solos, no logran llevar a cabo la *mediación*.

Así aparece en nuestro relato *la palabra*. Se trata, en el fondo, de la *humanización de Tunupa*; pues es *la palabra* aquello que ayuda a *conjurar al mundo*⁴². Es *mediación* y, por ello, una vez *conjurado el caos, conexión con lo sagrado*⁴³. “La palabra, en el mundo primitivo (*esfera del estar*), es un fluido mágico”⁴⁴ que *posibilita* que el sujeto pueda ejercer su *magia* y sus *ritos*⁴⁵.

Ahora bien, es importante aquí destacar algunas cuestiones. Si bien *la palabra* puede ser interpretada como aquel *instrumento humano* a través del cual se lleva a cabo la *conjuración*, sería imposible comprenderla como un *objeto*. Se trata de *la palabra grande* y no de *la pequeña palabra-objeto*⁴⁶. No es posible concebirla como algo *útil*. Esta *palabra*, si merece un adjetivo, éste se identifica con *lo sagrado*. Por ello se la *cuida* y se la *guarda*. Por otra parte, *la palabra* que no *circula en el vacío* sino que se *acomoda en el silencio lleno*⁴⁷, propio de la *esfera del estar*. En conclusión, no se trata de *arrojar objetos al vacío para llenarlo y crear así diversos sentidos*; se trata de *hablar con lo sagrado, allí donde el silencio se encuentra con lo otro*.

El sujeto, la apertura y la posibilidad

En el capítulo anterior veíamos cómo el *momento de la afirmación* no suponía el *deseo de eliminar a lo otro*. Por el contrario, esto sí sucedía con la *negación* que pretendía, justamente, cumplir su tarea radicalmente. Así, podemos ver cómo en el final del proceso, por la fuerza del *momento* que no pretende eliminar a su opuesto, se impone la presencia de una *apertura estructural* de esta *dialéctica del estar*, pues “ese estar... es... (, en sí mismo, una) puerta abierta”⁴⁸. En el final del camino aún nos encontramos *abiertos a lo otro aunque se siga afirmando lo mismo*.

Así, desde el punto de vista de la subjetividad, podemos vislumbrar un desenlace similar. Nuestro sujeto en cuestión sólo pretende *afirmarse, simplemente estar*. Mas esto no impide necesariamente la presencia de *lo otro*. Su *estar* es *afirmación* y toda su “acción... es... posibilidad pura”⁴⁹. Pues no pretende *negarse* ni *eliminarse nada* con ella. *Lo otro*, que en un principio podría ser interpretado como el *mundo caótico*, para esta subjetividad, es posible porque rescata la *apertura* de su propia *dialéctica*, la *apertura* que le brinda, entre otras cosas, la *aceptación de la contradicción*⁵⁰. Pues

³⁹ A.P. pag. 190

⁴⁰ G.D.H.A. pag. 132-133

⁴¹ A.P. pag. 190

⁴² I.P.Y.D. pag. 86

⁴³ I.P.Y.D. pag. 86

⁴⁴ E.P.I.P.A. pag. 260-261

⁴⁵ I.P.Y.D. pag. 86

⁴⁶ E.A.F.A. pag. 7-9

⁴⁷ E.A.F.A. pag. 7-9

⁴⁸ D.L.M.V.P. pag. 139

⁴⁹ L.S.D.L.B. pag. 51

⁵⁰ Es importante aquí remarcar el hecho de *aceptar la contradicción* a la hora de pensar el concepto de *apertura*, pues ambos conceptos se encuentran íntimamente relacionados. En E.P.I.P.A. (pag. 259) se da un claro ejemplo de ello cuando se afirma: “entre el juicio *la montaña es de piedra* y su contradictorio *la montaña no es de piedra*, (el *sujeto del estar*) no niega a ninguno, sino que acepta a ambos como verdaderos y se queda con el tercero excluido: *la montaña es un abuelo*”.

el sujeto es interpretado como *aquello que se afirma en su mero estar* y, de esta manera, siendo *afirmación*, logra imponer sus características al final del proceso debido al peso de su condición. En nuestra *dialéctica* el *primer momento* conservaba vivos sus atributos al concluir el camino, pues bien, en este contexto, esta subjetividad permanecerá *abierta* aún en el final, cuando *lo otro* la haya *negado* pero no podido *eliminar*. Así, según Kusch, “su mente (la del *indio*, es decir, la de nuestro *sujeto del estar*) debió ser... como la cera (pues) sobre ella se imprimían... sellos de distinto cuño...; lo importante era sembrar para cosechar luego..., que lloviera, que no granizara... (para permanecer en su *mero estar*); el resto no importa y puede ser falso o cierto”⁵¹. Debajo de la superficie sobrevive aquella *perpetua afirmación*. La *apertura a lo otro* se puede manifestar de muchas maneras⁵², aún en las características que intenta imponer, luego, *el otro*, pues hasta “podría necesitar de la enseñanza del padre (el que se presenta como *otro absoluto*)... (pues) al fin y al cabo, cada cosa ha de ser usada cuando se necesita, aún si se trata de un dios”⁵³.

Por último, cabe señalar que esta *apertura* no es sólo con respecto a *lo otro*, a la *alteridad*. Es también, y antes que todo, una *pura apertura absoluta*, una *pura posibilidad*. No se limita a su antagonista sino que abarca todo el *abanico infinito de posibilidades*⁵⁴. Así, el *estar*, no sólo es una *apertura absoluta*, sino también una *apertura a lo absoluto*⁵⁵; por ello mismo, esta *apertura* constituye una *apertura a la pregunta existencial*, a la *pregunta por el hombre*⁵⁶. Pues “este modo de concebir la existencia pareciera no responder a un poder ser, sino al revés: señala más bien un ser que se abre a la posibilidad”⁵⁷.

⁵¹ A.P. pag. 31-32

⁵² En la pag. 31 de L.N.P.P. se muestra cómo esta *apertura* se da en el *pensar en general* u *opinión*, propios del *sujeto del estar*, es decir, en aquel *pensar* que puede contener a esas *muchas maneras de pensarse la apertura*. Ahora bien, esta *apertura a lo otro* y a *toda posibilidad* no implica, a nivel cultural, ninguna especie de *xenofilia*. Es decir, según la clasificación que realiza Tzvetan Todorov en su artículo *El cruzamiento entre cultural* (en *Cruce de culturas y mestizaje cultural*, apart. *Juicio sobre los otros*, Madrid, Júcar, 1988), el *sujeto del estar* no incurriría ni en el *malinchismo* (que implica, entre otras cuestiones, una profunda *admiración* de una cultura que se supone *superior*) ni en la actitud de rescatar una mera condición de *buen salvaje* (que implica, entre otras cosas, una *admiración del otro* por su *primitivismo*) ya que *ese otro* (que luego se reconocerá en el *sujeto del ser*) se presenta como la *superación total* del mismo. En otras palabras, la *apertura a la posibilidad* no debe ser confundida con una *admiración de lo otro* cuando éste se identifica con el *otro*. Si hubiese *admiración hacia algo determinado* la *apertura* no sería *total* y creemos, es importante destacar que este carácter *infinito de la posibilidad del estar* entraría en contradicción con la direccionalidad específica que implicaría tal *admiración*. Por otro lado, creemos que la lectura de la *dimensión del estar* tampoco se reconoce como una *xenofilia* propia de un *tercermundismo europeo*. En primer lugar porque nuestro autor es americano y el *estar*, en principio (luego veremos que no es tan así) se reconoce como tal; pero, a su vez, no es posible interpretar que la valoración positiva de esta dimensión se relacione con un *retraso* o un *primitivismo*, pues esto sería analizar la cuestión desde la óptica del mero *progreso* (concepto que más adelante desarrollaremos), óptica que el filósofo argentino rechaza por completo. Por otra parte, esta recuperación de la *esfera del estar* que aparece en su obra, tampoco es producto, como también afirma Todorov en dicho artículo, de una *piedad hacia los más débiles* pues, entre otras razones, cabe destacar que para Kusch, el *estar fugocita al ser* y que, por lo tanto, sería muy difícil demostrar su *debilidad*. Al final del recorrido, veremos cómo en realidad, el *momento* realmente *débil* se reconoce como el *momento negador* si más, en aquel sujeto que pretende mostrarse como *absoluto*.

⁵³ A.P. (pag. 32). Un interesante ejemplo de esta *apertura* es posible hallarlo en I.P.Y.D. Se trata del culto a la *apacheta*, comprendida como “un montón de piedras con una cruz encima... (a la cual) el indio ofrenda alguna nimiedad” (pag. 66). Allí, Kusch se hace la siguiente pregunta: “¿qué adoraba el indio? ¿el montón de piedras o la cruz?” (pag. 66). La respuesta es contundente: “el indio sigue adorando las piedras y la cruz” (pag. 68). Es decir, el *sujeto del estar* no se encuentra cerrado a la incorporación de lo propuesto (la *cruz*) por *el otro* (el *sujeto del ser*), aún cuando éste último pretenda *negarlo*. El *indio* no se limita a adorar sólo las piedras. Tampoco adora a la totalidad por temor sino que lo hace porque su *apertura* se lo permite. En su mundo la *contradicción* es posible y, por lo tanto, no hay motivo para rechazar un *dios nuevo*, aun cuando éste pretenda mostrarse como la *amulación de todos los otros*. Otro ejemplo de ello se encuentra desarrollado en E.P.I.P.A. (pag. 260-266). Allí, esta actitud de *apertura*, aun a *aquello otro* que pretende *negarlo*, aparece en la descripción que Kusch hace de la crónica de Guaman Poma; pues, en ella, se manifiesta una *absoluta permeabilidad a lo otro* sin que esto anule su *identidad primera*.

⁵⁴ En el *Prólogo* de E.A.F.A. (pag. 9-10), por ejemplo, se afirma esta identificación del *sujeto del estar* (que en este caso se identifica con el *sujeto popular*) con la *pura posibilidad y potencialidad*.

⁵⁵ E.A.F.A. pag. 81

⁵⁶ En D.L.M.V.P. (pag. 18), por ejemplo, se muestra cómo esta *apertura al problema existencial* se da en los *pobres diablos del café* a través de su *hurfardo*.

⁵⁷ E.A.F.A. pag. 32

El sujeto y el azar

Hemos analizado, en otra oportunidad, el papel que desempeña el *azar* en la dialéctica del estar. Resta determinar aquí cómo se relaciona con el hombre o, mejor aún, cómo lo vivencia éste. Según nuestro autor, “la vida ... está asediada entre dos extremos innombrables (la *dualidad*)”⁵⁸ absolutamente impredecibles. Por ello, esta subjetividad “concebía... a la realidad como si tuviera dos caras sometidas al azar”⁵⁹; un *azar* que “hace impotente al pobre indio... porque el hombre era pequeño y el juego de fuerzas enorme. Un mundo así deja una gran ansiedad con su ritmo incesante de frustración y satisfacción”⁶⁰ y, “finalmente... queda esa conciencia... de que... (todo) es puro azar y de que la labor humana es insignificante”⁶¹. Es decir, podemos reafirmar una *condición existencial de humildad o pobreza* que caracteriza a este sujeto particular, así como también la *frustración de impulso* y el *escepticismo*⁶² que lo acompañan. Anteriormente habíamos descubierto esas características a través de su relación con el *mundo*. Pues bien, esta situación se agrava al *tomar conciencia del azar* pues “todo ello supone la indeterminación de no saber nunca qué puede ocurrir... (ya que) parece como si todo estuviese expuesto al libre juego de... fuerzas”⁶³.

El *azar*, de alguna manera, se constituye como el *comienzo* y el *final* del juego pues lo abarca en toda su extensión⁶⁴. En este marco, no hay posibilidad alguna para el hombre de evadirlo. Se encuentra atrapado en su *absoluta indeterminación* y, por lo tanto, se proyecta hacia el futuro de una forma muy peculiar. Así, el sujeto se halla acorralado por “un constante temor al *vuelco* o *vaivén* (*azar*) de ese *así* del mundo”⁶⁵; la incertidumbre reina, pero no conduce necesariamente a la *inacción absoluta* ni logra *anular deseos* propios del ser humano. Estos últimos también serán atravesados por este *escepticismo* que les dará, de alguna manera, forma pero no desaparecerán como *principio de la acción*.

El sujeto y la fe

Nos hallamos aquí frente a un elemento de suma importancia para nuestra interpretación: la *fe* del sujeto en la *esfera del estar*⁶⁶. En principio, “la fe tiene el papel de mantener la unidad de la existencia”⁶⁷ y, por lo tanto, parece sostener a lo humano ante el peligro de la *desintegración* y la *fragmentación*. Sin la *fe*⁶⁸ podríamos hablar de un sujeto que tiende constantemente a la *escisión* por estar inmerso en el conflicto de fuerzas antagónicas muy superiores a él que lo condicionan continuamente. Se trata, entonces, del elemento que posibilita la *unidad del sujeto*, un elemento que es, en si mismo, un *primer acto de voluntad* ante la adversidad.

Ahora bien, “el indio, porque cree, ve afuera un fenómeno vital... (que) convierte en dioses”⁶⁹. Se diría que el *sujeto del estar* “cree en la realidad para verla... (y no necesita, como el *sujeto del ser*)

⁵⁸ E.P.I.P.A. pag. 157

⁵⁹ I.P.Y.D. pag. 35

⁶⁰ A.P. pag. 41

⁶¹ A.P. pag. 41-42

⁶² En E.P.I.P.A. (pag. 67-58) también se habla de un *relativismo* propio de la *esfera del estar*.

⁶³ A.P. pag. 38-39.

⁶⁴ En D.L.M.V.P. (pag. 32) se muestra cómo, a su vez, aún la *dualidad* en que el *sujeto del estar* divide su realidad es sometida al *azar*. Así, esto que se afirmaba en *términos dialécticos* en el capítulo anterior, vuelve a reiterarse en lo concerniente a la subjetividad.

⁶⁵ E.P.I.P.A. (pag. 107-108). También en la pag. 110-111 se habla de “un vuelco de la realidad” o de una posible “inversión de lo fasto en lo nefasto” como posibles sinónimos del *azar*.

⁶⁶ Es interesante cómo este mismo lugar relevante de la *fe* en la *subjetividad del estar* va a ser reemplazado por los *argumentos* en la *subjetividad del ser* (L.N.P.P. pag. 30).

⁶⁷ A.P. (pag. 39). A través del desarrollo de este capítulo iremos notando que, si bien el *sujeto del estar* se encuentra atravesado por la *dualidad* y la *contradicción*, no es un sujeto *alienado* o *escindido* sino todo lo contrario. *La fe mantiene la unidad de la existencia* y esta situación podrá corroborarse al final del relato.

⁶⁸ También el *soncco* o *corazón* puede ser interpretado como *fe* (E.P.I.P.A. pag. 235).

⁶⁹ I.P.Y.D. (pag. 16). Conviene aclarar que, cuando nos referimos a *dioses sagrados* no deducimos acerca de ellos ninguna connotación moral positiva. Por el contrario, este *mundo sagrado* está repleto de *dioses* causantes de grandes males (por ejemplo, el felino *Qowa* responsable del *granizo* descrito en la pag. 15-16). En este sentido, es interesante resaltar que, los *dioses del estar* parecen conservar las mismas características que identificaban a los *dioses de la antigüedad*. En palabras

ver la realidad para crearla”⁷⁰. Es decir, como veíamos en la *transformación del mundo*, éste no se identifica con un mero *objeto* sino con un *mundo-animal* que, luego de ser *conjurado*, es vuelto *sagrado*. Entonces, “¿qué es una creencia? Pues la prolongación de uno mismo hacia fuera”⁷¹, la pura *interioridad* y *subjetividad sagradas volcadas hacia la exterioridad*. Por lo tanto, constituye la *fe*, a su vez, una *voluntad primera* que intenta *trascender* hacia *lo otro* para poder *conjurarlo*⁷². Así, por un lado, el “mundo... es la prolongación de la vida del indio” simplemente porque éste lo *cree*.

Por otro lado, “es necesario hermanar el agua que inunda un valle con la tierra que da frutos pero que puede temblar, y con el granizo que puede arrasar un sembrado; (y) para todo esto se requiere fe (pues ella también cumple el papel) de buscar una conciliación del hombre con el mundo”⁷³. Así, “la con-sagración (del mundo)... es... un acto de eso que llamamos fe”⁷⁴, es decir, un acto a través del cual es posible afirmar que “*la montaña me duele*”⁷⁵, que la relación *sujeto-mundo* no es posible identificarla con la relación *sujeto-objeto*. En otras palabras, es la *fe* la que también *posibilita* que “sujeto y objeto, en el sentido occidental se fundan... mantengan esa unidad que se expresaría en la frase *yo me enfermo a través del zorro*. Aquí todo es uno... el yo desaparece; (y) sin embargo, todo es yo, o todo es mundo, da lo mismo”⁷⁶.

Ahora bien, *Tunupa* era la *mediación* que permitía *conciliar* a *dios* con el *mundo* y, por lo tanto, en definitiva, al *hombre* con él; mas como podemos observar aquí, la *fe* parece constituir la *condición de posibilidad* para que ella se realice. Sin *fe* no hay *Tunupa* pues ella constituye el motor y fuerza de la *mediación*. Por ello, podemos hablar de una *dialéctica* que se hace posible a través del *hombre* y su *voluntad*, aquí interpretada como *fe*. El *hombre* y el *mundo*, aquella *primera dicotomía*, son *salvados* por una *mediación humana*: la *fe*. De esta manera, la afirmación *el sujeto es la dialéctica* se sostiene con una fuerza mayor al desarrollar esta forma peculiar de la *voluntad*. El sujeto *posibilita* la *mediación* y, por lo tanto, también se constituye como *unidad*; pues su *fe* es el elemento que *posibilita* la *mediación* y no la *desintegración* y la *fragmentación*. *Mantiene la unidad de su existencia* porque, a su vez, *mantiene la unidad de sentido del todo*.

Creemos, es sumamente interesante cómo un sujeto que se constituye como *humilde, frustrado* y *escéptico* puede, sin embargo, *dar sentido a todo su universo*. Se trata de una subjetividad subsumida a fuerzas absolutamente superiores a él que lo condicionan continuamente. Pero, a su vez, posee ciertos elementos que lo colocan en superioridad a estas fuerzas. Se trata de otro aspecto de la *dialéctica*: el *hombre* como *esclavo del mundo* y *principio del mismo*. La *fe* es lo que *posibilita* la

de Nietzsche (ver, por ejemplo, *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza, 2000): se trata de convivir con dioses comprometidos con lo *apolíneo* pero también con lo *dionisiaco*.

⁷⁰ I.P.Y.D. *Realidad*, en el apartado *Sin magia para vivir* del capítulo *¿Magia en Buenos Aires?*.

A su vez, es conveniente realizar algunas aclaraciones pertinentes con respecto a este pasaje. Este *crear la realidad para verla*, propio del *sujeto del estar*, conlleva a identificar esta actitud con una cierta *mirada mágica* descrita en este apartado. Así, la *magia* se asimilaría a la *esfera del estar* mientras que la *realidad* sin más a la del *ser* (pues, como se afirma en la pag. 81, se refiere a “la realidad... dura, inflexible y lógica”). Entonces, el *sujeto del estar* *cree* en la *magia* mientras que su antagonista sólo comprende “una realidad (que) coincide con las cosas que se ven” (pag. 82) y, en consecuencia, adopta el lema: “*ver para creer*” (pag. 82). Ahora bien, es importante destacar que, como puede observarse, aquí se invierte el significado del término *realidad* utilizado recurrentemente en L.S.D.L.B.. Es decir, allí la *realidad* se identifica con la *esfera del estar* mientras que la *ficción* con la del *ser*, pues bien, en este pasaje de I.P.Y.D. la *realidad* adopta un nuevo significado que se relaciona con la *esfera del ser*, mientras que la *ficción* deja de nombrarse para ser reemplazada por una *magia* propia de la *esfera del estar*.

⁷¹ I.P.Y.D. pag. 16

⁷² Pues, como afirma Carlos Cullen en su *Fenomenología de la crisis moral* (Bs.As., Castañeda, 1978), para el *pueblo* (es decir, nuestro *sujeto del estar*) el arraigo a la tierra y el esfuerzo puesto en ello, en tanto primera “forma de sabiduría popular... es un *acto de esperanza*” (pag. 16). En nuestro lenguaje, detrás de la *conjuración* de *lo otro* aparece la *fe* de poder torcer los designios del *azar*.

⁷³ A.P. pag. 39

⁷⁴ E.A.F.A. pag. 77

⁷⁵ E.A.F.A. pag. 77

⁷⁶ E.A.F.A. pag. 75

dialéctica pero también aquello que muestra la otra cara humana, la de la *no resignación* al peligro del exterminio, el principio de toda acción posterior⁷⁷.

El sujeto, la metáfora seminal y vegetal y el problema del suelo

Hemos visto en el capítulo anterior la importancia que el concepto de *fruto* tenía en la *dialéctica del estar*. Veremos ahora cómo nuestro sujeto en cuestión recupera esta noción y de qué manera la extiende a una determinada forma de comprender la realidad.

En primer lugar, conviene partir de lo ya afirmado y argumentado. Sabemos que para esta subjetividad el mundo no es algo *inerte y objetivo* sino que, por el contrario, es vivenciado por el sujeto como un mundo *animado y vivo*. Ahora bien, suele describirse a este mundo con innumerables metáforas⁷⁸, mas existe una que particularmente unifica y relaciona muchos conceptos desarrollados a lo largo de este trabajo: la *metáfora seminal y vegetal*. Es decir, este sujeto “convierte la realidad en una tierra fecunda, en la cual siembra... (todas sus) iniciativas y espera cosechar sus frutos anhelados”⁷⁹. De esta manera, también “piensa en términos de planta, de retoños, de cosechas, como si se tratara de un pensar germinal... un pensar donde también *crecen*, sin saber nunca por qué... (el) odio,... (el) amor,... (la) angustia o... (la) alegría... (la) vida o... (la) muerte”⁸⁰; donde *crecen* hasta el más intelectual de los *conceptos*⁸¹. Se trata, en definitiva, de una forma de comprender la realidad en donde “nunca logramos ver cosas muertas que sólo se suman (como ocurrirá luego el *progreso* anhelado por el *sujeto del ser*) sino sólo algo vivo que crece”⁸². En otras palabras, “el pensamiento indígena (pensamiento propio del *sujeto del estar*) no es... un saber del *por qué* o *causas* (como el *saber* propio del *sujeto del ser*) sino del *cómo* o *modalidades*... (;en él) existe una estrecha relación entre saber y rito”⁸³, pues se trata de “un saber... que compromete al sujeto (y su acción propia)⁸⁴, en el sentido de hacer *crecer* algo en él”⁸⁵, de un “saber (que) tiene que darse en forma abierta (como el sujeto que lo constituye) para promover dicho crecimiento”⁸⁶.

Ahora bien, el sentido de destacar esta *metáfora seminal y vegetal* es múltiple. Por un lado, se vuelve a remarcar el aspecto *animado* de ese *otro-mundo* que, luego de ser *conjurado*, se convertirá en *sagrado*. Por otra parte, se abre el camino a la reflexión de la *finitud* de la *realidad* pues todo lo que *vive y crece, muere*⁸⁷. Para esta subjetividad “no hay *crecimiento ilimitado*... sino que puede darse lo contrario: un *decrecimiento*... o *gasto*”⁸⁸. A su vez, a través de esta metáfora vuelve a marcarse el aspecto *frágil, humilde y escéptico* de la subjetividad; pues una *semilla*, un *vegetal*, poco pueden hacer contra los designios de la *ira divina*. Mas, al mismo tiempo, se instala un tema fundamental,

⁷⁷ No se encuentra muy desarrollado de manera explícita en la obra de Kusch, el papel preponderante de la *fe* en el *sujeto del estar*. Sin embargo, creemos que constituye una obviedad implícita que aquí intentamos explicitar.

⁷⁸ Como, por ejemplo, la que remite a un *mundo-animal*, afirmada en I.P.Y.D. pag. 23, o a un *cosmos-animal*, descrita en E.P.I.P.A. pag. 101.

⁷⁹ D.L.M.V.P. pag. 31

⁸⁰ D.L.M.V.P. (pag. 32). Es muy interesante, a su vez, cómo en D.L.M.V.P. esta *metáfora vegetal* y su correspondiente *pensamiento seminal* se manifiestan aún en las situaciones cotidianas de la gran ciudad (el *mundo del ser*, el *mundo de los objetos*). Por ejemplo, afirma Kusch en la pag. 32: “cuando nos presentamos a un concurso, no lo hacemos porque nos consideremos los mejores, sino porque simplemente hemos sembrado nuestra posibilidad de triunfo, sólo por ver si *se me hace*”. Pues “sólo así se entiende que digamos *se me hizo* cuando nos referimos a algún proyecto anhelado... Desde el *pa'mi* tiramos una semilla en el caos del mundo, que es Buenos Aires, y esperamos que *se nos haga* como si fructificara en forma de empleo, de casa o de casamiento” (pag. 24).

⁸¹ Esta idea que remite al *crecimiento de los conceptos* aparece, por ejemplo en E.P.I.P.A. (pag. 189). Al comienzo de nuestro trabajo afirmamos que las diversas obras de Kusch podrían ser comprendidas como *frutos*; pues bien, este *crecimiento de los conceptos* colabora en la construcción de argumentos que sostengan esa afirmación.

⁸² D.L.M.V.P. pag. 32

⁸³ E.P.I.P.A. pag. 83

⁸⁴ Ver al respecto el apartado *El sujeto y los ritos* de este mismo capítulo.

⁸⁵ E.P.I.P.A. pag. 85

⁸⁶ E.P.I.P.A. pag. 85

⁸⁷ Ver al respecto el apartado siguiente: *El sujeto entre la vida y la muerte*.

⁸⁸ E.P.I.P.A. (pag. 191). El ejemplo más claro de esto lo constituye el concepto de *eternidad* pues, como se aclara en la pag. 223, ésta también *crece y se gasta*.

sumamente polémico: el *problema del suelo*, de la *raíz*, de la *inmovilidad*, de la *quietud*; todas metáforas abiertas de una problemática común.

En esta *dimensión del estar*, no sólo la realidad sino que también “el individuo... desempeña el papel vegetal”⁸⁹. Es decir, el *sujeto del estar* se piensa a sí mismo como un *vegetal*. Una *semilla* que necesita un *suelo* donde ser sembrada, un *suelo* que le permita *echar raíces*, un *suelo* que garantice su *inmovilidad*⁹⁰ y *quietud* para que pueda *crecer* y convertirse en *vegetal*.

Ahora bien, esta *metáfora del suelo* no debe ser interpretada como aquella condición que *determina* todas sus conductas. Por el contrario, el *sujeto del estar*, como ya hemos demostrado, es *pura apertura y posibilidad*. Se trata aquí⁹¹ de una clara referencia a lo *concreto*, a lo *real* de la *existencia*. La *vida* y el *mundo* no *surgen del vacío* como pretenderá el *sujeto del ser*; *nacen en un lugar*, en una *referencia concreta*. La *abstracción* no puede ser nunca, para este sujeto que *sólo pretende estar*, un *principio* sino un *final*. *Estar* implica la *realidad* más *concreta* de la *existencia*, un *estar en un lugar*. Sólo desde allí es posible la *apertura* y la *posibilidad*, pues desde el *vacío* sólo son posibles las *abstracciones*⁹².

Por último, y a modo de introducción al siguiente apartado, conviene aclarar otro papel central que cumplirá esta *metáfora seminal y vegetal*. Hemos afirmado que el *fruto* puede ser comprendido como *mediación*; pues bien, en este sentido, “sólo un pensar seminal (que posibilite ese *fruto*) logra consolidar (junto con la *fe*) una conformidad existencial... una unidad que... salvará el desgarramiento de ver... (al hombre) repartido entre la vida y la muerte... El pensar seminal consiste entonces en hallar una superación... dialéctica a una oposición irremediable”. Se trata de un *pensar* que busca, en definitiva, una *salvación* y no una *solución*, pues la noción de *fruto* no responde a *causas* seguras sino a *crecimientos* que pueden darse o no. No se trata de un *pensar* que indague en los *por qué* de la *vida* y la *muerte*, sino en sus *cómo*, en definitiva, en la *germinación* de su *salvación*⁹³.

El sujeto entre la vida y la muerte. La simple alegría de estar aquí. El papel de la fe.

Para Kusch, “*vida y muerte* se dice con el verbo *estar*”⁹⁴, pues “los que *se dejan estar* se exponen (constantemente) a esa alternativa entre la vida y la muerte”⁹⁵ ya que siempre se encuentran “en medio de una azarosa dualidad elemental: o vivir o morir”⁹⁶. “Quizás (la *vida* misma) no se trate del concepto de crecimiento sino más bien de movilidad entre opuestos”⁹⁷ *contundentes y absolutos*. Por ello, estamos en presencia de una subjetividad que no se escabulle de la *finitud*⁹⁸ ni de su compromiso con el *presente* sino todo lo contrario. El *sujeto del estar* “obra como si la muerte fuera una amiga”⁹⁹ en tanto también lo es la *vida*. Se trata de *conversar con ellas*¹⁰⁰ y no de *negarlas*. El *azar*, el *miedo* permanente al *exterminio* promueven un compromiso inmenso con este par de opuestos

⁸⁹ L.S.D.L.B. pag. 23

⁹⁰ Pues, en este sentido, la “inmovilidad... raya... una constitución ontológica del pobre... que hace en el fondo a una peculiar concepción de la existencia” (E.A.F.A. pag. 30).

⁹¹ Más adelante veremos otra interpretación relacionada con el *fundamento de la subjetividad*.

⁹² Este punto se encuentra enriquecido en el apartado *El problema del fundamento, del esencialismo y del determinismo* del capítulo *Algunas Conclusiones*. Aquí es todavía imposible arribar a las conclusiones esbozadas allí; pues aún falta gran parte del proceso. Enunciarlas sería anticipar afirmaciones no demostradas.

⁹³ Todo este párrafo puede fundamentarse en el capítulo *Pensamiento seminal* de E.P.I.P.A.. A su vez, este capítulo constituye un formidable elemento de consulta a la hora de ahondar en estas cuestiones. Pues no sólo se explica el *pensamiento seminal* y su relación, por ejemplo, con el aspecto *emocional y contradictorio* del *sujeto del estar* sino que, al mismo tiempo, se lo compara con el *pensamiento causal* propio del *sujeto del ser*.

⁹⁴ D.L.M.V.P. pag. 106

⁹⁵ D.L.M.V.P. (pag. 111). Es importante aclarar, como se hace en esta página y en otros textos, que la *muerte* no se relaciona solamente con el *fin* de la *vida física*. *Sufrir la inmediatez de la muerte* representa aquí una gama de significados mucho más amplia. Por ejemplo, “no cobrar el sueldo... perder la cosecha...”, etc..

⁹⁶ I.P.Y.D. pag. 36-37

⁹⁷ E.P.I.P.A. pag. 191

⁹⁸ En muchos pasajes de su obra se describe esta *responsabilidad frente a la muerte* propia del *sujeto del estar*. Un claro ejemplo aparece en I.P.Y.D. (pag. 22-23) cuando se afirma que “en el altiplano la muerte es un episodio que cada uno debe resolver”.

⁹⁹ A.P. pag. 217

¹⁰⁰ A.P. pag 216-217

terminantes; así, *vida y muerte* son una marca constitutiva de la subjetividad, un sello del *momento de la dualidad* impregnado en el sujeto, una *tragedia* ineludible.

Ahora bien, la *tragedia* sella a fuego a la *subjetividad*, el *miedo al exterminio* estará siempre presente¹⁰¹. Sin embargo, el compromiso con el *presente* se agiganta. Pues la *muerte* sólo marca la *finitud del mero estar*. No lo *niega*; sólo le *impone un límite*. Para Kusch existe una “curiosa... proximidad de la desgracia con la alegría”¹⁰² en la *esfera del estar*. Se trata de la *mera alegría de estar aquí*, en la *pura afirmación de la vida*, sabiendo que *espera la muerte*. Se trata, en definitiva, de tener la “posibilidad de enfrentar el simple acontecer del mundo con alegría”¹⁰³.

En este contexto, vuelve a hacerse presente la *fe*. Esta lograba la *unidad de la existencia*. Pues ahora sabemos también que sin ella el sujeto no contaría con herramientas para poder enfrentar la *escisión existencial* que provocaría semejante *dualidad*. Por ello, la *fe del sujeto del estar* constituye, además, el *principio de superación de la oposición entre vida y muerte*¹⁰⁴ y *posibilita* que el sujeto *transcurra su existencia con la simple alegría de estar aquí*.

El sujeto, la espera y la fe

En no pocos pasajes de su obra, Kusch suele afirmar que “el indio (*sujeto del estar*) sabe esperar... (que) siempre esperó... (y que) lo mismo... hace el indio hoy en día (porque) es una raza que sabe esperar”¹⁰⁵. Sabe *esperar* que “crezca la simiente, luego los primeros tallos, luego los frutos y al fin el grano”¹⁰⁶. Mas “hay algo más en su espera; no sólo crece su sembrado, sino también todas sus cosas: su vida, sus hijos, su muerte y hasta la eternidad crecen”¹⁰⁷. Pues la *espera*, no es más que un aspecto más del *crecimiento* y del *pensar seminal y vegetal*¹⁰⁸.

Ahora bien, de dónde nace la *tranquilidad* y la *paciencia* propia de esa *espera*. El *sujeto del estar* “está seguro que detrás de todo están los dioses, y éste es el sentido real de su espera”¹⁰⁹. Es decir, es la *fe*, nuevamente, el *fundamento*, el *lugar donde se apoya la espera del crecimiento*. Sin ella aparecería la *ansiedad* y el *perpetuo temor al exterminio*, de una manera mucho más agobiante de lo que describiremos luego¹¹⁰. Por ello, *espera* y *fe* son inseparables y abren el camino hacia una visión de *tiempo presente y futuro* muy distinta de la que veremos en el *momento de la negación*.

El sujeto y los ritos

Hemos planteado el *motor de la acción*¹¹¹, resta aún mostrar cómo se desarrolla ésta y bajo qué parámetros. Toda “la cultura indígena es una cultura ritualizada... (pues) sólo así el indígena consigue

¹⁰¹ En el capítulo *Los miedos* nos detendremos en el análisis del *miedo original* que recorrerá todos los aspectos de la *subjetividad*. Ahora bien, es muy importante anticipar aquí que esta *mera alegría de estar aquí es conceptualmente posterior* al *miedo original* aunque, en la vida del sujeto, *convivan* cotidianamente. Es decir, la *subjetividad del estar es vivencialmente contradictoria: siente miedo de estar aquí y, luego, siente la alegría de estar aquí*. Pero puede serlo, pues la *contradicción* forma parte de su *constitución*.

¹⁰² E.P.I.P.A. pag. 168

¹⁰³ E.P.I.P.A. pag. 168

¹⁰⁴ D.L.M.V.P. pag. 113

¹⁰⁵ I.P.Y.D. (pag. 30). A su vez, se deja en claro allí cómo al *sujeto del ser* lo “pierde la impaciencia”.

¹⁰⁶ I.P.Y.D. pag. 30

¹⁰⁷ I.P.Y.D. pag. 31

¹⁰⁸ En E.P.I.P.A. (pag. 300) se afirma explícitamente: “un pensar seminal no se puede dar si no es en términos... de espera”.

¹⁰⁹ I.P.Y.D. pag. 31

¹¹⁰ Ver, al respecto, el capítulo *Los miedos*.

¹¹¹ Es sumamente importante aquí realizar una aclaración pertinente. En innumerables pasajes de todas sus obras, Kusch pareciera identificar al *sujeto del estar* con la *inacción*, la *pereza*, etc. y al *sujeto del ser* con la *acción* (un ejemplo entre otros muchos se evidencia en la pag. 51 de L.S.D.L.B.). Ahora bien, esto puede ser interpretado de diversos modos. En este tipo de afirmaciones nosotros no entendemos que nuestro autor se esté refiriendo a una *inacción absoluta*, sino a una forma de *actividad* que conlleva la *apertura* y la capacidad de “fijarse en muchos puntos a la vez”, “mientras que la *acción* (propia del *sujeto del ser*) apunta a un extremo fijo y determinado” (L.S.D.L.B. pag. 51). Es decir, la *acción* está referida a los *objetos* y se encuentra atrapada por ellos. La *inacción* o *acción del sujeto del estar* es *pre-objetiva* y, por lo tanto mucho *más amplia y libre*.

afirmar sus raíces existenciales¹¹². En este contexto, será el *rito* una *forma de actuar cotidiana*¹¹³, desprendida de sus causas más directas: el *miedo* y la *fe*.

Según Kusch, “la cosmogonía del yamqui quiere conseguir ese fin (*conciliar* a través de una *mediación al hombre y el mundo*) siguiendo el antiguo mecanismo de todo mito, según el cual el inconsciente pasa sus signos a la conciencia y ésta domina a aquel mediante ritos¹¹⁴. Es decir, esta subjetividad, a través de su *conciencia mítica*¹¹⁵ y *simbólica*¹¹⁶, se plantea un *mito*, que en nuestro caso hemos interpretado *dialécticamente*. A partir de allí, el modo por el cual este sujeto pretende llevar a cabo la *mediación* se identifica con el mecanismo de todo *mito*: el *rito*. Pues “lo que hace al mito es su ritualidad (ya que) el mito se opera (*se pone en acción*), no se relata¹¹⁷”.

Ahora bien, la *mediación* se produce entonces a través del *rito* que, en sí mismo, es una *práctica*, una *acción concreta*. Por lo tanto, estamos en presencia de una *práctica absolutamente humana* que posibilita cierta *conciliación* entre el *hombre* y el *mundo*, una *mediación dialéctica subjetiva* capaz de *brindar sentido a todo su universo*. De alguna manera, puede interpretarse que todo “rito siempre prolonga al hombre... es como una mano que hiende un poco el mundo¹¹⁸”. “Por eso, el saber es siempre... un ritual para mantener el equilibrio cósmico¹¹⁹”; “no hay otra finalidad del conocer más que aprehender... (la) flor que equilibra la dualidad... y... esto... sólo puede lograrse con el ritual¹²⁰ como *mediación*”.

Por otro lado, es interesante cómo esa *acción mediadora* se muestra también como un juego entre otras dos fuertes oposiciones: el *inconsciente* y la *conciencia*. El *rito* constituye así una *acción particular* en donde el *inconsciente* domina a su oponente represor. Se trata de una *práctica* que intenta recuperar en el presente lo más profundo del hombre sin dejar fuera nada de él. El *consciente* no desaparece, sólo es *abarcado* por aquello que pretende *negar*. Así, nuevamente se repite la historia, aquel momento de afirmación primera abarca a su oposición, sin negarla pero dominando la escena. Quizá por ello se diga, como veremos más adelante, que *el indio lleva su inconsciente a flor de piel*, porque lo pone de relieve en su expresión, en sus miedos pero también en su *acción cotidiana*.

En conclusión, estamos en presencia de un sujeto que *actúa*, movido por la *fe*, bajo la forma del *rito*. Un sujeto que “vive directamente, desde sí mismo al rito¹²¹”. Un *rito* en donde el *inconsciente gobierna* a su oponente y así *posibilita* a *Tumupa* en el doble plano: con respecto a lo otro identificado con el *mundo* y en relación a su otro *consciente*.

Por último, el *mito* y su correspondiente *rito* no constituyen sólo una manera de comprender la *mediación* pues son, a su vez, un modo de *reflexión*. La “épica (que en este caso hace referencia al

¹¹² G.D.H.A. pag. 69

¹¹³ En este punto coincidimos con Abraham Haber (*Reflexiones sobre el estar en la filosofía de Rodolfo Kusch* - art.-, Bs. As., Fernando García Cambeiro, 1989).

¹¹⁴ A.P. pag. 39

¹¹⁵ Así se describe en G.D.H.A. (pag. 130-131) a la *conciencia particular* del sujeto del estar. Es una forma particular de comprender la relación entre el *inconsciente* y el *consciente*. Se trata de una *conciencia* que, en todo momento, utiliza un *horizonte simbólico* y que concibe al *objeto* del sujeto del ser como algo *absolutamente ajeno*.

¹¹⁶ Lo dicho acerca de la *conciencia mítica* vale para la *simbólica*. Pero, a su vez, es interesante destacar cómo en E.A.F.A. (pag. 74-75), por un lado, se muestra la relación permanente de esta *forma de conciencia* con la *apertura al absoluto* y, por otro lado, se deja en claro de qué manera esta *conciencia simbólica* se opone a la *caída existencial* identificada con la *conciencia crítica*, propia del sujeto del ser y del objeto.

En este sentido, podría afirmarse que Kusch, al recuperar este aspecto olvidado de la subjetividad, comparte con la *hermenéutica* (por ejemplo con Ricoeur) aquella intención de apartarse toda explicación definitiva y cerrada de la subjetividad (como veremos en la *esfera del ser*). Esta *conciencia simbólica* se encuentra *abierta* a la *interpretación* de signos y símbolos en los que se manifiesta (pues el sujeto del estar se *devela* y, al mismo tiempo se *enmascara* a través de sus símbolos) y, de esta manera, permite pensar, como intentaba Ricoeur (ver Maceiras Fafian y Trebolle Barrera, *La hermenéutica contemporánea*, Bogotá, Cíncel, 1990, pag. 103-109), una *fenomenología real* que *subvierte* una *fenomenología tradicional* donde el mundo primero de lo dado era puesto entre paréntesis (*epojé fenomenológica*).

¹¹⁷ E.A.F.A. pag. 34

¹¹⁸ I.P.Y.D. pag. 61

¹¹⁹ E.P.I.P.A. pag. 102

¹²⁰ E.P.I.P.A. pag. 103

¹²¹ I.P.Y.D. (pag. 62) o, como se afirma en E.P.I.P.A. (pag.), se trata de un sujeto que “no termina... la acción... en el mundo exterior, porque sustituía la bomba hidráulica (un objeto propio del mundo del ser) por un ritual mágico”.

mito)... es la *palabra* que el pueblo (*sujeto del estar*) dice pero no para informar a nadie sino para verse a si mismo reflejado... como si encontrara con su expresión el sentido de su propia vida”¹²². Es decir, continúa siendo un elemento que *posibilita el sentido* por el hecho de ser *mediación* como lo era *Tunupa*; pero, a su vez, se muestra como una herramienta a través de la cual *el hombre puede verse reflejado*. Ahora bien, es importante destacar que no se trata de una *reflexión racional* como podría interpretarse en la *esfera del ser*. Se trata más bien de una *reflexión emocional* que abarca no sólo al *si mismo*, sino también a todo el *proceso dialéctico*. El sujeto es la *dialéctica* y, por ello mismo, el *mirarse* implica *reparar*, al mismo tiempo, los diversos *momentos* de ella. En cada *mito* vivirán todos los *momentos dialécticos*: la *dualidad*, el *quinto momento de creación y reposo*¹²³, etc., pues éstos son *el sujeto mismo*, a la vez de mostrarse como la *esfera de su constitución*.

De *Tunupa* y el cuidado de la acción a la conjuración y el ayuno

Para Kusch “*Tunupa* es como una doctrina implícita... casi como un *a priori* de la mentalidad del hombre protohistórico”¹²⁴, es prácticamente una *categoría* del sujeto *independiente de toda experiencia*. Es decir, es nuestra *mediación dialéctica* una *condición de posibilidad de la experiencia* pues es el propio *Tunupa* quien es capaz de brindar *sentido a la contradicción* y, por lo tanto, a la *vida*. De esta manera, sólo a partir de allí podremos pensar las diversas manifestaciones o modos de comprender la *acción*: el *rito*, la *conjuración* o el *ayuno*.

Por otro lado, este sujeto posee como otro pilar de su acción el *cuidado de la acción*. Es decir no se trata simplemente de *actuar* sino de hacerlo con *dedicación, esfuerzo y cuidado* pues el “*exorcismo del caos... podía romperse a la menor irritación de los dioses o al menor olvido de los ritos*”¹²⁵. Se trata de una *acción atenta*, que nace de la *fe* y el *miedo* y, por ello mismo se constituye como *necesaria y frágil* a la vez.

En este contexto surge la *conjuración* y el *ayuno* como otras formas de la *acción*. Pues serán otras maneras de darse de *Tunupa* que requerirán el *cuidado* necesario para que el *exorcismo del caos* sea un hecho duradero. Por un lado, “era necesario el ayuno porque así se evitaba la gravedad del mundo que pesaba sobre el hombre... pero ante todo, era necesario conjurar el mundo, no importa que no se emprendiera luego el camino del ascetismo”¹²⁶. Es decir, *conjurar* es en nuestro *lenguaje dialéctico* hacer lo que hizo *Tunupa*: *mediar* de un modo peculiar, hacer que *lo otro* que *niega* a la *afirmación* no la destruya pero tampoco desaparezca; *conjurar el caos* implica *dominarlo* y de ningún modo *eliminarlo*. Por otro lado, el *ayuno* se identifica con la *necesidad momentánea* de inmiscuirse en un *solipsismo intencional* que logre evitar la *contundencia* de *lo otro* y el *peligro* que acarrea. Tampoco en este caso se intenta *eliminarlo*, sólo se pretende una *epogé circunstancial* que reavive las *fuerzas humanas* para poder seguir llevando a cabo la *mediación*. En ambos casos nos encontramos con *acciones* que se encuentran circunscriptas en el *marco dialéctico*, que se identifican con *modos de Tunupa* y que son *cuidadas* con esmero frente al constante acecho del *exterminio*. El *miedo* y la *fe* continúan siendo sus *principios*, pero estas *prácticas* no se manifiestan sólo en un ámbito religioso sino que se extienden a través de todo el *quehacer cotidiano*¹²⁷.

¹²² D.L.M.V.P. pag. 80

¹²³ En D.L.M.V.P. (pag. 74-80) se muestra con claridad cómo todos los *momentos* (sobre todo los dos citados) *del despliegue de la dialéctica del estar* se ven *reflejados* en diversos *mitos-ritos* como, por ejemplo, el del *fóbal*, el del *baile del tango*, el de la *letra del tango*, el de la *mina-realidad*, el de *Gardel* y la *épica del Martín Fierro*. Mas esto no es propiedad exclusiva de este texto sino que es una característica fácilmente reconocible en toda su obra.

Por otro lado, sobre esta *reflexión* vuelve a apoyarse todo nuestro trabajo hermenéutico, ya que hemos partido de un *mito* y desplegado la *dialéctica del estar* a partir de allí.

¹²⁴ A.P. pag. 47

¹²⁵ A.P. pag. 48

¹²⁶ A.P. pag. 95

¹²⁷ Un ejemplo singular de cómo se manifiestan estas *formas de la acción* en la *cotidianidad* y en otras esferas es el *arte*. Pues éste “se esgrime a modo de pantalla mágica, para conjurar las fuerzas adversas del caos” (A.P. pag. 48). Por otro lado, a lo largo del texto *Anotaciones para una estética de lo americano* se demuestra cómo el *arte americano* es un *arte de conjuración*.

El ayuno como camino interior hacia la libertad

Como venimos sosteniendo, para esta subjetividad “el mundo es hostil... (y) en él puede darse la ira divina... el maíz o la maleza... todo es inseguro... (y por ello) se impone entonces, humanamente, una solución”¹²⁸; el *ayuno del mundo*. De esta manera, este sujeto “ha emprendido... un camino interior para encontrar una solución”¹²⁹, quizás “el principio de un camino interior... (hacia) la intimidad”¹³⁰. Así, el *ayuno* implica, por un lado, el *aislamiento dentro de su propia humanidad*, un alejarse de *la otredad del mundo*. Pero, por otra parte, “el ayuno es una manera de vivir la oposición”¹³¹ y, por lo tanto, en última instancia, el *azar*. Es decir, se trata de una *acción* a través de la cual “se siente la dimensión exacta de la intimidad”¹³² y, a su vez, es posible *mediar la contradicción* como lo hacía *Tunupa* y “saber que no hay otra alternativa que la sucesión irremediable de vida y muerte, de orden y caos”¹³³.

Así, el *ayuno* constituye la *acción* a través de la cual puede transcurrir su *quinto momento dialéctico*, el del *centro de sí mismo*¹³⁴. La *interioridad* brinda un *cierre de sentido* y una *apertura total*, constituye un lugar de *reposo* de la *pura exterioridad* y de *creación* por cuanto constituye un *a priori* de toda *acción mediadora*: es *el sí mismo hecho círculo y abierto en flor*.

En síntesis podemos afirmar que “el ayuno es la abstención del mundo, a fin de que cada uno busque su fuerza dentro de sí mismo”¹³⁵, “esta abstención de entrar en la riqueza de cosas, para preferir la riqueza del camino interior”¹³⁶. Así, nuevamente reaparece la *humildad* como una característica fundamental del sujeto. Sin embargo, se le agrega aquí un *sentido* más a su significado pues la *humildad* es, por un lado, *existencial* pero también implica la *carencia del deseo de la riqueza exterior o material*. De esta manera, esta *humildad existencial* encuentra su oposición en tanto se muestra, a su vez, como *riqueza interior*. El sujeto es *pobre y rico* por la *posibilidad* que brinda *Tunupa*, por el *ayuno* de aquello que lo ubicaba al borde del *exterminio* y lo sumergía en la *miseria existencial*. Lo interesante es cómo *el hombre es humilde por causa del mundo y rico por su propia acción, encarnada en la constante negación a participar “de la fiesta del mundo” y sus objetos*¹³⁷.

Ahora bien, aparece aquí un elemento fundamental para la subjetividad: la *libertad*. Ésta, como sucede con todos los filósofos que se ocupan del tema, es definida específicamente. La *libertad*, para

¹²⁸ A.P. pag. 203

¹²⁹ A.P. pag. 203

¹³⁰ A.P. pag. 204 Dada esta primera definición del *ayuno* conviene citar algunos formas peculiares en los que se puede manifestar. Es decir, el *ayuno* no se limita a la *mera abstención de consumir alimentos*. Abarca un sin fin de *prácticas cotidianas, concretas*, discutibles y sumamente interesantes. Así, el *ayuno* como *acción*, en la interpretación de Kusch, excede el ámbito indígena para encarnarse en toda *forma de darse del sujeto del estar*. Un primer ejemplo lo constituye el *silencio* (pag. 203-204): “El uso del silencio... lo juega (por ejemplo) el empleado que es sitiado por el jefe... cuando se calla y se retrae del mundo... y busca dentro de sí la solución para hacerle frente”. Un segundo ejemplo se identifica con una actitud: “hay un estado permanente de silencio, una especie de ayuno de la fiesta del mundo... que nosotros expresamos groseramente cuando no tenemos *ganas de trabajar*” (pag. 204). Por último, en D.L.M.V.P. (pag. 19-20, 22) podemos ver cómo el *sujeto del estar* se refugia en su *revinto sugrado del pa'mí* “una especie de pequeño reino propio, en el cual nadie puede entrar” y que lo protege del *afuera*, de la *exterioridad* y lo *profano* que, en este caso, se identifica con el *cemento*, los *pesos* (\$) (pag. 25), el *caos del mundo que es Bs.As.* (pag.24), etc.

¹³¹ A.P. pag. 205

¹³² A.P. pag. 206

¹³³ A.P. pag. 206

¹³⁴ Kusch, en diversas obras muestra *distintos modos de representar simbólicamente ese centro que confiere unidad, consistencia y apertura a la existencia*. Un ejemplo sumamente interesante aparece en D.L.M.V.P. (pag.23). Allí, el *centro del pa'mí* está representado por el lugar de *la vieja* o, en caso de que *ya no esté más, la viejita o la patrona*.

¹³⁵ A.P. pag. 205

¹³⁶ A.P. pag. 207

¹³⁷ A.P. pag. 204

¹³⁸ Podría resumirse el *ayuno* como aquella actividad a través de la cual el sujeto “evita el objeto para internarse... en el sujeto” (L.N.P.P. pag. 19 - referido a Anastasio Quiroga como ejemplo de la *subjetividad del estar*). Esta definición es sumamente interesante para pensarla en relación a la actitud adoptada por la *subjetividad del ser* que “consiste en ir del sujeto al objeto” (Idem).

este sujeto, será una "libertad primaria...: esa que permite el ayuno frente a la fiesta del mundo... (aquella que) se vive... como "salvación interior"¹³⁹ y que se relaciona con lo *sagrado*¹⁴⁰.

Así, en primer lugar, la *libertad* nace del *ayuno del mundo*, de la *abstención de sus cosas y exterioridades*. Entonces, es el estado al cual se llega luego de una *acción*. No es gratuita, no se da sin más; es necesario adquirirla con un *trabajo* específico que se identifica con *poner entre paréntesis a lo otro para adentrarse en si mismo*. En este sentido, esta *libertad primaria* no se manifiesta *primera* sino que se reconoce como una *vivencia a la cual se arriba* luego de todo un proceso. Es *primaria por ser sustancial en la vida del hombre* ya que constituye un punto de partida importante para *salvar la vida*. Se trata de *estar libre de*¹⁴¹ (en relación al *mundo* y sus *cosas*) y de *estar libre para*, pues el único *proyecto es evadir el exterminio*. Pero, a su vez, es *primaria* porque será una *afirmación a la cual otra secundaria intentará negarla*.

Por otro lado, se trata de una *libertad* que se vivencia como *salvación interior* y no como una *posibilidad exterior* de solucionar cuestiones referidas a los *objetos*¹⁴². No se trata de *poseer la capacidad de elección* en el ámbito de *lo otro*, *lo mundano*, *lo profundo* y los *objetos*, ni de *contar con una voluntad de dominio* sobre ellos¹⁴³. Se trata simplemente de tener la *posibilidad de refugiarse en la interioridad* frente a *lo otro* para, desde allí, volver al ruedo con las fuerzas necesarias. El *ayuno* permite la *libertad* pero ésta no implica tampoco la *quietud* sino un *lugar en donde se alimenta el fondo de la acción*. Sin *libertad* no hay *acción* entendida en el marco del *estar* y, sin *libertad*, tampoco es posible satisfacer los *deseos mínimos del pan, el amor y la paz* "porque se dan únicamente en el despojo"¹⁴⁴.

El sujeto, lo emocional y el pensar

Hemos tratado ya la importancia de la *interioridad* en el *sujeto del estar*. Conviene aquí, entonces, aclarar un punto de suma importancia: esta *intimidad*, a su vez, puede ser comprendida como una "zona del sentimiento... (un) terreno de la afección, donde se dan los resentimientos o las simpatías, el amor o el odio"¹⁴⁵. Es decir, se trata de una *interioridad emocional* y no un *mero refugio contemplativo*.

La *ira divina*, el *miedo al exterminio*, *Tunupa* y hasta el propio *Viracocha* son vividos por esta *subjetividad que se deja estar como una pura emocionalidad*. Pues esto "constituye a nivel popular (es decir, para el *sujeto del estar*) la finalidad principal del pensamiento...(:) abordar el área emocional"¹⁴⁶,

¹³⁹ A.P. pag. 127

¹⁴⁰ E.A.F.A. pag. 51

¹⁴¹ Por supuesto, no nos estamos refiriendo aquí a la clásica *libertad negativa* del liberalismo.

¹⁴² Es muy interesante cómo en E.P.I.P.A. (especialmente en el cap. *Economía y salvación* y en las pag. 301-302), el *sujeto del estar* se identifica con el *deseo de salvación* mientras que el *sujeto del ser* hace lo propio con *deseo de solución*.

¹⁴³ Éstas serán algunas de las características típicas de la *libertad del sujeto del ser*, en donde lo *sagrado* será reemplazado por la *profanidad* de la *objetividad*. Ver, por ejemplo E.A.F.A. (pag. 51).

¹⁴⁴ A.P. pag. 207

¹⁴⁵ G.D.H.A. pag. 48

¹⁴⁶ L.N.P.P. pag. 21 Es interesante, a su vez, cómo también la *Natura* corresponde, al igual que *Viracocha* a "un área de intuición emocional" (pag. 16.) pues "*Natura*... es... emocionalidad" (pag. 19).

Por otra parte, es sumamente importante dejar en claro que el *problema del pensamiento popular*, propio del *sujeto del estar*, no se agota aquí (por ejemplo, E.P.I.P.A. recorre un sin fin de cuestiones referidas a dicho problema). Sólo remarcamos en este apartado su relación con lo *emocional* e intentamos mostrar que esta vinculación resulta esencial para la comprensión de esta subjetividad. Podrían ser problematizados infinitos temas acerca del pensamiento propio del *sujeto del estar* (como por ejemplo su relación con la *geocultura* -E.A.F.A. *Geocultura del pensamiento*-, lo *mítico* -E.A.F.A. *Lo mítico en el pensamiento cultural*-, lo *arcaico* -E.A.F.A. *Lo arcaico en el pensamiento*-, la *opinión* y la *intuición* -L.N.P.P. *El pensamiento popular*-, etc.) mas, creemos, corresponderían a un trabajo que aborde los problemas propiamente gnoseológicos.

Por último, conviene aclarar que, cuando en ciertas oportunidades como, por ejemplo, en L.N.P.P. se hace referencia a la importancia de la *apariencia* en la *opinión*, en tanto *forma de darse del pensamiento del estar* (pag. 11), o a la relevancia que posee el *ver* (pag. 29) para el *sujeto del estar*, en realidad, se está haciendo hincapié en la fundamental importancia que tiene lo *concreto* y *vivencial* en la *esfera del estar*. Es decir, un *pensar* que presta atención a estos elementos no entra en contradicción con lo que aquí intentamos mostrar: la vinculación entre el *pensar* y la *intimidad emocional*. Lo *aparente* no se está refiriendo a la *mera exterioridad de los objetos* propia del *sujeto del ser* sino a lo *concreto del mundo*. Se trata más

vivenciar la existencia, no tomarla como a un objeto empírico y exterior capaz de ser razonado y delimitado¹⁴⁷. Pues el pensamiento del sujeto del estar “no es un saber científico de la realidad... sino que es un saber referido exclusivamente al puro hecho de vivir”¹⁴⁸; “se trata... de un saber... que se relaciona como vimos, con criar, multiplicar, dejar efectuar, en suma (se trata de) un saber para vivir. No es entonces un saber de objeto... sino que trasciende al objeto y pareciera vincularse con la... comunidad y (la) vida en general”¹⁴⁹. Es decir, estamos en presencia de un sujeto que está inmerso en una emocionalidad permanente absolutamente irracional¹⁵⁰ y desde allí construye todo su mundo de sentido. Se trata de un sujeto que siente la realidad¹⁵¹ y, por ello, “no le interesan los objetos sino los aspectos fastos o nefastos de los mismos... le (interesa) registrar acontecimientos antes que cosas”¹⁵². “Ahora bien, ¿qué significa que... (este sujeto) registre el acontecer antes que las cosas... ; indica un predominio del sentir emocional... ve para sentir, ya que es la emoción la que da la tónica a seguir frente a la realidad”¹⁵³. Sólo pretende comprender su existencia y de ningún modo entenderla¹⁵⁴. “El pensar de Quiroga (sujeto del estar)... es un pensar para actuar”¹⁵⁵, para vivir; y es un pensar que busca lo emocional como aquello que le es propio, pues sólo desde allí será capaz de lograr una inmediatez de la acción¹⁵⁶.

Ahora bien, “la verdadera función que el área emocional tiene pareciera ser principalmente energética”¹⁵⁷. Por ello, sería imposible hablar del ayuno y el refugio en la interioridad sin tener en cuenta el área emocional. Pues el ayuno buscaba un sitio seguro a partir del cual renovar fuerzas y todo el aspecto emotivo de la subjetividad parece identificarse con él.

Por otra parte, esta huida hacia la intimidad “no prefiere los sentimientos excitantes, sino los tranquilizantes, ya que le urge encontrar cuanto antes el punto cero emocional”¹⁵⁸. Es necesario tomar fuerzas dentro de sí para afrontar el afuera, mas la emocionalidad debe ser no alienante y, por lo tanto, cumplir con un cierto requisito de equilibrio. En otros términos, la emocionalidad podría ser interpretada como la concreción del quinto momento de reposo y creación de nuestra dialéctica del estar¹⁵⁹, es decir, como un refugio para la acción.

bien de poner el acento en un aspecto que se aleje de un pensar abstracto propio del ser; de poner en primer lugar la pura existencia y hasta lo accidental que ella conlleva.

¹⁴⁷ L.N.P.P. pag. 16 y 19 (en referencia a la sociedad), 21 (con referencia al pensamiento científico y, por lo tanto, al pensamiento propio del sujeto del ser).

¹⁴⁸ E.P.I.P.A. pag. 86

¹⁴⁹ E.P.I.P.A. pag. 100

¹⁵⁰ E.A.F.A. (pag. 88-89). También en E.P.I.P.A. (pag. 58, 61, etc.) se hace referencia al aspecto irracional del sujeto del estar.

¹⁵¹ E.P.I.P.A. pag. 223

¹⁵² E.P.I.P.A. (pag. 33). En este sentido, “su saber no es el de una realidad constituida por objetos, sino llena de... aconteceres” (pag. 37).

¹⁵³ E.P.I.P.A. pag. 34

¹⁵⁴ Pues la dimensión del estar se identifica con la comprensión mientras que la del ser con el entendimiento (E.A.F.A. pag. 63, 90). También en E.P.I.P.A. (cap. El conocimiento) se aclara que el sujeto del estar no pretende conocer ni percibir al modo occidental su propia existencia ni su mundo. Pues no se ocupa de objetos sino de aconteceres (pag. 37).

También aquí, como podemos observar, es posible plantear una estrecha relación con la hermenéutica planteada por Ricoeur (ver Maceiras, M., Paul Ricoeur: una ontología militante, en Calvo Martínez y Ávila Crespo (Eds.), Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación; Barcelona, Anthropos, 1991, pag. 46-48), ya que se trata de comprender a un existente real (una especie de conciencia pre-reflexiva sartreana) antes que a un sujeto de conocimiento capaz de reflexionar y ser entendido.

¹⁵⁵ L.N.P.P. pag. 32

¹⁵⁶ Lo contrario ocurre en el sujeto del ser quien, a través de puesta en práctica de su pensar culto, no logra una inmediatez de la acción por desplazarse continuamente sobre la abstracción (L.N.P.P. pag. 32).

¹⁵⁷ L.N.P.P. pag. 19. También en la pag. 68 se hace referencia a lo emocional o lo irracional como la zona energética.

¹⁵⁸ L.N.P.P. pag. 20

¹⁵⁹ Ver al respecto cómo, por ejemplo, en E.P.I.P.A. (pag. 67) la figura “del corazón se convierte entonces... (en) una especie de centro mágico; (pues) el corazón ha constituido siempre el quinto elemento de todo ser viviente, un símbolo de integración”.

El sujeto como hombre aquí, masa y comunidad

En otro orden de cosas este sujeto no se identifica con “una humanidad de sujetos o individuos, sino... (con) la *runacay* o humanidad u *hombre aquí*”¹⁶⁰. Es decir, resulta imposible comprender a esta subjetividad que sólo pretende *estar aquí* con la categoría de sujeto moderno o de individuo. Tal atomización y autonomía son elementos que se encuentran lejos de ser partes constitutivas de esta subjetividad. En pocas palabras, “el mundo quichua... carece de individuos”¹⁶¹, sólo posee sujetos que *simplemente están aquí*, en esa pura afirmación que mucho dice pero poco precisa. “Se diría entonces que los sujetos son fundidos en *masa* o en *especie*”¹⁶². La contingencia existencial, el *mero estar aquí*, el hecho de *estar arrojados en el mundo* parece conducirnos a la *masa*¹⁶³, la *especie*, al “trasfondo biológico”¹⁶⁴, aquello que se identificaría con lo opuesto a una absoluta particularidad.

De esta manera, aparece aquí un tema sumamente relevante para nuestro trabajo que retomaremos luego: el *problema de la universalidad y la particularidad*. Este sujeto se encuentra sitiado por la más *absoluta singularidad* y la más *absoluta indiferenciación*. Es decir, es sólo un *mero estar aquí*, no en otro instante ni lugar, sino en éste, el *absoluto presente único*¹⁶⁵. Por otro lado, al mismo tiempo, es la pérdida de toda posible *particularidad* en la *mera universalidad* de la *masa*. Se trata de un sujeto que, en sí mismo, es *dialéctico* y *contradictorio*. Pues, por un lado, *afirma su pura contingencia existencial* con su *mero estar* y, a su vez, esa *afirmación* se pierde en el *impersonal*.

Ahora bien, este sujeto continúa siendo un sujeto *abierto* “pues tiene aún ante sí todas las posibilidades”¹⁶⁶. Esta característica, lejos de estar descontextualizada, explica que, nuevamente, la *dialéctica* nos conduce a *Tunupa*. Es el *mero estar aquí* que se *afirma* quien *abarca a la universalidad*. *Tunupa* no implica la *demolición de lo otro* y, por lo tanto, el problema parece encontrar algún canal a través del cual hallar una solución. Así, el *mero estar aquí* encuentra una instancia que le agrega cierta *universalidad* sin resquebrajar en nada su constitución: la *comunidad*¹⁶⁷. Antes de la intervención de *Tunupa* nos encontrábamos frente a un abismo en donde *el otro* parecía no tener lugar; pues por un lado se presentaba la más *absoluta singularidad* y, por el otro, la *masa* en donde *el otro* no es posible por no permitirse la *diferencia*. Por ello la *mediación* que implica la *comunidad* es tan importante. No sólo se *resuelve la contradicción* sino que, a su vez, *se abre la posibilidad de reconocer positivamente al otro* a través del *amor*¹⁶⁸, en su *diferencia* y como parte de un todo más amplio que el *mero sí mismo* y la *pura interioridad*: como uno más del *nosotros*¹⁶⁹. De esta manera, “la comunidad nos torna...

¹⁶⁰ A.P. pag. 102

¹⁶¹ A.P. pag. 102

¹⁶² A.P. pag. 103

¹⁶³ Al respecto, en L.S.D.L.B. (pag. 27) se muestra esta *masificación* constitutiva del *hombre que simplemente está* de una manera sumamente estética: “la naturaleza es un mar, en el que el hombre fue engendrado por una simple diferenciación de... masas echadas a rodar en su seno”.

¹⁶⁴ A.P. pag. 102

¹⁶⁵ En L.S.D.L.B. (pag. 13-15) se muestra de qué manera la *dimensión del estar* también puede ser comprendida como el *aquí y ahora del hombre*. A su vez, en L.N.P.P. (pag. 100) se explicita cómo, en la *esfera del estar*, el *presente* ocupa un lugar privilegiado por el hecho de mostrarse como una *absoluta posibilidad hacia el futuro*.

¹⁶⁶ A.P. pag. 140

¹⁶⁷ En muchos pasajes de su obra se hace referencia a esta *comunidad*. Una de las formas más claras de explicitar quiénes la componen aparece en E.A.F.A. (pag. 96) cuando se afirma que esta *comunidad* está formada por “los que simplemente están”.

¹⁶⁸ Es muy interesante cómo en D.L.M.V.P. esta categoría del *amor* aparece relacionada con la *comunidad* de “los que sólo se dejan estar”, como algo que se da, incluso “antes del bien y del mal” (pag. 121).

Es una relación con *el otro* que, como afirma Levinas en *Totalidad e infinito - Ensayo sobre la exterioridad* (Salamanca, Sígueme, 1977), implica una presencia *no-violenta* de la *alteridad*, una relación que se manifiesta en *paz*. Se trata, en definitiva, de lo que, en palabras del filósofo lituano, se describe como un *encuentro* que implica una *comoción de las entrañas* ante la presencia del *otro*, un *sentir al otro* mucho antes de *conocerlo*.

¹⁶⁹ Una de las diferencias importantes con el texto de Carlos Cullen (*Fenomenología de la crisis moral*, Bs. As., Castañeda, 1978) es que éste parte desde un *nosotros inmediato* identificado con el *pueblo* y, desde allí, trata “de hacer la experiencia de los pueblos, así como Hegel intenta hacer la de la conciencia” (pag. 10). En nuestro recorrido, el *nosotros* experimentado en la *comunidad* es un *momento* al que se arriba luego de haber transcurrido otras etapas del *proceso dialéctico*. Es decir, si bien desde la mirada del *sujeto del ser* la *comunidad* es vista como un *mera inmediatez*, desde el punto de vista del desarrollo del *proceso dialéctico* del *estar* es un *logro*, un *encuentro con el otro* que no se presenta desde un comienzo.

responsables y no... en abstracto”¹⁷⁰. Pues no se trata de una “comunidad... entendida... en términos contractuales... como suma de individuos, sino (un) organismo viviente”¹⁷¹. *El otro comienza a formar parte de esa interioridad* pues Tunupa así lo determina. La *mediación* consiste en la *apropiación de la universalidad* de parte de la *mera particularidad* y, por lo tanto, *el otro es parte de esa universalidad pero inmerso en la propia interioridad*. En la *comunidad*, *el otro es una extensión de cada pa'mi de cada interioridad que simplemente está*¹⁷². Por ello *se es responsable* y por ello “la natural confianza que supone un sistema”¹⁷³ así. Es como si la *diferencia* fuera un aspecto de la *identidad* sin llegar a ser otra cosa. Se trata de una *responsabilidad real* y no *abstracta*, de una *responsabilidad amorosa* sobre *el otro*¹⁷⁴ que casi se identifica con el *cuidado del sí mismo*, de una *responsabilidad ética* sustentada en un *impulso erótico hacia el otro y el sí mismo como comunidad*¹⁷⁵.

¹⁷⁰ A.P. pag. 197

¹⁷¹ E.P.I.P.A. pag. 222

¹⁷² Pues en D.L.M.V.P. pag. 21 se afirma que el “vos ... es... el apéndice del *pa'mi*... (;) decimos vos... en un sentido posesivo, como si tendiéramos una red afectiva... (¡así) ponemos... el vos... en el borde mismo del reino del *pa'mi*”. En este sentido, resulta sumamente interesante, el lugar que ocupa la *figura del otro* en este momento de nuestro despliegue dialéctico. Pues, por ejemplo, si bien Kusch no comparte la manera de comprender *al otro* que posee Levinas (pues, entre otras cosas, en la pag. 13 de G.D.H.A., nuestro autor, en una lectura similar a la que Enrique Dussel realiza en *Método para una filosofía de la liberación* - Salamanca, Sigueme, 1974 -, cree que *ese Otro*, a pesar de identificarse con el huérfano, la viuda y el extranjero indefenso y necesitado, de reconocerse en el *rostro* y en *lo absoluto*, “el Otro nunca es totalmente pueblo” porque se describe “siempre a nivel de técnica filosófica, o sea en el plano donde los sectores medios se refugian para no sentir el miedo que los acosa provocado por el pueblo mismo”) comparte con éste la opinión (y crítica a Sartre – ver, por ejemplo, *El ser y la nada*, Bs. As., Losada, 1968-) de que *ese otro*, aquí, no puede ser comprendido como *otra libertad* a la cual me enfrento en una *lucha por el reconocimiento* que concluye en un obligado *resentimiento*, muchas veces encubierto. *El otro*, en la *comunidad* es la extensión del *pa'mi*, casi un *apéndice de la interioridad*, nunca *otra libertad* (por supuesto nos referimos a una *libertad* que difiere mucho a la descrita en esta *esfera del estar*) a la que me enfrento, como también describe Ricoeur en *El yo, el tú y la institución - Los fundamentos de la moral: la intención ética* (en *Educación y política - De la historia personal a la comunión de libertades*, Bs. As., Docencia, 1984) cuando afirma que el *problema ético* se manifiesta en la *contradicción* entre la *libertad de un yo* y la *libertad de un tú*, y encuentra su *mediación en la regla*. Esto ocurrirá luego, pero para ello, es necesario todavía transcurrir el momento del *ser* para ver cómo el *problema de la libertad* se va complejizando.

Por otro lado, es notable la familiaridad que podemos observar entre la fórmula levinasiana de *el-Otro-en-el-Mismo* a través de la cual la *exterioridad del otro* se tornará *interioridad*, y la idea kuschiana de comprender *al otro* como la *extensión* de la propia *interioridad*. No podemos detenernos aquí demasiado en un análisis minucioso del tema pero es necesario, al menos, aclarar que, según nuestra interpretación, ambos autores apuntan al mismo objetivo: tratar de recuperar una *primera comunidad fraterna con el otro*, una *bella eticidad* en donde *el otro*, por diversos mecanismos, *forma parte de uno mismo*. El camino argumentativo puede ser diverso pero, creemos, la meta la misma.

¹⁷³ E.P.I.P.A. pag. 224

¹⁷⁴ También Levinas en *Totalidad e Infinito* (Salamanca, Sigueme, 1977) entiende que “esta presentación (*del Otro*) es la no-violencia por excelencia; porque; en lugar de herir mi libertad... llama a la responsabilidad y la instauro”. Mas las relaciones entre Kusch y el filósofo lituano en relación al *problema de la responsabilidad sobre el otro* no concluyen allí. En Levinas, se da un proceso, que va desde *Totalidad e infinito* hasta *De otro modo de ser, o más allá de la esencia* (Salamanca, Sigueme, 1987), en donde *el-Otro-en-el-Mismo* se encuentra con la obligación de un irreductible *Heme-aquí-responsable (del otro)* y, así, *el-Otro-en-el-Mismo* (el proceso en el cual la *exterioridad del otro* se vuelve *interioridad*) se muestra en *el-Uno-para-el-Otro* de la *responsabilidad*. En Kusch vislumbramos una *responsabilidad amorosa* sobre *el otro*; pues bien, también aquí la *responsabilidad* se inserta desde un costado *afectivo* ya que el punto de partida de la experiencia de un *heme-aquí ante, por y para el Otro* se identifica con una *sensibilidad, pasividad y vulnerabilidad* que se suscita con la *presencia del Otro*. A su vez, interpretamos que, tanto esa *amorosidad* kuschiana como aquella *vulnerabilidad y sensibilidad ante el Otro* de Levinas garantizan la *absoluta apertura al otro*, sólo en tanto esa *apertura al otro* que me confirma como *responsable* es anterior a toda *asunción voluntaria* de la propia *responsabilidad*. Pues no se trata de una *responsabilidad y apertura deliberada, conciente y moderna*, sino de un *sentir* muy anterior en donde *el otro*, por diversos procesos *se vuelve entraña*.

¹⁷⁵ También para Carlos Cullen (*Fenomenología de la crisis moral*, Bs. As., Castañeda, 1978) el “nosotros que meramente *está-no-más*... es ético en cuanto implica un encuentro... entre unos y otros” (pag. 13). Pues, a su vez, este *nosotros*, en el *momento del arraigo*, experimenta un “sentimiento de solidaridad vital” (pag. 15), un *eros ético-político* en donde se manifiesta la primera forma de saber: la *confianza*. En síntesis, para Cullen, “el pueblo (para nosotros *sujeto del estar*) se muestra, en su inmediatez, como *comunidad viviente*” (pag. 31). Es decir, se trata de un sujeto que *se siente y se reconoce* como un *nosotros que vive en comunidad*, donde *el otro*, lejos de constituir un problema o ser el causante del *desgarramiento*, se constituye como parte del *sí mismo*. Se trata, en definitiva, de lo que más adelante llamaremos desde la *negación de la negación, la bella eticidad del estar*.

Ahora bien, se desprende de aquí un problema sumamente importante y, a la vez, polémico. Más adelante veremos cómo este *sujeto del estar* sólo se reconoce en un *deseo mínimo*. Sin embargo, aparece en relación a la *mediación de la comunidad* un único *deseo utópico*: el *deseo de universalizar la comunidad* para evitar la *abstracta universalidad* y el *solipsismo del puro pa'mí*; pues “el pueblo (*sujeto del estar*) siempre habla... de tal modo que aunque diga pa'mí, está diciendo pa'todos”¹⁷⁶. Es decir, como telón de fondo, en esta subjetividad tan particular aparece un *deseo permanente y máximo*: que *todo otro* sea siempre una *extensión del pa'mí*, para que la *universalidad* sea vivenciada como *propia*.

Así, nuestro sujeto en cuestión ha resuelto a su manera la tensión y en ello ha encontrado *al otro*. Veremos luego cómo se intenta salvar el conflicto entre *lo universal* y *lo particular* en otras instancias y qué lugar ocupará ese *otro* del cual aquí la *comunidad* se hizo *responsable*.

El sujeto y el deseo mínimo

Estamos en presencia de un sujeto envuelto, en última instancia por el *azar*. Puede darse *maíz* o *maleza*, puede darse la *vida* o el *exterminio*. En este contexto, se encuentra circunscripto también el *deseo* pues el *objeto deseado* puede hacerse realidad o no. Nunca contamos con la *seguridad plena de satisfacción*, entre otras cosas, porque *existencialmente* esta subjetividad lleva a costas la *frustración de impulso*.

Ahora bien, este deseo, sea satisfecho o no, posee una característica fundamental: es un *deseo mínimo*. Es decir, *se desea salvar la vida*¹⁷⁷ en primer lugar y, luego *el mero estar para el fruto*. No se trata de anhelos grandilocuentes ni utópicos, sólo se pretende *conservar la vida* y que ella pueda *dar frutos*. Así, nuevamente, se vinculan características del sujeto con la *dialéctica*; el *fruto* se identificaba con la *orcoraca* y por ende con la *dualidad* sitiada también, en última instancia, por el *azar*. La *vida* puede darse pero también el *exterminio*. Con el *fruto* sucede lo mismo pues no escapa a la lógica general. El *deseo es mínimo* pero *esencial*; por ello nuestro sujeto está “dispuesto... a sacrificarlo todo con tal de tener... pan... amor... y paz”¹⁷⁸. El “humilde ciclo del pan”¹⁷⁹ resume así todo el *anhelo* de aquel que se encuentra “sumergido en el mero estar”¹⁸⁰. Es la traducción más sencilla y general del *fruto*, es un *deseo humilde* que se encuentra en consonancia con un *hombre existencialmente humilde*. Es lo opuesto a la *utopía* en tanto posee un *lugar* y no pretende *eliminar* la *adversidad* o el *mal*. Sólo se intenta *estar y dar frutos en la realidad, comer, amar y vivir en paz*¹⁸¹. El futuro no implica necesariamente el *progreso*¹⁸² pues nuestro sujeto es fundamentalmente *escéptico* y sólo pretende *seguir estando*. No hay un *camino hacia la utopía* porque en ningún momento se la *desea*. No se concibe *algo mejor* que su *deseo mínimo*. Pensar lo contrario ya es *inmiscuirnos* en la modernidad.

¹⁷⁶ D.L.M.V.P. pag. 84

¹⁷⁷ La explicitación de este *deseo* podemos hallarlo en numerosas citas de diversos textos. Por ejemplo, en la pag. 6 de L.N.P.P. se afirma que el *sujeto del estar* (aquí identificado con el pensamiento popular) “esconde una finalidad recóndita... la de subsistir”.

¹⁷⁸ A.P. pag. 186

¹⁷⁹ A.P. pag. 186

¹⁸⁰ A.P. pag. 186

¹⁸¹ Aquí hemos hecho un análisis más bien conceptual, pero este *problema del deseo mínimo* se enriquece cuando, por ejemplo, nos inmiscuimos en *problemas económicos concretos*. Pues el *deseo mínimo* continúa aún en referencia a los *objetos*. El *sujeto del estar* comprende la *economía* en términos de *semillas, crecimiento, frutos, comunidad y alimento* (ver, por ejemplo, el capítulo *Salvación y economía* de E.P.I.P.A.), y, por ende, la posibilidad de *desear infinitos objetos* le resulta incompatible. Sólo *desea* el pan, el *alimento*, la *tierra*; en síntesis, lo *mínimo*.

A su vez, es conveniente destacar que, a la hora de ahondar en estas *cuestiones económicas*, resulta inevitable abordar el capítulo *Economía seminal* de E.P.I.P.A.. Pues allí, no sólo se plasman los conceptos centrales de la *economía del estar* sino que, a su vez, se los compara con la *economía del ser*, se analizan algunas conclusiones y se elucubran también algunas propuestas que ayuden a elaborar una *economía alternativa* a la transitada hasta el momento.

¹⁸² L.N.P.P. pag. 32

CAPÍTULO 5

El sujeto del ser

El sujeto del ser como el momento de la negación

En cierto modo podríamos resumir todo este capítulo con la breve afirmación que titula este apartado. Es decir, si planteamos una *dialéctica* en donde la *dimensión del estar* constituye el *momento de la afirmación*, la *esfera del ser* jugará el papel antagónico. Ahora bien, lo interesante de esta propuesta *dialéctica* no es sólo su enunciación sino también su descripción exhaustiva. Pues *negar* no es un mecanismo sencillo ni lineal sino más bien un proceso complicado digno de ser descrito.

Así, en principio, el *sujeto del ser* no sólo se reconocerá *superior*¹ a su *momento* anterior sino que, a su vez intentará, como veremos, *erradicar* a su contrario para perfilarse como un único *momento de afirmación*². Es decir, se tratará de un *momento* duro en donde esta subjetividad no dudará, incluso, en utilizar “la violencia para imponer sus criterios”³ pues se trata, en principio, de “un yo que actúa y que, para actuar, reprime”⁴. La *negación* intentará ser *absoluta*⁵ y, por lo tanto, en muchos momentos, terrible⁶.

El sujeto y el mundo

Nos encontramos en el *momento de la negación*. Por ello, si entonces nos hallábamos frente a un hombre que era constituido, en parte, por el *mundo*, ahora nos encontraremos con un *sujeto que pretende crearlo*. Así, “el miedo al mundo fue sustituido por la creación de otro mundo... ; en el ámbito (del *estar*) el mundo se daba de hecho..., (esta nueva subjetividad) crea un mundo propio con casas, técnica, policía y objetos que se oponen a aquel. El hombre pasa de dependiente a soberano,

¹ Ver, por ejemplo, todo el desarrollo que se lleva a cabo en G.D.H.A. (pag. 25-26).

Por otra parte, esta supuesta *superioridad* determinará ciertas conductas y creencias propias de esta esfera como, por ejemplo, la necesidad de ejercer un *paternalismo responsable*, en el mejor de los casos, para con aquello que se muestra como *diferente* y, por lo tanto, *inferior*. Se trata de una idea muy difundida en pensadores del *mundo liberal*, tanto en lo económico como en lo político. Así, por ejemplo, M. Friedman afirma: “la libertad es un objeto definible tan sólo para individuos responsables... La necesidad de trazar una línea entre individuos responsables y otros es inescapable... El paternalismo es inevitable para aquellos a quienes nosotros designamos como no responsables” (citado por A. Borón en *Entre Hobbes y Friedman: liberalismo económico y despotismo burgués en América Latina*, en *Cuadernos políticos* N°23, México, enero-marzo de 1980). Es decir, se postula una *superioridad* de un *nosotros responsable y libre* y desde allí se observa a *esos otros no responsables* que necesitan ser guiados por *el buen camino*. Ahora bien, la propuesta de un *paternalismo responsable* no es patrimonio exclusivo de autores propios del *liberalismo económico*; pensadores como Habermas (autor que podría ser comprendido como un *liberal político*) también han suscripto a esta idea, por ejemplo, en referencia al problema de los Balcanes (ver el art. *Ojalá que EE.UU. tenga éxito en Irak*, en *Ñ Revista de Cultura*, Bs. As., N°7, 15 de noviembre de 2003, p. 13).

² En L.N.P.P. (pag. 66, 69, 72-73) se describe cómo este *sujeto del ser* se visualiza a sí mismo como *pura afirmación* y, por lo tanto, se muestra y se manifiesta siempre *afirmando*. A su vez, en D.L.M.V.P. (pag. 135) se muestra cómo esta subjetividad se reconoce en la metáfora del *nacimiento*, es decir de la *afirmación*. Por otra parte, en L.S.D.L.B. (pag. 71-73) se muestra cómo la *ficción* (identificada aquí con la *esfera del ser*), no sólo pretende ser la *pura afirmación*, sino también la *absoluta realidad* (término paradójicamente utilizado por Kusch para referirse a la *dimensión del estar*).

³ G.D.H.A. pag. 65

⁴ G.D.H.A. pag. 48

⁵ Carlos Cullen, en la pag. 22 de su *Fenomenología de la crisis moral* (Bs. As., Castañeda, 1978), afirma que “el pueblo se hace nación, y la nación aparece como autoconciencia del pueblo... (;) pero, también, (que) la nación significa la *decisión* de ser de los pueblos, que en realidad es exponer su mero estar no más, es la historia: *es estar siendo*”. Es decir, para este pensador, la irrupción del *momento del ser* puede no constituir una *negación absoluta* del *estar* (como sí ocurre en nuestro trabajo) sino que es capaz de mostrarse como la posibilidad de la *autoconciencia del pueblo*, estructurada en la fórmula del *estar- siendo*. Cabe señalar que, para Cullen, esta *irrupción positiva* no siempre es tal pues el *pueblo* puede transformarse en *conciencia desgraciada* si sólo se transcurren los *momentos del caudillismo estoico* o del *legalismo escéptico*, sin lograr la *soberanía e independencia de la nación* vehiculizada en la *dialógica del conductor y la masa*.

⁶ Si, por ejemplo, tomáramos en cuenta las tipologías de las relaciones con *el otro* que describe Tzvetan Todorov en *La conquista de América - La cuestión del otro* (cap.4: *Conocer*, México, Siglo XXI, 2000), podemos observar la dureza con que el *sujeto del ser* se relacionará con *el otro*. Pues, para éste, el *subjetividad del estar* será comprendida como absolutamente mala e inferior (plano axiológico), digna de ser conquistada con el objetivo de ser anulada (plano praxeológico) y desconocida totalmente hasta el punto de negar su identidad (plano epistémico).

aunque dentro de un diferente orden de cosas”⁷. Estamos en presencia de un sujeto que *niega al mundo*⁸ para crear uno alternativo. No admite ser constituido por lo otro y, por ende, intenta dominarlo y transformarlo hasta poder negarlo a partir de su creación⁹. En este sentido, su acción es negativa; pues surge del interés por rechazar la otredad y mostrarse, a su vez, como lo único posible. No hay lugar para la alteridad del otro sujeto y su mundo: sólo queda su acción envuelta en la continua contradicción entre su *matiz creador* y su *función negadora*.

Del vacío al patio de los objetos

La afirmación estaba dada y, como dijimos, el mundo se daba de hecho. Era necesario entonces negarlo, para luego, partir del vacío sobre el cual se edificaría el anhelado mundo nuevo. Ahora bien, se necesitaba un instrumento idóneo para semejante tarea. El desafío era grande y no cualquier mecanismo sería capaz de llevar a cabo con eficiencia semejante empresa. Así fue como “la ciencia (se convirtió) en el apoyo de la realidad del ser”¹⁰; “por eso los temas más importantes de esa ciencia (desarrollada por el sujeto del ser) habrían de ser... la caída en el vacío o la invasión del espacio por los objetos... El espacio vacío tenía una finalidad y era la de crear un campo libre para los objetos, gobernados por la inteligencia”¹¹ y reubicados en el nuevo mundo creado: la ciudad o mundo de los objetos¹². Sin espacio vacío no hay lugar para la ciudad como otro mundo de sentido. Es necesario un “universo vacío”¹³ pues éste constituye la condición de posibilidad para que la acción creadora se sostenga¹⁴. Así, la postulación del vacío constituye el verdadero momento negador, aquel que implica el desconocimiento absoluto de lo otro. Donde había algo no hay nada, donde se afirmaba el mundo y el hombre en su contradicción sólo hay vacío¹⁵. La acción creadora es posterior y sólo es posible a partir del no reconocimiento, de la ceguera voluntaria que implica la otredad. Por ello, quizás pueda comprenderse la afirmación del vacío como la primera acción desgarradora de nuestro sujeto en cuestión, aquella que no sólo niega, sino que a su vez, desconoce a su opuesto y lo hace pensarse único.

Así, “la ciudad (el nuevo mundo) se fue convirtiendo en un patio de los objetos... (pues) el patio supone el lugar vacío donde... convivimos... (y donde) ponemos... cosas que hemos creado para estar cómodos”¹⁶. La posibilidad de la creación se inscribe entonces como la mediación entre dos elementos aparentemente antagónicos: el vacío y los objetos que pretenden llenarlo. Partimos de una acción negadora que imprimía el sello sobre el cual era posible edificar el nuevo mundo, un mundo de puro

⁷ A.P. pag. 117

⁸ Son muchos los pasajes de su obra en donde se explicita esta actitud. Quizás uno de los más contundentes pueda observarse en I.P.Y.D. (pag. 12): “nuestra actitud ciudadana (refiriéndose a la actitud propia del sujeto del ser)... arremete contra el mundo”.

⁹ En D.L.M.V.P. (pag. 135) se muestra cómo la realización del sujeto del ser parece relacionarse con la transformación del mundo.

¹⁰ I.P.Y.D. pag. 81

¹¹ A.P. pag. 128

¹² También en D.L.M.V.P. (pag. 87) se muestra cómo un mundo de cosas reemplaza al mundo original.

¹³ I.P.Y.D. pag. 103

¹⁴ Esta creación a partir del vacío propia del sujeto del ser se explicita, por ejemplo en E.A.F.A. (pag. 90). A su vez, allí se muestra el abismo que separa a esta concepción de la de creación de la generación (semilla-crecimiento-fruto-muerte) propia del sujeto del estar.

¹⁵ Es importante aquí destacar la enorme asimetría planteada pues, como se afirma en I.P.Y.D., “el espacio que vivía el quichua (sujeto del estar) no estaba vacío, sino que estaba contaminado por la divinidad. Cuando un quichua salía de su casa no entraba en la calle como si ésta estuviera vacía, sino que ingresaba a un lugar que era aún más sagrado que su hogar...; por todos lados espiaba la divinidad” (pag. 25). Y “hace lo mismo un buen hombre de barrio (sujeto del estar), que lleva su silla a la vereda y convierte a la calle en una prolongación de su casa” (pag. 28). En síntesis, el espacio, en el particular universo del sujeto del estar, de ningún modo puede ser comprendido como vacío. Se trata de un espacio pleno, divino, que se interrelaciona muy profundamente con la interioridad hasta el punto de confundirse con ella (para un mejor desarrollo de estos temas ver los apartados La transformación del mundo y El sujeto y la fe, pertenecientes al capítulo El sujeto del estar).

¹⁶ A.P. (pag. 130). También se hace referencia al patio de los objetos en D.L.M.V.P. (pag. 88), en E.A.F.A. (pag. 51), etc.. Es decir, no es un concepto específico de A.P. sino una categoría que se encuentra desarrollada en muchos pasajes de su obra.

*objetos*¹⁷. El *patio* es el *ámbito* o la *mediación* donde este proceso puede darse. Sin éste sólo estaríamos perdidos en el *desierto de la pura nada*, no habría *creación* y todo sería *pura negatividad absoluta*. Concebir el *nuevo mundo* como el *patio de los objetos* es hacer del *vacío* un *campo receptivo*; en cierta manera, interpretar la *negación* como *apertura mínima*; pues no se trata ya de *estar abierto a lo otro, sino simplemente a los objetos*. De esta manera, la *creación* posee con anterioridad un *terreno propicio*, un *lugar seguro* donde levantar los cimientos; o quizás sea este *patio* la *primera creación del momento de la negación*.

Los objetos y sus modos de ser

En este contexto, la *creación propiamente dicha* se identifica con el *mundo de los objetos* “y esto es así porque occidente es el creador del objeto”¹⁸. Sobre el *patio de los objetos* se instalan los *objetos* y éstos, son *creados por el sujeto del ser como si antes no hubiera habido nada*. Pues el *sujeto del ser*, antes que nada, es un “*homo faber... (un) creador de cosas*”¹⁹.

Ahora bien, los *objetos* no dejan de ser, a la vez, meros *utensillos* propios de la prehistoria, pues ambos “son formas de relación entre el hombre y el mundo... responden... a una limitación de lo humano frente a la naturaleza... (y son) la posibilidad... de la subsistencia (ya que) el hombre supera... (así) su condición de mero animal porque delega en el la misión de modificar... al medio”²⁰. Pero este sujeto comienza su *acción constitutiva negando* toda conexión con *lo otro* que también es *pasado*. Por ello no puede verlo como *utensillo*²¹. Si lo hiciera, estaría aceptando la existencia de *eso otro* que obliga a *sobrevivir*. Tiene que *negar al mundo real* para construir el suyo. Necesitaba “reemplazar el mundo... (y) los objetos crean un mundo paralelo al... real... reemplazan a la naturaleza”²².

Por otro lado, los *objetos* no son un *mera materialidad* pues “éstos no eran sólo reales sino también ideales: las formas económicas nuevas (como) el librecambismo o ideas políticas como la democrática o contractual”²³. A su vez, este sujeto, “toma a lo abstracto como concreto”²⁴, es decir, convierte todo *pensamiento* (aún el *emocional*) en un conjunto de *objetos intelectuales* o *ideas objetivadas*.

Así, la *creación* no consiste en un número infinito de elementos sueltos distribuidos y reagrupados según el azar. Por el contrario, se trata de un *nuevo mundo absolutamente cuantitativo*²⁵ y *perfectamente racional*. Por ello, para el *sujeto del ser*, éste es “el mejor de los mundos”²⁶ en donde los *objetos* son *ordenados y diferenciados*. Por ello, nos encontramos, entre otras categorizaciones, con *objetos simples* y *objetos complejos*²⁷.

¹⁷ G.D.H.A. pag. 19

¹⁸ A.P. pag. 190

¹⁹ I.P.Y.D. (pag. 130). Es muy interesante y, a la vez, sorprendente cómo autores provenientes del *liberalismo económico* suscriben terminantemente a esta definición del hombre. G. Sorman, por ejemplo, en *La solución liberal* (Bs.As., Atlántida, 1998) afirma sin tapujos: “no es la demanda de los consumidores la que creó... el automóvil... sino el genio productivo... de los empresarios... (o *sujeto del ser* que luego se identificará con el *mercader*); los empresarios sólo se distinguen por su voluntad de crear”.

²⁰ A.P. pag. 132

²¹ Verlo como *utensillo* implicaría reconocer la *amanualidad* de la *cosa* pero también su *no-amanualidad*, con lo cual el *objeto* tendría que aceptar su condición de *inutilidad* y *sacralidad*. El *objeto* representa todo lo opuesto a estas características últimas y, a la vez, hiperdesarrolla la *amanualidad del objeto*. Por ello, aceptaría atentaría contra su *deseo subjetivo de absolutidad* (interpretado de L.N.P.P. pag. 46-52).

²² A.P. (pag. 133). En muchos otros pasajes de diversos libros se hace alusión a esta *creación a partir de una previa negación*. En L.S.D.L.B. (pag. 47-48), por ejemplo, se afirma que este *sujeto del ser* “obra por exclusión, creando el mundillo de la ciudad” o *mundo de objetos*.

²³ A.P. (pag. 128). También en E.A.F.A. (pag. 115) se hace referencia a esta distinción entre *objetos reales* y *objetos ideales*. Por otro lado, los *objetos ideales* no sólo se identifican con grandes ideas y prácticas sino también con pequeñas cosas de la vida cotidiana como, por ejemplo, *algún título* o *algún cargo* (I.P.Y.G. pag. 32).

²⁴ L.N.P.P. pag. 31

²⁵ En E.A.F.A. (pag. 31-32) se muestra claramente cómo el *universo cualitativo* propio del *estar* es desplazado para dar lugar a un *nuevo mundo cuantitativo*.

²⁶ I.P.Y.D. pag. 122

²⁷ Un ejemplo interesante de estos últimos lo constituye “la sociedad civil... (ya que) es... un conglomerado de individuos convertidos en objetos... que deben acatar la ley” (A.P. pag. 127).

En conclusión, *los objetos* desdennan viejas funciones que le otorgaba la humanidad por la intención de presentarse como *la creación casi de la nada*. Sin embargo, a partir de allí se resignifican y se expanden a otras formas. El *mundo y sus sentidos* pasan a ser un *objeto* frente al cual el *sujeto* se encuentra “condenado a ver cosas y no dioses”²⁸. Se trata de una nueva “realidad-cosa”²⁹ donde *todo es objetivado*: la *palabra*³⁰, la *economía*³¹, la *política*, el *amor*. Los *hechos del presente y de la historia* son considerados como *objetos*³² y hasta “Dios deja de ser un símbolo para convertirse en... un objeto”³³. El *sujeto ha hecho al objeto* pero éste no parece dejar margen ni para su propio *creador*. Allí comenzará el *problema de la objetividad de la subjetividad* o *cómo el sujeto se vuelve objeto*. Pero esto lo analizaremos luego en sus diversos aspectos.

El sujeto y el tiempo

Se ha planteado el *vacío*, el *patio de los objetos* y el *nuevo mundo de objetos*. En este marco, no sólo el *espacio*, como concepto, será objeto de reflexión y transformación; también el *tiempo* será una categoría crucial que nos hará comprender, en toda su dimensión, este *nuevo mundo* propuesto por la *subjetividad del ser*.

En primer lugar, es preciso afirmar que “se trata de un tiempo-cosa”³⁴. Es decir, en correspondencia con el *nuevo mundo* propuesto, el *tiempo* también podrá ser comprendido como un *objeto*. Ahora bien, no será un *objeto* más sino que, a su vez, *será responsable de la constitución de la subjetividad*.

Una primera característica de este *tiempo* es su definición *cuantitativa*. Se trata de un *tiempo atomizado y computable*, un *tiempo de tarjeta de fábrica, de reloj*³⁵. A su vez, este *tiempo-objeto* es, como todo *objeto* de este *nuevo mundo*, una *pura exterioridad* en tanto se presenta como la *negación del tiempo interno, íntimo, subjetivo y de crecimiento* vivenciado en la *esfera del estar*³⁶.

Por último, conviene adelantar algunas cuestiones que nos abrirá las puertas del siguiente apartado. Este *tiempo* particular pretende mostrarse como un *objeto que viene del infinito y va hacia el infinito*³⁷. Es decir, un *tiempo* que intenta consolidar la *posibilidad de una eternidad*³⁸ necesitada por un *sujeto del ser* que *desea perpetuamente el absoluto absolutamente* y que, por lo tanto, requiere efectivizar ese *deseo* en un *progreso* capaz de mostrarse *infinito*. Así, como vemos, también en esta característica se pretende *negar un tiempo finito*, ligado al *fruto*, a la *vida*, la *muerte* y la

²⁸ I.P.Y.D. (pag. 47). También allí se explicita que esto sucede “al revés del indio”.

²⁹ E.A.F.A. pag. 38

³⁰ En I.P.Y.D. se muestra claramente cómo, para este *sujeto del ser*, las *palabras* son cosas que se colocan afuera (pag. 51), *objetos* que son utilizados como *instrumentos*, como “elementos de comunicación” (pag. 86). Es decir, la *palabra* pierde la conexión con lo *sagrado* que se evidenciaba en la *esfera del estar* (pag. 86).

En este sentido, Kusch compartirá con Ricoeur (ver por ejemplo *Freud, una interpretación de la cultura*, México, Siglo XXI, 1996) la crítica al lugar del *lenguaje*, la *palabra* y los *símbolos* en la modernidad. Es decir, cree, al igual que el filósofo francés, que este *sujeto del ser* ha *olvidado y negado* el valor de lo *simbólico*, propio de la *esfera del estar*, y ha *vaciado de sentido* al *lenguaje* para volverlo más *preciso* y más *técnico*, para transformarlo en un mero *objeto*.

³¹ Ver, por ejemplo, el capítulo *Los arquetipos de la economía popular* de E.A.F.A. Allí, no sólo se describe la *objetivación de los bienes económicos* y el *vienificismo* que acompaña a todo este proceso sino que, a su vez, se propone la recuperación de otra economía relacionada con el *suelo*, el *hábitat*, la *comunidad*, etc.; es decir la revalorización de una *economía de amparo* propia del *estar* (así se describe a las economías o sistemas propios de la *comunidad de los que simplemente están* en, por ejemplo, la pag. 96 de E.A.F.A.).

³² G.D.H.A. apartado *El miedo y la historia*.

³³ E.A.F.A. pag. 37

³⁴ D.L.M.V.P. pag. 65-66

³⁵ L.N.P.P. pag. 95, 96, 98

³⁶ Esta diferencia sustantiva entre un *tiempo exterior* y un *tiempo interior* (*tiempo del ser* o *tiempo de ida y tiempo del estar* o *tiempo para estar de vuelta* o *tiempo pa'mí* respectivamente) es descrita con mucha elegancia estética en D.L.M.V.P. (pag. 65-67).

³⁷ L.N.P.P. pag. 95-96

³⁸ D.L.M.V.P. pag. 65

transfiguración, propios de la *esfera del estar*³⁹. El *tiempo-objeto* se muestra *eterno e infinito*, es decir un *absoluto*, que es *constituido* y, a la vez, *constituye* a la subjetividad⁴⁰.

El sujeto y la eternidad

Hemos visto qué sucede con el *tiempo* en la *esfera del ser*. Es necesario abordar entonces una problemática central de esta subjetividad: la *eternidad*. Para nuestro autor la “eternidad es una forma de *ser*”⁴¹ que pretende hacer que el sujeto se sienta “emergido de esa alternativa... entre vida y muerte”⁴². Es decir, puede interpretarse esta *eternidad* como la *negación* de la *dualidad* propia del *estar* encarnada en la *vida* y la *muerte*. Se trata de proponer un *tiempo sin fin*, en donde nada perezca y en donde la *finitud* no tenga cabida. Es volcar el *deseo del absoluto* sobre el *tiempo*, a fin de que este garantice la *posibilidad de ser alguien*. La *seguridad de una muerte* anularía esa *posibilidad* y, por ello, ésta es identificada por este sujeto como “un episodio ingrato... y hasta vergonzoso”⁴³ pues, a su vez, éste se encuentra “absolutamente seguro... de que (su) voluntad puede corregir al mundo en todos sus aspectos, aun en el de la muerte”.

Ahora bien, no sólo, esta *eternidad* implica la *negación de la muerte* sino también la de su antagonista. Por ello, este sujeto cuenta “con un sin fin de recursos para prevenirse... no sólo ante la muerte, sino incluso ante la vida”⁴⁴. Es decir, es importante destacar que lo que se intenta *negar* no es el simple *miedo al exterminio* sino algo mucho más profundo: la *dualidad* manifestada como *vida* y *muerte*. El *miedo a la muerte* será un problema importante y específico que más adelante abordaremos.

El sujeto y el deseo de ser alguien: el individuo

En el capítulo anterior habíamos afirmado la *runacay* o la *humanidad* comprendida simplemente como *hombre aquí*. Por ello, este *sujeto negador*, intentará identificarse con una “humanidad formada por individuos... (lejos de la) otra que se da en el plano biológico de la especie y que no tiene individuos sino comunidades”⁴⁵. Se trata entonces de un sujeto que se reconoce capaz de sobrepasar la *pura indeterminación de la masa*⁴⁶. Es un *puro individuo* que *afirma su identidad* a partir de *sí mismo*. Es *pura autonomía* pues pretende no depender en nada de *lo otro*. Se trata de un sujeto que se encuentra *atravesado*, entonces, por una *soledad voluntaria*, una *soledad* que se postula como *fervente negación del domicilio en comunidad*⁴⁷.

De esta manera, estamos en presencia de un sujeto que dirige toda su acción a la *definición precisa de una particularidad*. Ya no se trata de un *sujeto meramente universal perdido en la masa* sino de un *alguien que pretende ser algo específico*. *Ser alguien* implica eso, *evadir el impersonal* para tener un nombre único, para adueñarse de ciertas *características propias* que conlleven una *identidad*.

³⁹ D.L.M.V.P. (pag. 67). A su vez, es sumamente interesante cómo, para el *sujeto del estar*, hasta la *eternidad se gasta* pues, como se afirma en I.P.Y.D. (pag. 22-23), “en el ámbito quichua... la eternidad... se gasta y puede cesar en algún momento... ; nada es eterno”. Para el *sujeto del estar*, la *eternidad* es concebida entonces como un *crecimiento que se gasta* (A.P. pag. 174) y no como la *negación de la finitud del tiempo*, propia del *sujeto del ser*.

⁴⁰ Relacionado con el *problema del tiempo* aparece en la obra de Kusch otro problema filosófico sumamente importante que, por razones de espacio y tema del trabajo, aquí no desarrollaremos pero que resulta indispensable nombrar: el *problema de la historia*. A grandes rasgos, podemos mencionar que para nuestro autor, la *historia* se encuentra relacionada íntimamente con este *tiempo-objeto* propio del *sujeto del ser*. Es decir, la *historia*, sin más, sería un concepto propio del *ser* mientras que la *dimensión del estar* se identificaría con la *no historia* o la *gran historia*. Para analizar este tema con más detenimiento citaremos algunos pasajes que pueden ayudar a una comprensión más acabada: A.P. *Introducción a América, Historia*, pag. 117-118, 134, 143, 146-157, 159-164, 178-179; D.L.M.V.P. *La contaminación de la historia*; L.N.P.P. *El tiempo del sacrificio*; L.S.D.L.B. pag. 43; etc.

⁴¹ D.L.M.V.P. pag. 106

⁴² D.L.M.V.P. pag. 111

⁴³ I.P.Y.D. pag. 22-23

⁴⁴ D.L.M.V.P. pag. 111

⁴⁵ A.P. pag. 137

⁴⁶ En D.L.M.V.P. (pag. 85) se muestra cómo este *individuo* “supone... que la masa tendrá alguna deficiencia de la cual (él) carece”. Por ello, no sólo con respecto a la *indeterminación* propia de ella, sino que “en muchos aspectos... (se) considera... mejor dotado”.

⁴⁷ E.P.I.P.A. (pag. 244-247). Esta relación entre *individuo* y *soledad* es realmente interesante a la hora de profundizar en los aspectos psicológicos de esta subjetividad.

El sujeto, la razón, la lógica, la afirmación y la fe: los elementos del saber como conocimiento

Si en el *sujeto del estar* el *pensamiento* era comprendido en función de *lo emocional*, aquí se identifica con, *lo racional*⁴⁸, *lo abstracto*⁴⁹, *lo científico*⁵⁰, *lo argumentativo*⁵¹ y el *entendimiento*⁵²; en síntesis, con la *luz*⁵³. Es decir, como aquel *pensamiento* que es, ante todo, *negación de la emocionalidad*⁵⁴.

Ahora bien, ¿acerca de qué *se razona* o *se conoce*? La respuesta es simple: acerca de *objetos*⁵⁵. De allí que este *conocimiento* que, en todo momento *desea ser científico*, necesite la *delimitación de la cosa* para poder comprenderla y manipularla a través de la *técnica*. Sin *objeto* entonces no hay *conocimiento*; por ello el *sujeto del ser* primero debe *crearlos* para luego *pensarlos*. Así, esta *razón* viene después del *objeto*, mientras que en el *sujeto del estar* el *mundo* y la *emoción* conformaban un mismo momento *lógico y temporal, un presente vivencial absolutamente intenso e inmediato*.

Así, el *sujeto desea ser alguien* y para ello necesita “el afán de *lógica*”⁵⁶ pues ésta será, junto con la *técnica*, la forma que le garantice el correcto manipuleo de sus *objetos*. Los *objetos*, en principio, no deberían ser *independientes*; por ello, a su vez, este *saber* se presenta a si mismo como un *saber de dominio*⁵⁷ sobre los *objetos*.

De esta manera, una vez asumida la *lógica* “el problema más importante en el pensar culto (el pensar del *sujeto del ser*) es no contradecirse”⁵⁸ en su pronunciamiento acerca de las *cosas*. Por ello los *juicios de verdad, falsedad* y su correcta comprobación son tan relevantes, por ello la *lógica de la afirmación* resulta indispensable⁵⁹; el *crimen, lo otro*, aquello que hay que *negar*, es la *contradicción*. Y el *sujeto del estar es contradicción*⁶⁰. Aceptarlo no sólo sería *admitirla* sino *crearla*, puesto que *ese otro* simboliza lo *opuesto* del *sujeto del ser*. Este *sujeto del ser negará a ese otro* hasta el *absoluto*; pues, entre otras cosas es víctima de su propia *trampa lógica*⁶¹.

A su vez, esta *lógica* propia del *sujeto del ser* debe ser una *lógica causal*⁶². Se trata de constituir un sujeto que lleve a cabo un “pensar de causa y efecto”⁶³, un *pensar que niegue*

⁴⁸ Ver, por ejemplo, E.A.F.A. (pag. 88), E.P.I.P.A. (pag. 244-246, 328), etc..

⁴⁹ En L.N.P.P. (pag. 29) se muestra cómo este *pensamiento* se identifica con “lo abstracto”, con un *pensamiento* que “ha cancelado el aspecto concreto y físico de la cosa”, que caído en “el típico desarraigo del pensar culto (*pensar del sujeto del ser*)... porque es un pensar sin realidad”. También en E.P.I.P.A. (pag. 248-253) se hace referencia a la importancia, para esta subjetividad, de contar con un *pensamiento que niegue o supere* (pues cree que su actitud es *superadora*) el *concretismo* y el *así del mundo* propio del *sujeto del estar*.

⁵⁰ Ver, por ejemplo, E.P.I.P.A. (pag. 328).

⁵¹ Ver, por ejemplo, L.N.P.P. (pag. 30).

⁵² Ver, por ejemplo, E.A.F.A. (pag. 63, 90).

⁵³ I.P.Y.D. (pag. 102). Allí, el *sujeto del ser* no sólo se identifica con la *luz*, sino que, a su vez, reconoce *al otro*, el *sujeto del estar*, como la *penumbra*.

⁵⁴ En E.P.I.P.A. (pag. 49-53) Kusch describe muy bien de qué manera este sujeto a través de su filosofía se preocupa por denostar a la *emocionalidad*.

⁵⁵ L.N.P.P. (pag. 19, 21, 25-28). A su vez, en G.D.H.A. (pag. 12) Kusch retoma a Heidegger para afirmar que tanto la *ciencia* como la *técnica* implican un *saber* que *se refugia en lo visible*, en el *ente*, es decir, en lo que aquí llamamos los *objetos*.

⁵⁶ L.N.P.P. pag 32

⁵⁷ En E.P.I.P.A. (pag. 95, 101, etc.) se explicita claramente cómo este *saber* propio del *sujeto del ser* puede ser interpretado como un *saber de dominio*.

⁵⁸ L.N.P.P. pag. 31

⁵⁹ L.N.P.P. (pag. 82-83). También en E.A.F.A. (pag. 39-40) se relaciona al *sujeto del ser* con una *lógica de la afirmación*. Mas, a su vez, allí mismo, se muestra cómo esta *lógica particular* será enfrentada luego por una *lógica de la negación* (ver el capítulo *La negación de la negación*). A su vez, en la pag. 115, se vuelve a hacer referencia al *pensamiento* del *sujeto del ser* como una *lógica de la afirmación y la coherencia*.

⁶⁰ A su vez, resulta muy interesante cómo, en L.N.P.P. (pag. 9-12) “el juicio científico (propio del *conocimiento* en la *esfera del ser*) nos dice una cosa, (mientras que) la opinión (propia del *sujeto del estar*) nos dice muchas” (pag. 11); es decir, de qué manera la *lógica de la afirmación* no permite la *contradicción* mientras que el *pensamiento* del *sujeto del estar*, contempla en su constitución, la *posibilidad* de la *contradicción*. Así, el *sujeto del ser* sólo podrá *afirmar una sola cosa* y, luego, determinará si es *verdadera* o *falsa*; el *sujeto del estar*, en cambio, podrá afirmar la *contradicción de muchas cosas*.

⁶¹ L.N.P.P. uso metafórico del título “La trampa lógica para vivir”.

⁶² En E.A.F.A. (pag. 92) se muestra claramente cómo mientras en la *esfera del estar* reina un *pensar seminal*, en la *esfera del ser* gobierna un *pensar causal*. A su vez, todo el texto E.P.I.P.A. puede ser leído como el desarrollo de una “oposición

rotundamente a la *metáfora seminal y vegetal* propia del *sujeto del estar*, un *pensar* obsesionado por la *causalidad*⁶⁴. Pues el *progreso* no puede simplemente ser comprendido como *crecimiento*. Si así fuera el hombre no tendría el papel absolutamente preponderante que pretende esta *subjetividad de los objetos*. Por otro lado, se trataría de un *progreso finito*, un *progreso* que, a los ojos del *sujeto del ser*, no cumple con la *pretensión absoluta de la infinitud*, un *progreso de pobres*, un *progreso indeseado*.

Hemos afirmado que este sujeto identifica al *pensamiento* con la *abstracción*. Pues bien, si a ello le sumamos su rechazo a la *metáfora seminal y vegetal*, podemos concluir que, a su vez, esta *subjetividad* intentará *negar* rotundamente la *metáfora del suelo* con su clara *referencia a lo concreto*. Así, esta *subjetividad* intentará desarrollar un *pensamiento abstracto* y, al mismo tiempo, *universal*. El *deseo de lo absoluto* lo acompaña y, por lo tanto, si su *pensamiento* no remite a ningún *lugar*, la *universalidad del pensamiento* será una *universalidad sin suelos*. Será la *pura abstracción*, una *universalidad* que no pretende anclarse a nada, una *universalidad desarraigada*.

Ahora bien, este sujeto necesita a la *razón*⁶⁵, a la *afirmación* y a la *lógica*, simplemente para *saber* pues “primero, el hombre debe saber... y, finalmente... creer en lo que hace y sabe”⁶⁶. La *fe* de la *subjetividad del estar* es *negada* pero sin embargo *permanece*. Se transfigura porque, en vez de ser punto de partida, pasa a ocupar el final del proceso; su contenido es absolutamente opuesto al de su antagonista. Se tiene *fe* acerca del *nuevo mundo creado*⁶⁷ por más que éste conlleve a su *negación*, en tanto se abre el camino al *cálculo* y la *previsión*⁶⁸. El *azur* desaparece de un *mundo* así, mas, a pesar de ello, la *fe* constituye uno de los elementos que, junto con el *miedo*, atraviesan explícitamente las *barreras de la contradicción*.

En conclusión, se trata de un *pensar del objeto*, de “un saber acumulativo y cuantitativo... (que conlleva el *deseo de*) redondear nuestra plenitud de dominio”⁶⁹, ya que *conocer al objeto* es otra faceta del *deseo de lo absoluto*. De esta manera, arribamos a una forma particular de *saber*. Un *saber* atravesado por la *razón científica y tecnológica*, es decir, un *saber* que se ocupa del *cómo* en vez de indagar por un *algo*, como ocurría en el *pensamiento del sujeto del estar*. Un *pensar* que se autodenomina *culto* con el fin de *segregar* y *negar* a su antagonista. Un *saber* que, en tanto *conocimiento*, como se podrá evidenciar luego, aparece antes que el campo *ético*, negando de esta manera, la *prioridad ontológica y ética* con respecto al *conocimiento* que se evidenciaba en el *sujeto del estar*. Un *saber del objeto* desarrollado en el *patio de los objetos*⁷⁰, *de lo seguro*, *de lo enciclopédico*, que supone siempre al *sujeto frente al objeto* y *niega* ser comprendido como el *saber de*

entre el estilo de pensar ciudadano (*sujeto del ser*) y del indígena (*sujeto del estar*)... entre un pensar seminal (*esfera del estar*) y otro causal (*esfera del ser*)” (pag. 13).

⁶³ D.L.M.V.P. pag. 32

⁶⁴ E.P.I.P.A. (pag. 328). Esta preeminencia de la *causalidad* es tan fuerte que logra abarcar aún los aspectos inconscientes de la *subjetividad*. Esto se encuentra muy bien desarrollado en el artículo *Estar en América y el encuentro con el otro – Una psicología válida para los sudamericanos fundamentada sobre el pensamiento filosófico de Rodolfo Kusch* (Bs.As., Fernando García Cambeiro, 1989) en donde Guillermo Steffen describe cómo el psicólogo, frente a un *paciente* identificado con el *sujeto del ser*, se ve forzado a construir *soluciones* y *explicaciones externas y causalistas*.

⁶⁵ Hasta tal punto esta *subjetividad* necesita a la *razón* que en G.D.H.A. (pag. 54) se la describe como “víctima de... la Diosa Razón”.

⁶⁶ D.L.M.V.P. (pag. 12). También en G.D.H.A. (pag. 9-10) se remarca la *prioridad gnoseológica* sobre otros aspectos de la filosofía y de la vida como, por ejemplo, el campo *ético*.

⁶⁷ Y esto abarca una “fe ciega en el progreso ilimitado, el mundo inteligible, una ciencia omnipotente... (y) un hombre creador de todas las cosas” (I.P.Y.D. pag. 121).

⁶⁸ Pues, por ejemplo, “la técnica implica esencialmente una puesta en práctica de lo que se espera... en el planteo técnico no aparece nada nuevo... (y es por ello que) conviene tener una técnica para no encontrarse con lo inesperado” G.D.H.A. (pag. 10).

⁶⁹ G.D.H.A. (pag. 17). La primera persona del plural que aparece en la cita representa a la voz del *sujeto del ser*.

⁷⁰ En G.D.H.A. (pag. 107-108) puede leerse un excelente resumen de cómo este *saber científico* se relaciona íntimamente con los *objetos*, el *patio de los objetos* y la *cultura occidental*.

uno mismo⁷¹, en tanto *pura subjetividad pre-objetiva*⁷². En suma, un *mero conocimiento del objeto y del afuera*⁷³.

El deseo de progreso

Por otro lado, este “hombre que ahora... (se muestra como) el ser parmenídeo, redondo, esférico y completo... proyecta... su perfección en un progreso ilimitado a base de atados de géneros (u objetos)”⁷⁴. Es decir *ser alguien* implica el *afán*⁷⁵ de serlo y ese *deseo* se identifica, en este contexto, con el *progreso*, con “la sustitución de los frutos por (la *acumulación* de) simples cosas”⁷⁶ con la obsesión de *sumar objetos*⁷⁷. Así, la *perfección del ser*, en última instancia, implica *tener*⁷⁸.

Ahora bien, a su vez, “había una extraña relación entre las mercancías y el mercader (los objetos y nuestro sujeto, ya que) se mantenían ligados aun cuando mediaba una enorme distancia, entre uno y otro... (:) había una relación de búmerang entre ambos, porque todo retornaba a manos del mercader sublimado en dinero y poder”⁷⁹ pero, al mismo tiempo, este sujeto no dejaba de “ponerse a sí mismo como una mercancía, convertido en pura cantidad, para que los otros puedan apreciarlo mejor y advertir su valor”⁸⁰. Es decir, *progresaba objetivándose, acumulaba cantidades convirtiéndose en una de ellas*.

El *individuo* busca la *perfección* y ésta se identifica con un *afán de progreso infinito* relacionado con los *objetos*, un *progreso* que implica la *negación del viejo deseo de mínima* que simplemente pretendía *conservar la vida*, comprometido con el *mero estar*.

Ahora bien, son los *objetos* los que, luego, pasan a dominar la escena. Es decir, son ellos mismos los que terminan *manejando el deseo del hombre*. Así, el *objeto por excelencia* que constituye el *nuevo mundo de objetos* es quien, en definitiva, *imprime la necesidad de progreso*, siempre que este sea entendido en función de los *objetos*. Pues es “propio de la ciudad moderna (*mundo de los objetos*)... mantenerlo a uno (*sujeto del ser*)... haciendo cosas, levantando empresas, (es decir,) *progresando*”⁸¹. En otras palabras, el *objeto* comienza a ser el *amo* de la situación; aquello que se pensaba como el *deseo más profundo del sujeto* termina siendo el *deseo más profundo del objeto* que toma al *sujeto* como su instrumento. El *progreso* se transforma, de esta manera, en el primer síntoma de la *objetivación del sujeto*. Éste creía *crear todo* y se encuentra con que su propio *deseo* es atravesado por la *objetividad*.

Por último, cabe señalar cómo el *progreso* puede ser el filo por donde transcurre la *tragedia existencial*. Hemos afirmado que *ser alguien* implica *tener algo*. Pues bien, “y si ese algo se quema”⁸², qué ocurriría. Aparece la *tragedia existencial*, el drama inevitable. Sin objetos “nos consumiríamos irremediablemente... (porque) ya nada se es”⁸³. Si *tenerlo todo* implica el logro del *deseo absoluto* y la *plenitud de ser realmente alguien*, *no tener nada* nos condena a eso mismo: la *nada*. El *sujeto del ser* ha *negado el estar* y, por lo tanto, ha perdido el *refugio* en donde le hubiera sido posible reconstituirse.

⁷¹ G.D.H.A. pag. 17

⁷² Las conclusiones de este párrafo pueden ser halladas en las páginas 9-10, 17 y 23 de G.D.H.A.

⁷³ E.P.I.P.A. (pag. 38). Es conveniente agregar que todo el capítulo *El conocimiento* puede ser muy útil a la hora de seguir indagando en cuestiones gnoseológicas.

⁷⁴ A.P. pag. 123

⁷⁵ A.P. pag. 123 El *afán de ser alguien* constituye un elemento fundamental de nuestro trabajo y de la obra de Kusch pues constituye el *deseo fundamental* que determina las *acciones* de la *esfera del ser*.

⁷⁶ D.L.M.V.P. pag. 115

⁷⁷ En I.P.Y.D. (pag. 33 y 109) se hace una interesante referencia a cómo el *sujeto del ser* reemplaza al *crecimiento* propio del universo del *estar* por el *progreso* identificado con la *suma* de *objetos*.

⁷⁸ En D.L.M.V.P. (pag. 105) se explicita cómo la *esfera del ser* se identifica con el *anhelo de poseer objetos*. A su vez, se describe de qué manera el *ser alguien* se identifica directamente con el *tener cosas* (pag. 135). A su vez, en E.A.F.A. (pag. 32) se muestra cómo “los ricos (es decir, la *perfección anhelada por el sujeto del ser*, en tanto *niegan* rotundamente la *pobreza del sujeto del estar*) constituyen su ser mediante sus excesos, o sea que *son por excesivo tener*”.

⁷⁹ A.P. pag. 121

⁸⁰ I.P.Y.D. pag. 127

⁸¹ D.L.M.V.P. pag. 82

⁸² I.P.Y.D. pag. 92

⁸³ I.P.Y.D. pag. 92

Ahora sólo le queda la opción de la *nada*, la no opción. Así, este *progreso* es también una *frontera*, pero no un *límite* que separa el *cielo* del *el infierno* sino el *cielo* de la *nada*.

La elite y la competencia

Ahora bien, este *progreso anhelado* conlleva algunas complicaciones que este sujeto deberá sortear. En primer lugar, no todos los *objetos* son posibles de *construirse* o *poseerse individualmente*. Así, es necesario *cierto grado de universalización*, por ejemplo, para construir una *nación* o una *sociedad civil*. No es factible elaborar *objetos* semejantes sin pensar en *asociaciones* que permitan entablar ciertos *lazos* que faciliten una *acción creadora*. Entonces la pregunta es: *¿cómo progresar infinitamente manteniendo las características de la individualidad?*, *¿cómo es posible plantear instancias universales que no implique la pérdida de la particularidad afirmada?* En el fondo, el problema radica en el *seno mismo del deseo* ya que obliga al *individuo* a incorporarse en una *dinámica ajena* a su *afán de ser único*. Se *desea ser un individuo*, pero también se *desea poseer el absoluto de objetos posibles* y, para ello, pareciera necesario *renunciar* a algunos aspectos de la constante *afirmación de la individualidad*. La solución, nuevamente, parece venir de la mano de la *negación*, pues se *niega participar de la universalización de la masa para conducirla desde la particularidad de una elite*⁸⁴. Así, “masa y elite... están vinculadas”⁸⁵ pero “cuando fundamos (la) historia sobre el individuo... y no sobre las masas estamos haciendo pequeña historia, o sea historia de elite, o sea que jugamos a la soberbia de ser hombres racionales en medio de una masa que no lo es”⁸⁶. La *elite* constituye el intento desesperado por *conservar el deseo de individualidad* y *dar curso al anhelo de progreso*. Pues se trata siempre de un *conjunto de individuos* que coinciden en la preservación del *afán de ser alguien que progresa* y que, *para no perderse en la universalidad pretenden conducirla*. Se trata de la misma actitud del comienzo: se *niega lo otro*, se *plantea un vacío* y se *construye a partir de allí*. Mas los problemas, lejos de esfumarse, se multiplican.

En este sentido, “la elite... ha montado un mundo que simula ser natural y crea el librecambismo, por ejemplo, que es una verdad inestable, por cuanto depende de la competencia”⁸⁷. Se ha *creado un mundo* donde reinan las “verdades inestables de la sociedad civil”⁸⁸, pues todos los *individuos* y *elites* pretenden *satisfacer su afán de ser alguien*, situación que provoca un *choque de deseos de progreso infinito*. La *inestabilidad* es, por lo tanto, inherente a esta *creación humana*. No es posible evadir la *competencia* entre los *distintos individuos* pues, además ésta “irradia hacia todas las otras actividades y también satura el amor, las relaciones sociales y el amor”⁸⁹. Así, se ha logrado *conservar la particularidad de la individualidad*, pero se ha *perdido la estabilidad* y se ha sellado la permanencia del “núcleo indefectible de conflictos neuróticos”⁹⁰: la *competencia*. La solución de la *elite* trajo como contracara la *inestabilidad* y el *des-amor*, pues la *competencia* implica, en todo momento, un *principio de no fraternidad que niega el amor de la comunidad*.

El sujeto y el deseo de lo absoluto

Hemos descripto hasta aquí una particular forma de interpretar el *deseo*, un *deseo* que se identifica con el *afán de ser alguien que progresa*. Ahora bien, este *anhelo* posee una característica más en la cual trataremos de hacer hincapié: el *deseo se muestra infinito pues el progreso es comprendido como ilimitado*. Así, este sujeto *desea todo lo que es posible desear dentro de su propia creación*, de su *nuevo mundo*, construido a partir de las cenizas del viejo convertidas en *vacío*. Por ello, para esta subjetividad, “el paraíso consiste en un mundo de cosas”⁹¹, de *meros objetos deseados*

⁸⁴ En otros textos, Kusch, en vez de la categoría de *elite* utiliza el concepto de *minorías*. Por ejemplo en G.D.H.A. (en el apartado *El punto de vista geocultural*), etc.

⁸⁵ A.P. pag. 139

⁸⁶ A.P. pag. 138

⁸⁷ A.P. pag. 140

⁸⁸ A.P. pag. 141

⁸⁹ A.P. pag. (131). Es muy interesante, a su vez, cómo la relación entre el *conocimiento* propio del *sujeto del ser* y la *competencia* descripta en G.D.H.A. (pag. 17) no es azarosa.

⁹⁰ A.P. pag. 131

⁹¹ D.L.M.V.P. pag. 87

absolutamente. Se trata de un “hombre... que gobierna... con el secreto afán de convertir todo el espacio que lo rodea en una ciudad total”⁹². No hay lugar para *lo otro* de ninguna manera, *todo debe ser su creación* y, por lo tanto, todo *espacio* será concebido como aquel *vacío* que proporcionaba la *posibilidad del nuevo mundo*. El *afán de ser alguien que progresa* se convierte así en *absoluto* pues se pretende el *todo a partir de la nada*. El *deseo* es entonces también *absoluto* en tanto *acción y fin de la acción*. Porque *se desea absolutamente ser el absoluto*⁹³.

El deseo de lo absoluto y los objetos

Ahora bien, es interesante vislumbrar cómo los *medios* o las *herramientas* de ese *deseo absoluto* se identifican con la *propia creación*. Es decir, gracias a “la creación de objetos... (es) posible mantener la expansión mundial de su cultura”⁹⁴. Pues el *objeto*, comprendido en estos términos, posee una *posibilidad de universalidad intrínseca* ya que, por ejemplo “los objetos crearon la posibilidad de crear colonias y éstas, finalmente dieron las naciones”⁹⁵, etc. En otras palabras, *se desea lo absoluto absolutamente* y el *medio para lograrlo se identifica con la propia creación de un nuevo mundo de objetos porque éstos conllevan, en sí mismos, la posibilidad de la universalización*. Sin *objetos* sería imposible satisfacer el *afán fundamental de ser alguien*; ellos constituyen la *garantía* de que el *deseo absoluto* no constituya necesariamente un camino sin salida pues se puede llegar a obtener *lo absoluto en términos objetivos*, aunque *quede latente la herida subjetiva y constante de anhelar de manera absoluta*. El sujeto podrá eventualmente *satisfacer su anhelo* construyendo su propio *objeto de deseo universal y absoluto identificado con una cierta cantidad de objetos* o podrá *continuar la búsqueda de una cantidad infinita de ellos*, pero no podrá nunca *transformar la índole de su deseo*, pues éste se dará siempre de *forma absoluta*. En aquel sujeto que *simplemente está* encontrábamos un *sólo deseo absoluto: el desear absolutamente lo mínimo*. Así se *equilibraba la subjetividad del estar*. Aquí la *ansiedad* será una *constante existencial del sujeto*⁹⁶, que no sabe de *anhelos mínimos* ni puede contemplarlos.

El deseo de lo absoluto y la universalización del sujeto

Nuestro sujeto en cuestión *desea lo absoluto absolutamente* y, por lo tanto, el *afán de ser alguien* puede interpretarse como el *anhelo de ser el todo*. Pues, como podemos observar, ese *absoluto deseado no admite la diferencia*, no acepta la participación de *lo otro* dentro de él. En este contexto, el sujeto comienza a perder sus *características particulares* para comenzar a transcurrir el camino de la *universalización*. Es decir, se convierte en un *individuo* que, paradójicamente, *anhela ser la pura universalización*⁹⁷ pues pretende *universalizar su deseo* en tanto forma y fin. Así, *se desea que todos los sujetos deseen lo mismo, que lo hagan absolutamente y que ese anhelo se identifique con el absoluto*. El sujeto muestra, de esta manera, su *costado universal*. Ya no es la *pura particularidad* pretendida pues en el seno de ella misma se encuentra el *afán de ser alguien absoluto* como núcleo central de su *identidad*. El *deseo de lo absoluto* convierte al *individuo* en *pura universalidad* dado que *el sujeto es ese deseo*. Se intentaba a través de la búsqueda desesperada de la *individualidad* conservar

⁹² A.P. pag. 130-131 Es interesante cómo en la nota se aclara en qué consiste específicamente esa *ciudad total*. Se trata de un *mundo de sentido*: “se concentra en los negocios y en el poder... cualquier hecho de la vida se subordina al acaparamiento de riquezas (*objetos*) y a la exhibición de las mismas... crece el espíritu de empresa agresivo (*competencia*)... se embota el sentido moral... en el plano cultural aparece la investigación estéril y el alejandrismo... el saber se divorcia de la vida, etc.”.

⁹³ Es muy interesante cómo, en E.A.F.A. (pag. 31) el *sujeto del estar*, bajo el *prisma de su deseo mínimo*, interpretará a la *acción del sujeto del ser*, movilizadora por un *deseo absoluto*, no como una *acción absoluta que tiende al absoluto* sino, simplemente, como un *continuo exceso*.

⁹⁴ A.P. pag. 143

⁹⁵ A.P. pag. 143

⁹⁶ Es interesante cómo en otros textos de nuestro autor se aclara que “el mal general es el exceso de ansiedad de... la sociedad” (L.N.P.P. pag. 14). Es decir, se explicita a la *ansiedad* como un *aspecto negativo* de la sociedad construida unilateralmente bajo la *esfera del ser*.

⁹⁷ En este sentido, Kusch comparte con Thiebaul, C. (en la pag. 37 de *Los límites de la comunidad*, Madrid, Centro de estudios constitucionales, 1992) la idea de que la *universalidad deseada por occidente y la modernidad* no es más que el punto de vista de una *sociedad particular* (punto que será demostrado luego) que pretende ser *hegemónica y única*.

las *características propias* sin perderse en la *indeterminación de la masa*; la *paradoja* es que el *deseo de absolutización de esa individualidad atrapa al sujeto en una nueva universalización sin diferencia*. No es posible *lo otro*⁹⁸ y, por lo tanto, esta particular humanidad termina siendo una *nueva masa de individuos que poseen el afán de ser alguien*⁹⁹. El *impersonal* y la *indeterminación* siguen siendo el final del camino que, en este caso, se identifica con la *frustración* y el *fracaso* de no haber podido conservar el *primer anhelo de la individuación*.

El deseo de la inmutabilidad y el sujeto vuelto objeto

El último aspecto del *deseo* que es necesario desarrollar se identifica con el “excesivo afán de inmutabilidad”¹⁰⁰. Más adelante retomaremos esta característica del sujeto desde el punto de vista de *los miedos*, sin embargo, es preciso aquí plantear algunas aclaraciones pertinentes.

En primer lugar, no sólo *se desea lo absoluto* sino que éste, a su vez, debe ser *inmutable*. Se trata de *anhelar* aquello que nos aleje del *devenir* “porque se siente la angustia que da lo mudable”¹⁰¹. *Lo otro* no tiene lugar, la *diferencia* tampoco; así, en este marco, el *devenir* conduciría al *vacío*, a la “extinción en el no ser”¹⁰². No hay movimiento posible hacia *lo otro* pues sólo se pretende un *absoluto sin diferencia*. El *devenir* implica la *posibilidad de transcurrir el vacío*, la *nada* o la *extinción*. Por ello aparece con fuerza “el afán de encontrar lo mudable en medio de lo mudable..., (por el) miedo atroz”¹⁰³ a la *ausencia de lo otro*, el *no ser nada*, el *vacío*.

Por otro lado, este sujeto despliega este “afán de inmutabilidad a base de... objetos”¹⁰⁴. Es decir, nuevamente, resulta imposible *desear* sin tener en cuenta a la *propia creación*. Son los *objetos* los que brindan el *marco de contención* que posibilita el *deseo de la inmutabilidad*. Sin ellos, no habría lugar de dónde aferrarse, sólo habría *vacío*. Los *objetos* constituyen, para esta subjetividad, la piedra angular que posibilita tanto el *absoluto* como la *inmutabilidad*; “son materializaciones de cosas subjetivas, aún cuando sean pura piedra o acero”¹⁰⁵, son una *subjetividad objetivada* desde la cual es factible evadir el *devenir*. Son, en definitiva, una *creación humana que se deshumaniza* al postularse como *herramienta necesaria* para la consolidación de un *sujeto que siempre es el afán de ser alguien*.

En síntesis, podemos comprender al sujeto como *el deseo del objeto, de lo absoluto y lo inmutable que, cuando logra tenerlo se vuelve objeto*¹⁰⁶ porque es éste “un sueño delirante hecho realidad”¹⁰⁷. El *sujeto es el objeto* pues parece no quedar espacio para la *mera subjetividad*; toda ella se ha transformado en un “objeto hombre”¹⁰⁸. Hasta tal punto sucede esto que, “cuando nos preguntan: ¿quién es Fulano de tal?, tratamos de dar una imagen de ese Fulano, a través de sus deseos cristalizados. Decimos *tiene un coche, o tiene casa propia*... Siempre trocamos al ser humano (en este caso interpretado como *sujeto del ser*) por alguna cosa, y la cosa simboliza a un ser humano”¹⁰⁹. Es decir, todo aquello que afirmábamos en referencia al *progreso* vuelve a reiterarse pues el *tener* termina identificándose con el *ser* y el *sujeto* con el *objeto*. La *alineación* del sujeto constituye entonces una *característica esencial* de éste, pues se encuentra en su propio proyecto y es parte fundamental de su *deseo primero*.

⁹⁸ En L.N.P.P. pag. 59 se muestra cómo además esta *universalidad* no comprende a *lo otro*, como por ejemplo al indígena.

⁹⁹ No sólo el *deseo de lo absoluto* conduce a esta *masificación del individuo*. Por supuesto, este constituye el elemento central, pero muchos otros aspectos propios del *ser* como la *exacerbación de la Razón*, la *tecnocracia*, etc. (L.S.D.L.B. pag. 43) colaboran en la paradójica tarea.

¹⁰⁰ A.P. pag. 142

¹⁰¹ A.P. pag. 142

¹⁰² A.P. pag. 143

¹⁰³ A.P. pag. 142

¹⁰⁴ A.P. pag. 143

¹⁰⁵ A.P. pag. 190 En este sentido, también se afirma que, por ejemplo, “un automóvil es la material subjetividad de un ingeniero”.

¹⁰⁶ Es muy interesante cómo Kusch, al analizar ciertos aspectos del *lunfardo* en D.L.M.V.P. también encuentra a un *sujeto vuelto objeto* en el *punto o cosa*: “*Punto* es el individuo demasiado definible y aislable, que suele tener dinero y mueve cosas o sabe de ellas...; *cosa*... parece hacer referencia a un hombre convertido en un objeto neutro, inhumano” (pag. 15).

¹⁰⁷ A.P. pag. 190

¹⁰⁸ E.A.F.A. pag. 63

¹⁰⁹ I.P.Y.D. pag. 91

El sujeto y la moral

En otro orden de cosas, es necesario plantear cómo este sujeto guiará sus *conductas* y cómo interpretará la de los demás. Hemos dejado en claro cuál es su actitud con respecto a *lo otro*; pues bien, es necesario ahora plantear bajo qué vara medirán sus ojos las *conductas de los otros y la suya propia*, cómo interpretará la *relación entre el bien y el mal* y de qué manera comprenderá la *moral*.

Siguiendo una clásica interpretación acerca de la influencia del protestantismo en la cultura moderna Kusch sostiene que “la moral... (para este sujeto, constituye) ante todo un reglamento para el buen ciudadano”¹¹⁰, aquello que “reprime porque separa a la buena vida de la mala (y que afirma que) una buena conducta debe seguir el aspecto bueno de la vida”¹¹¹. Así, nuevamente se postula un mecanismo que recurre al planteo de un antagonismo donde se *niega* a una de las partes con la intención de *hacerla desaparecer*. “La consecuencia inmediata de un exceso de conducta estriba en que no debe haber ni prostitutas, ni ladrones, ni inmorales y que ese aspecto de la vida debe estar vacío... (de) eso se encarga la moral”¹¹². De esta manera, el *vacío* vuelve a presentarse como una instancia necesaria para la *afirmación de una acción*. Es preciso, en primer lugar, *delimitar las conductas* para que el sujeto sea capaz de identificarse con una y anular la otra. Se trata de una *moral* que, conceptualmente, *rechaza lo otro pues no deja lugar para el mal*¹¹³. Este sujeto acarrea así, como veremos, las consecuencias de “haber dividido la vida en buena y en mala... (de) parecerle mal el simple *estar* y bien el *ser alguien*”¹¹⁴; en definitiva, de continuar con su *primera acción constitutiva*: la *negación*.

La moral y los objetos

Para Kusch, “esa vida virtuosa descansará sobre una gran angustia y ésta, a su vez, sólo puede ser calmada con el producto del esfuerzo como ser la empresa o el objeto”¹¹⁵. En esta afirmación descansa el corazón de este apartado. En primer lugar, se vislumbra el *terror a caer en la inmoralidad*. Luego, por un lado, aparece la *angustia* que produce el *vacío* que surge de la previa *negación* y, por el otro, se impone el *objeto* como aquello que llenará el *vacío* y apaciguará la sensación de poder *perdersse en la nada*¹¹⁶.

Evidentemente “debe haber una relación entre el vacío engendrado por la moralidad y la creación de objetos (pues éstos) llenan... el vacío obtenido moralmente”¹¹⁷. Nuevamente es la *propia*

¹¹⁰ A.P. pag. 124 Puede observarse claramente cómo en las notas aparecen referencias explícitas a lo desarrollado por Max Weber y a las posturas críticas de Erich Fromm.

¹¹¹ A.P. (pag. 125). A su vez, resulta aquí muy interesante destacar un pasaje de E.A.F.A. (pag. 92-93) donde se aclara que, por el contrario de lo que sucede en la *esfera del ser*, “el estar está... al margen de la posibilidad de una ética (interpretada como la *moral* a la que aquí hacemos referencia) porque no se instala un bien constante”, pues el *estar* se encuentra signado por la *apertura*.

Por otra parte, es posible comprender a esta *moral del sujeto del ser* como aquella definición de *moral* que Ricoeur describe en *El yo, el tu y la institución - Los fundamentos de la moral: la intención ética* (en *Educación y política. De la historia personal a la comunión de libertades*, Bs.As., Docencia, 1984), es decir, como el conjunto de elementos y prácticas que remiten a *leyes, normas e imperativos* que marquen el camino de la *buen vida*.

¹¹² A.P. pag. 125

¹¹³ Es interesante cómo *el mal* es identificado como *lo otro*. No es necesario que *eso otro* atente contra el *sujeto del ser*, su *cosmovisión* o su *conducta*. Simplemente se lo identifica como *el mal* por no ser idéntico a lo que se comprende como *bien*. Un claro ejemplo de esto es cómo la *conducta virtuosa* se relaciona con los *objetos* en la *esfera del ser* y de qué manera, las *vivencias y conductas preobjetivas* del *sujeto del estar* son pensadas como *el mal* ante los ojos del sujeto que pretende *ser alguien*. El sólo hecho de *despreciar los objetos* o mostrar un *interés mínimo* por ellos, por parte del *sujeto del estar*, es suficiente para que su antagonista lo ubique en la *inmoralidad*. El *sujeto del ser* no necesita, para *juzgar negativamente al otro*, sufrir una agresión; le basta con saber que es *diferente*.

¹¹⁴ A.P. pag. 127. Un claro ejemplo de ello se explicita en I.P.Y.D. (pag. 32): “pensamos (interpretamos que aquí, la primera persona del plural se identifica con la voz del *sujeto del ser*) mal de la gente que se *deja estar*. Pensamos incluso que el indio es una mala persona porque *se deja estar*”.

¹¹⁵ A.P. pag. 125

¹¹⁶ En L.S.D.L.B. (pag. 43) se afirma al respecto que este sujeto pretende “resolver el fondo inmoral... con la inmoralidad de la máquina”.

¹¹⁷ A.P. pag. 126

creación la encargada de cumplir la función de *dar sentido*, son los *objetos* los que impiden la *angustia constante* y, por ello mismo, constituyen el *fin último de esta moral*. Se los desea no sólo por las *características absolutas del afán de ser alguien* sino también por tratarse de la *única medicina* con que cuenta nuestra subjetividad para *afrontar el terror a la nada*.

Ahora bien, la *angustia* continúa a pesar de *haberse negado el mal, haberse planteado el vacío y la creación de objetos*. Pues *lo otro*, en realidad, *nunca deja de existir*. El *mal persevera* y, por ello, “los objetos constituyen un mundo que a su vez es sucedáneo del mal... surgen por sublimación de un impulso hacia el mal”¹¹⁸. Por lo tanto, son “la consecuencia patológica de la prohibición del mal”¹¹⁹. Así, no sólo cumplen la función de *llenar un espacio vacío* sino que “sirven de sucedáneos para... completar nuestra vida”¹²⁰.

Más podríamos preguntarnos por qué los *objetos* son capaces de tamaña tarea, por qué no podría haber sido otro tipo de *creación* la que se encargue, en definitiva de la *inmoralidad*. La respuesta es sencilla: los objetos constituyen “un mundo muerto”¹²¹, *sin voluntad, capaz de ser dominado por el hombre* y no de un *mundo terriblemente vivo* como el que sufría el *sujeto que simplemente ésta*. Todo “es llenado por la máquina (*objeto*) cuyo manejo y construcción responden a una norma técnica estudiada por el ingeniero”¹²². Así, el *deseo de lo absoluto* se inmiscuye también en la *moral*. El *mal* no es posible, pero no se busca para ello un *sucedáneo vivo y autónomo* sino *algo inerte* que pueda ser *conducido* por un *sujeto que pretende ser alguien*. Todo vuelve a conducir al mismo lugar, como si se tratara de un camino cuyo principio fuera, a la vez, el final. Ni el *mal*, con su fuerza que no permite ser eliminado del todo ya que sobrevive su impulso, logra producir movimiento alguno. El *sujeto*, su *deseo* y su *creación* parecen ceñirse en un *monismo inmóvil e inmutable*, capaz de *negar todo lo que no sea el sí mismo*. No hay *otro*, ni *mundo*, ni *dios*. *Sólo es el sujeto que quiere ser*.

El sujeto y la libertad

En la *dimensión del estar* planteábamos un sujeto que vivía una *libertad particular* comprendida como *salvación interior*. Se trataba de una *libertad primaria* basada en el *ayuno frente a la fiesta del mundo*. Aquí, como es obvio, esta forma de ejercicio de la *libertad* estará “prohibida”¹²³, pues la *negación* vuelve a cumplir su rol: *ser la primera acción que signe cualquier proceso*. Así, se *niega la libertad del sujeto del estar* para poder instaurar el *desierto* sobre el cual montar una nueva.

Ahora bien, como en todo este gran momento, no todo es *negación*; también aparece la *instancia creadora*. Así, esta *libertad* se identifica con una *creación que se instala sobre otra creación*. Como ya hemos afirmado, *la primera* la constituyen los *objetos*. Pues bien, *la libertad es una regla de los objetos* y, en especial, *del objeto denominado sociedad civil*. Así, por un lado, no es un *atributo propio de la subjetividad* sino más bien un *modo de comportamiento de los objetos*. A lo sumo, podría entenderse como una *característica del sujeto* en tanto éste es interpretado como un *objeto pequeño de la gran sociedad civil*. De esta manera, si aquella *libertad* podía ser comprendida como una *libertad interior*, ésta puede ser interpretada como una *libertad exterior y objetiva*¹²⁴.

A su vez, se trata de una *libertad* que implica cierta *autoridad y dominio* sobre los *objetos*¹²⁵. “Se vive la libertad simplemente como derecho a votar o de comerciar”¹²⁶. El *derecho* del sujeto sobre

¹¹⁸ A.P. pag. 126 Es interesante como, por ejemplo, cómo “la industria del lujo y de la moda... son sucedáneos del latrocinio y la prostitución”.

¹¹⁹ A.P. pag. 129

¹²⁰ A.P. pag. 126. Es muy ejemplar la comparación del *cine* con los *objetos* que aparece en esta página, pues se interpreta a éste como “el lugar donde vivimos la gran vida que no podemos vivir en casa”.

¹²¹ A.P. pag. 127

¹²² A.P. pag. 126

¹²³ A.P. pag. 127

¹²⁴ En E.P.I.P.A. (pag. 259) se afirma textualmente que se trata de una “libertad... volcada sobre los objetos exteriores”.

¹²⁵ En D.L.M.V.P. (pag. 105) se explicita que la *esfera del ser* se relaciona con el *dominio* de los *objetos*. También en G.D.H.A. (pag. 27) se deja en claro cómo para esta subjetividad “lo importante es... dominar la realidad, la piedra y los bienes, y además conseguir el dominio sobre el medio ambiente”.

A su vez, esta afirmación es remarcada por muchos comentaristas. Abraham Haber, por ejemplo, en su artículo *Reflexiones sobre el estar en la Filosofía de Rodolfo Kusch* (Bs. As., Fernando García Cambeiro, 1989) describe cómo “el punto de

la *elección y manejo* de los *objetos*, en esta *libertad exterior*, es *esencial*¹²⁷, pues ello constituye su verdadera función. De alguna manera, la *libertad* se convierte en un *lazo de pertenencia* que *crea* el sujeto. *Ha creado su nuevo mundo de objetos y se siente dueño de él*¹²⁸; luego, ha *creado un mecanismo* a través del cual esa *creación primera* no se *independice*. *La libertad es el derecho del hombre sobre sus objetos*. Sin ellos la *angustia*, como vimos, sería enorme. Por ello, esta *libertad garantiza su presencia y su pertenencia, el lazo que los hace inseparables y la relación de poder desigual*.

Ahora bien, esta *libertad* no se refiere sólo a la relación del *sujeto del ser* con los *objetos* sino también a los *hombres*. Es decir, se trata de una “*libertad exterior en la que disponemos de cosas y hombres*”¹²⁹ pues éstos son considerados también como *objetos*. Por ello, el *proceso de objetivación del sujeto* es tan importante. Al presentarse la *libertad* se afirma la *voluntad de poder sobre los objetos* y, como consecuencia de ello, también el *deseo de dominio sobre los otros hombres*. La *política*, la *sociedad civil*, la *democracia*, no son más que *objetos complejos* posibles de ser *manipuleados* por el sujeto. Por ello la *libertad es la regla exterior que garantiza la posibilidad de dominio*, aun sobre los *hombres-objetos* propios de esta *dimensión del ser*.

Por último, esta *libertad* constituye una *voluntad de dominio sobre el sí mismo*. Pues el *sujeto del ser* puede ser *alguien determinado* y *elegir libremente su determinación*¹³⁰. Es decir, el mismo *poder* que ejerce con los *objetos* puede utilizarlo *consigo mismo*. De alguna manera, porque también *él mismo es ya un objeto*.

El sujeto y la objetividad

Nuestro sujeto adquiere así, en el marco de su propia *libertad*, *pautas de comportamiento y anhelos particulares* en la forma de ver y comprender las cosas. De esta manera aparece la *objetividad*. Se la *desea* como una *manera determinada de interpretar el mundo*, ese *mundo de objetos* que el mismo *ha creado*. Ahora bien, “*detrás de todo eso hay un culto al objeto, al mundo exterior, una especie de culto a las piedras... (y,) por eso se hace importante la objetividad*”¹³¹. El sujeto la “*utiliza ... cuando quiere tomar conciencia de una situación política o un problema comercial*”¹³² mas el *culto al objeto y el mundo exterior* continúan siendo el *telón de fondo* sobre el cual se montan las demás necesidades prácticas. La *toma de conciencia* de las distintas coyunturas constituye un elemento esencial en la vida de nuestro sujeto particular, pero la raíz del lugar privilegiado de la *objetividad* no se identifica con ésta sino con la *adoración a la propia creación subjetiva*: los *objetos*. Se *desea la objetividad* porque indudablemente se muestra como el *prisma adecuado* a través del cual, es posible abarcar la comprensión de un *mundo tan particular*. Así, *la objetividad constituye el límite*¹³³ del *mundo del ser*; de un lado los *objetos*, del otro la *nada*. A los *objetos* es conveniente tratarlos con *objetividad*, aunque esto constituya una constante reverencia a los *objetos* y una *dependencia* alarmante de la *propia creación*. *La objetividad es necesaria para conservar el mundo*. Sin ella no habría *culto* y sin éste no habría *cuidado de su propio mundo*. Por lo tanto, la *objetividad* aparece como un *anhelo lógico y coherente* de nuestro sujeto, un *deseo del cuidado de sí mismo a través del de su creación*.

vista occidental” (punto de vista del sujeto del ser) irrumpe en la realidad para modificarla y crear objetos con el único afán de dominarla.

¹²⁶ A.P. pag. 127

¹²⁷ Cabe aclarar que la *democracia moderna meramente contractual* también es comprendida como un *mecanismo exterior* donde el *acto de votar* se identifica con la *elección de candidatos-objetos*.

¹²⁸ En I.P.Y.D. (pag. 105) se explicita que el *sujeto del ser se siente dueño de su mundo de objetos*. A su vez, se deja en claro que el “*indio... ni dueño del mundo es*” (por supuesto, en este último caso, se refiere al *mundo propio de la esfera del estar y no al mundo de los objetos*).

¹²⁹ G.D.H.A. pag. 40

¹³⁰ Esta afirmación aparece claramente en I.P.Y.D. (pag. 121) cuando se afirma: “*podemos ser de todo: inteligentes o estúpidos, burgueses afanosos o bohemios, ricos o pobres, creyentes o ateos, feos o lindos, comunistas o democráticos; evidentemente somos libres*”.

¹³¹ A.P. pag. 189

¹³² A.P. pag. 189

¹³³ E.P.I.P.A. pag. 43-44

La subjetividad y la objetividad

Pero “la objetividad cumple además otra finalidad: permite la salida de sí mismo y fijarse en el mundo exterior... como si uno se dedicara a pasear para no estar preocupado; (así,) el mundo exterior y su culto nos permite distraernos de nuestra intimidad”¹³⁴. Es decir, podemos comprender, a su vez, a la *objetividad* como un *constante deseo realizado* identificado con la *evasión de la propia subjetividad*. En cierta manera “la objetividad ha servido para cancelar la importancia del sujeto”¹³⁵ pues el acento está puesto en la *exterioridad de lo creado* y no en la *interioridad del creador*. *Se cuida al objeto para descuidar al sujeto*. Lo curioso es el *deseo de ese descuido*. No se trata de una *actitud involuntaria* sino de una *intencional elección* ya que “es... una manera de no afectarnos, de estar cómodos”¹³⁶, de *escabullir esa intimidad* que tanto nos aflige. *La subjetividad es abandonada* así por el *deseo de una tranquilidad emocional* pues “además, la objetividad nos permite la comodidad de sentirnos turistas espirituales”¹³⁷; en todo momento la empleamos como una manera de aislar nuestra calidad de *sujetos* frente a *eso que se da afuera*. En síntesis, se “inicia el culto a lo exterior a costa de lo interior”¹³⁸ por el *afán de ser alguien que, además, se sienta cómodo*. Así, *el sujeto desaparece en el objeto*¹³⁹ y sólo es posible verlo a través de él. *La intimidad se diluye en la objetividad; se transfiere todo al mundo de los objetos* para refugiarse allí. Un *refugio seguro* pero, a la vez, *poco humano*¹⁴⁰.

La objetividad, el sujeto universal y la responsabilidad

Ahora bien, *el sujeto se ha alienado voluntariamente, ha salido de sí mismo para adentrarse en el objeto* y, por lo tanto, “no (se trata ya de un) sujeto viviente sino (de un) sujeto universal y teórico, ya que nada (lo) liga al objeto-indio (u otro) sino su afán... de evitar un compromiso con la realidad y... convertirlo... en un mercader”¹⁴¹, es decir, en *otro igual a sí mismo*. Así, *la salida de la intimidad no implica sólo cierta objetivación del sujeto sino que, a su vez, lo convierte en un sujeto universal y teórico* que desconoce toda posibilidad de *contemplar la diferencia*. En el fondo, *la objetividad termina siendo un problema ético*. Se busca la *comodidad del sí mismo* a través de la *evasión* y, por ende, de la *falta de compromiso con la realidad* que abarca también a los otros. *En ese mundo objetivo, todo es vuelto objeto*. Por un lado *se objetiva el propio sujeto* y, por el otro, *los demás sujetos son considerados de igual manera* con lo cual se *anula la diferencia*. Así, vuelve a ejercerse la *negación sobre lo otro* y caerse en un *solipsismo* sin salida. Este sujeto ha “colgado... (la) responsabilidad de los objetos en vez de llevarla adentro”¹⁴² pues ya *no responde por su propia intimidad ni por la del otro*. *La subjetividad es cosa de los objetos* y esto implica el *desentenderse del sí mismo como interioridad y del otro como sujeto*. En síntesis, *la objetividad* consiste en ser el *medio* a través del cual es posible “mantener la distancia necesaria y salvar nuestra responsabilidad de sujetos observadores, frente a una realidad... aparentemente objetiva y lejana”¹⁴³. En esa *realidad* se encuentran también *los otros, convertidos en objetos que han perdido su diferencia*. No se es *responsable de los otros* sino en tanto *objetos*. Una *responsabilidad* así entendida parece no ser muy

¹³⁴ A.P. pag. 189

¹³⁵ A.P. pag. 190

¹³⁶ A.P. pag. 191

¹³⁷ A.P. pag. 190-191

¹³⁸ A.P. pag. 191

¹³⁹ Es muy común hallar, en todos los textos de Kusch, esta afirmación. En D.L.M.V.P., por ejemplo, se describe cómo en este proceso de constitución de la *subjetividad del ser* nos encontramos con “hombres convertidos en cosas” (pag. 90); o de qué manera el sujeto puede ser comprendido “como una roca, o... como una cosa... porque *ser alguien* supone la solidez de un objeto, su neutralidad” (pag. 105).

¹⁴⁰ Es muy interesante, al respecto, la metáfora del *armado para la vida* descrita en D.L.M.V.P. (pag. 86-92). Pues allí se muestra claramente cómo este *hombre vuelto cosa* busca, con su *armadura, hacerse duro como la cosa*. Como si tratara de convertirse en una *máquina de hierro* o en un *caballero mecánico*. En síntesis, se trata de una *subjetividad que ha dado a su armado la solidez del ser, y se ha armado simplemente para ser alguien*, dejando olvidada la *intimidad*, ese aspecto central de la subjetividad.

¹⁴¹ A.P. pag. 191

¹⁴² A.P. pag. 191

¹⁴³ A.P. pag. 191

humana; es, en todo caso, apenas la sombra de aquella responsabilidad que se vivenciaba en la comunidad.

Pequeña conclusión

Retomando por un momento el eje del *deseo* podemos arribar a una breve conclusión que engloba el *sentido global* de este sujeto constituido bajo la *esfera del ser*. Para Kusch, en definitiva, este “hombre quiere ser un hombre puro y sólo termina siendo medio hombre”¹⁴⁴. Es decir, es sólo un *aspecto de la subjetividad*, su *momento de negación* que, a pesar de todos sus anhelos no puede superar su condición. El *deseo de ese absoluto imprime su finitud como una tragedia no conciente* que se desarrolla a través de toda su constitución.

Así, en el final del desarrollo de esta subjetividad, comienza a vislumbrarse una *subjetividad mediadora* que pueda *abarcarse a ambos momentos* y que, a su vez, colabore en la resolución de muchos problemas que hasta aquí han quedado abiertos.

¹⁴⁴ A.P. pag. 130

CAPÍTULO 6

Los miedos

En este capítulo intentaremos poner de manifiesto una de las dimensiones que atraviesan, de forma constitutiva, a la subjetividad: *el miedo*¹. Este concepto no aparece en la obra de Kusch como una mera característica más que atraviesa al sujeto; por el contrario, se muestra como un eje a través del cual podemos ir redescubriendo muchos aspectos esenciales de su constitución. Así, intentaremos llevar a cabo un análisis de *los miedos* y sus distintas derivaciones filosóficas siguiendo, a su vez, el *esquema dialéctico* ya propuesto en este trabajo.

Por otro lado, cabe señalar que no desarrollaremos aquellos aspectos del *miedo* que no se relacionen directamente con nuestra empresa. Es decir, dejaremos de lado aspectos estrictamente sociológicos, etc., y sólo nos ocuparemos de todos los aspectos vinculados con nuestra *búsqueda filosófica de la subjetividad*².

El miedo y el estar

El miedo original

El *mundo del estar*, conlleva la *vivencia plena y constante de un miedo original*: “el miedo al desamparo... miedo antiguo como la especie... miedo a la ira divina”³, miedo al “exterminio”⁴, “el hondo miedo a la desintegración”⁵. Así, “un terrible miedo asalta al indio”⁶, un “miedo que está antes de la división entre hedor y pulcritud”⁷, una *situación límite*⁸ permanente que *atraviesa toda su existencia*. Es decir, “la verdadera dimensión del estar nomás debe ser entendido a nivel del miedo”⁹ *original* y, por lo tanto, esta *esfera dadora de sentido* que hemos dado en llamar *estar* propone un sujeto que se encuentra inmerso, por definición, en un *temor profundo*, anterior a cualquier otra cosa y constitutivo de la subjetividad: “el... era... un pobre indio y sólo se limitaba a tener miedo”¹⁰.

Ahora bien, si prestamos atención a ciertos detalles de estas citas (como de otras) podemos enumerar algunas otras características sustantivas de este *temor original* que nos revelarían algunas

¹ Esta dimensión del *miedo* también se encuentra desarrollada brevemente en el texto de Nerva Bordas de Rojas Paz *Filosofía a la intemperie – Kusch: ontología desde América*, en el capítulo *Kusch y el miedo en América* (más específicamente en el apartado *Horizonte del miedo*, Bs.As. Biblos, 1997). A diferencia de este trabajo, nosotros proponemos un *desarrollo dialéctico del problema*, a través del cual, podemos ir describiendo cada momento del *despliegue* y ver qué relación guarda con otros problemas fundamentales de la subjetividad como, por ejemplo, el *problema del otro*.

² Dejaremos de lado, por ejemplo, *el miedo de los indígenas a los españoles y su conquista* por considerar a éste un tema que, si bien es absolutamente factible de relacionar con nuestra trabajo, puede separarse de nuestra argumentación. Sin embargo, este tema también recorre la obra de Kusch (puede verse por ejemplo en A.P. pag. 21, 31 etc.)

³ A.P. pag. 14

⁴ A.P. pag. 201, 202

⁵ G.D.H.A. (pag. 32). En todas estas definiciones siempre nos estamos refiriendo a un *temor humano*. Ahora bien, es sumamente interesante cómo en L.S.D.L.B. (pag. 22) ese *miedo* corresponde a una *metafísica vegetal* (correspondiente a la *dialéctica del estar* de nuestro trabajo) de la cual el hombre se alimenta. Pues allí se afirma: “el vegetal (un momento de mediación entre el ser y el no ser del paisaje) es... la solución desesperada de un afán de sujetar el devenir, el sentimiento de muerte... que... lleva... al deseo de sobrevivir en la forma como detención, como fijeza”. Es decir, el *vegetal* aparece como una respuesta para *conservar la vida*, pero, a su vez, como un grito desesperado que denuncia ese *miedo primero, humano y metafísico*. En otras palabras, esta *metafísica vegetal* “crea en el... humano la idea del destino... como fatalidad abrumadora de la muerte” (pag. 23) y, por lo tanto, contagia ese *miedo original tan humano y desolador*.

Por otra parte, este *aspecto metafísico* es sumamente rico, porque luego, cuando este *temor original* sea *universalizado*, contará con un sostén conceptual mucho más sólido al que tendría si se tratara simplemente de un *aspecto existencial y meramente humano*.

⁶ I.P.Y.D. pag. 105

⁷ A.P. pag. 15

⁸ Esta *situación límite* que se describe en la pag. 37 de E.A.F.A. no es *coyuntural*. Es decir, se identifica con el *miedo original que atraviesa toda la existencia* y no, como podría leerse en Jaspers, con una *situación momentánea* a través de la cual el sujeto comienza a filosofar.

⁹ G.D.H.A. pag. 20

¹⁰ A.P. pag. 23

importantes implicancias filosóficas. En primer lugar, este *miedo original* se relaciona con *temores frente a lo terrible*. En ningún caso es posible hallar apoyatura bibliográfica que insinúe una cierta superficialidad del *temor original*. Siempre se trata de *miedos descomunales* que sobrepasan cualquier voluntad de anularlos. En segundo lugar, podemos observar que estos *miedos* encuentran un *sostén absolutamente real y concreto*: “el trueno, el granizo, el rayo (la ira divina)”¹¹, la *muerte*, etc. Es decir, si bien aquí nosotros podemos arribar al concepto de *miedo original*, es prudente hacer notar que en la *vivencia* de los *sujetos concretos*, éste se manifiesta frente a *situaciones terribles* de su vida, y no como una *construcción abstracta del intelecto*¹². A su vez, esta *vivencia del miedo* que se produce *frente a realidades* se relaciona con nuestra tercera característica importante: el *miedo es ante lo otro*, aparece *frente a lo otro*. En ningún pasaje podemos encontrar alguna descripción que nos invite a pensar un *miedo* que se sustente *frente al vacío*, la *nada* o cualquier idea semejante¹³. En todos los casos se trata de un *miedo terrible y vivencial* que encuentra sentido cuando el sujeto *se encuentra con lo otro*. Este punto, a nuestro entender, resulta de suma importancia porque elimina la posibilidad de una *soledad existencial*. En otras palabras, el *hombre*, en su *estar en el mundo siente miedo*, y esto, como ya hemos afirmado, es la *característica constitutiva y vivencial de la subjetividad*; pues bien, si este *miedo* se produce *ante la presencia de lo otro*, la *soledad existencial* no encuentra modo de darse. Ahora bien, es importante destacar que *eso otro* no se identifica con la *figura del otro*. Se trata de un *otro* que es lo *absolutamente otro del humano* (el mundo, la ira divina, el exterminio, etc.). No es el *otro sujeto* el que aterroriza sino fuerzas que lo trascienden. De allí lo *terrible* y de allí también otra de las características de la subjetividad impuestas por esta condición original. Como ya demostramos, estamos planteando un sujeto que se sabe *humilde, pobre*, pero no en términos *materiales* sino *existenciales*. Se trata de *sentirse pequeño ante eso otro* que lo *aterra* y *supera su voluntad de transformación*. La *inmensidad* de *lo otro* crea el *miedo* y a su vez determina la *condición precaria del humano*. Se convierte así en un *sujeto débil* para transformar radicalmente muchas de sus situaciones ordinarias porque siempre está esa presencia *terrorífica e inmensa* de *lo otro* como núcleo de su constitución. Por último, este *miedo original es viejo como la especie* y, por lo tanto, *anterior a cualquier división*. Es decir, se trata de un *temor primero*, previo a toda multiplicidad de opuestos. De allí partirá cualquier *dialéctica* referente a la *subjetividad del estar*, simboliza un *punto de partida existencial* y también *lógico* a la hora de describir a este sujeto tan particular. Decía Kusch: “está antes de la división entre hedor y pulcritud” porque se trata del *miedo primero y original*.

En síntesis, este *miedo original* implica, a su vez un *hedor original*, “o sea esa condición de estar en el mundo y tener miedo”¹⁴. Se trata de *estar con ese temor primero* que se encuentra *antes de toda caracterización posterior*, que advierte de forma terrible y concreta la irrupción de *lo otro* y que, por lo tanto, constituye al sujeto en la *humildad existencial* más drástica pero con la *certidumbre* de la *imposibilidad de la soledad absoluta*¹⁵.

¹¹ A.P. pag. 14. Aquí sólo hacemos referencia a una cita, pero todos los textos están repletos de *sinónimos conceptuales y concretos* de la ira divina.

¹² Ya hemos anticipado al comienzo del trabajo que la *realidad* y la *idealidad*, en la obra Kusch, *van siempre de la mano*.

¹³ En la pag. 104-105 de *Filosofía a la intemperie – Kusch: ontología desde América* (Bs.As., Biblos, 1997), Nerva Bordas de Rojas Paz, nos invita a una interesante reflexión: el *miedo*, que en el *sujeto del estar* se da siempre con respecto a *lo otro*, en el *sujeto del ser* se manifiesta como una *angustia existencial frente a la nada*. El *miedo* pasa a ser *angustia y lo otro nada*. Como ya hemos demostrado, para la *subjetividad del ser* sólo hay *vacío* que debe ser llenado con *objetos*.

“Occidente se plantea huir del miedo y disolverlo en la nada” (pag. 105) y para ello también necesita negarlo. Mas, como veremos, el *miedo* permanecerá, ya que esta “angustia es un miedo disfrazado; un miedo que no quiere reconocer un algo al que temer” (pag. 104).

A su vez, este *problema del miedo* nos invita a reflexionar acerca de otro *problema* que, aunque aquí no desarrollaremos (por obvios motivos de extensión y tema de la tesis), es necesario nombrar: la relación de Kusch con el *existencialismo*. Nuestra posición al respecto es clara: su obra no puede ser catalogada como tal, a pesar de tener varios puntos en común. Por supuesto, esta afirmación habría que fundamentarla correctamente; mas, creemos, un ejemplo de sus diferencias puede alumbrar el camino de nuestra posición: para Sartre (ver *El ser y la nada*, Bs.As., Losada, 1968) el *sujeto se angustia frente a la nada* (identificada con el *sí mismo* en tanto *liberidad*), mientras que para Kusch, el *sujeto del estar se encuentra sumergido en un miedo original frente a lo otro* terrible y agobiante.

¹⁴ A.P. pag. 15

¹⁵ En contraposición a esta *certidumbre* se encuentra la *soledad* propia del *individuo*, del *sujeto del ser*.

El inconsciente y el miedo original

Este *sujeto del estar* (como por ejemplo *el indio*) “parece que... no tuviera vista sino para percibir el lado oscuro de las cosas”, “parece poseído de un terrible miedo” y permanentemente manifiesta estar “inmerso en su mundo de angustia”. “Ello... es una consecuencia de llevar el inconsciente a flor de piel... (, ya que) el indígena... no cuenta con estructuras que puedan evadirlo (al inconsciente) psíquicamente”¹⁶.

Como podemos observar, el *problema del lugar del inconsciente en la subjetividad* se encuentra íntimamente ligado a la cuestión del *miedo original*. Se trata de un hombre que *manifiesta abiertamente* sus miedos, no los oculta ni intenta realizar un esfuerzo por *superarlos* a través de su *eliminación*. Y una de las causas sustanciales de esta manifestación evidente de sus *temores* se relaciona con el *lugar que ocupa el inconsciente en la esfera del estar*. Nos encontramos así con un sujeto que *lleva el inconsciente a flor de piel* y que no posee los *mecanismos* necesarios para *evadirlo*.

Ahora bien, lo interesante de este planteo no estriba simplemente en lo ya descrito. Por el contrario, creemos encontrar allí otras implicancias de suma importancia. En primer lugar, estamos en presencia de un *sujeto transparente*. No es posible confundir su situación pues se *manifiesta a los otros en su desnudez existencial plena*. Ahora bien, esta actitud, además de mostrar su *costado ético* obedece coherentemente al lugar que ocupa esta subjetividad en nuestro *proceso dialéctico*. Este hombre es la *afirmación* y, por lo tanto, desconoce la *necesidad de negar*, o *eliminar* algo. Es *pura afirmación* y se muestra como tal sin siquiera imaginar la *posibilidad del ocultamiento*.

La salida del miedo

“El mundo del estar no supone una superación de la realidad sino una *conjuración* de la misma”. “El quichua se mantiene en su magia, conservando frente a la naturaleza el viejo juego del miedo”¹⁷. En otras palabras, podría afirmarse sencillamente que “el indio o (el) campesino (ambos considerados aquí como *sujetos del estar*) saben qué hacer con el miedo”¹⁸ pues estas culturas “sabían (y saben) lo que significaba (y significa) *estar* y... *enfrentar su miedo*”¹⁹.

Este sujeto, “enfrenta y ritualiza su miedo”²⁰ pero, como podemos observar, ese *miedo original* no es posible de *superar a la usanza occidental*. Para el *sujeto del estar* el *miedo* es sólo *conjurable*. Ahora bien, a nuestro entender, dicha *conjuración* no conduce de ningún modo a una *inacción radical* ni a una *aceptación trágica y determinante del destino* sino todo lo contrario. Interpretamos que se trata más bien de toda una *acción positiva* que conlleva en si misma una *mediación dialéctica*.

Esta subjetividad se encuentra inmersa en su *mundo de temores profundos* “pero esto mismo constituye una ventaja, porque... sorbe de ahí mismo la necesidad de una fe y de un mito”²¹, la necesidad de hallar sus *dioses*. Así, este hombre signado por los *miedos* parece hallar una *salida particular* a su situación. Como ya hemos dicho, no se encuentra una *superación tradicional* sino que se intenta una *salida positiva* en la *fe*, el *mito* y los *dioses* que se convierten en última instancia en una *acción muy particular*²². Se trata entonces de *modos de acción positiva*, en tanto no pretenden *negar ni anular absolutamente nada* y en tanto, a pesar de ello, se enfrentan al *espanto*²³. El *miedo* continua como *eje sustancial de la constitución del sujeto*, pero no *paraliza* al hombre sino que éste, a través de una *acción muy particular* como es la *fe*, lo *conjura* para poder seguir transcurriendo su *estar aquí en la vida*. No se desea *eliminar a lo otro* y su consecuencia el *terror*, sino sólo *conjurarlo*.

¹⁶ A.P. pag. (39, 40). Esta bonita expresión referida a cómo el *indio* lleva el *miedo a flor de piel* es bastante recurrente en las obras de Kusch. Por ejemplo, aparece en G.D.H.A. (pag. 29), en I.P.Y.D. (pag. 36), etc..

¹⁷ A.P. pag. 103. Por ello, a su vez, debido a su relación con su *salida* a través de la *magia* y el *ritual*, en E.P.I.P.A. (pag. 53, 56), al *miedo original* se lo denomina también *miedo mágico*.

¹⁸ G.D.H.A. pag. 29

¹⁹ G.D.H.A. pag. 30

²⁰ E.P.I.P.A. pag. 57

²¹ A.P. pag. 40

²² En el caso de la *apelación al mito*, la *acción* correspondiente se identifica con el *rito*.

²³ En G.D.H.A. (pag. 55) se muestra cómo el *dios Mallku* enfrenta al *espanto* mientras que, como veremos más adelante, la *máquina*, entendida como uno de los *objetos del sujeto del ser*, sólo intenta *ocultar el miedo*.

Por otro lado, esta *solución positiva y particular* conforma una *mediación dialéctica*, no sólo entre el *hombre y lo otro* (*mundo, ira divina, etc.*) sino también entre “*vida y muerte, luz y noche, conciencia e inconsciente*”²⁴. Es decir, *se lleva el inconsciente a flor de piel para canalizarlo a través de una fe y un mito. Se trata de exteriorizarlo y no de negarlo; se trata, en definitiva, de llevar a cabo una mediación entre el inconsciente y el consciente, con el único fin de que el miedo inconsciente se traduzca en fe conciente depositada en un mito.*

El miedo y el ser

El problema del otro

A nuestro entender, el *problema del miedo* en la *esfera de la subjetividad del ser* se identifica con el *problema del otro*. Por supuesto, podríamos encontrar otra hipótesis de trabajo para reubicar este tema, incluirlo como un problema aparte, dada la importancia filosófica y ética del mismo, o considerarlo un problema implícito que recorre todo nuestro trabajo²⁵. Sin embargo, esta forma de interpretarlo nos resulta sumamente interesante y enriquecedora porque se relaciona con problemas más existenciales y profundos del sujeto.

Del miedo a lo otro al miedo a los otros

En primer lugar, es interesante cómo se da el *proceso de constitución de lo otro*. Es decir, qué se identifica como *lo otro* en el *marco conciente* de esta subjetividad.

Lo otro parece describirse como un “*mundo... misterioso e insoportable... que está afuera, que nos incomoda y nos hace sentir inseguros*”²⁶. En otras palabras, *ese otro universo* se identifica como “*una molestia ..., (una) incomodidad*”²⁷ y, por lo tanto, crea en esta subjetividad un fuerte “*sentimiento de aversión*”²⁸. Ahora bien, *eso otro adverso que parece estar fuera*²⁹ se identifica a su vez con *los otros*³⁰ que se transforman en su *negación*. De esta manera, se califica *al otro*, no sólo como lo *opuesto* sino también como su *antagónico en términos valorativos*: el *yo* o el *nosotros*³¹ se transforma en *lo pulcro* y *el otro* o *los otros* en *lo hediento*³². Por otro lado, este proceso de identificación de *lo otro* como *el otro hediento* y *negativo* no se da en el *marco de la razón* o *del entendimiento* sino simplemente a través de un *sentimiento* o *emoción*³³, es decir responde a motivaciones subjetivas aunque pretenda mostrarse como una *conclusión objetiva y certera*.

²⁴ A.P. pag. 40

²⁵ De hecho, el *problema del otro* es un problema que recorre todo nuestro trabajo. Pero, como afirma Mariano Garreta, toda su obra “recorre el camino de la pregunta por el otro... rechazando al mismo tiempo la fácil comprobación de lo obvio” (*Kusch, la antropología y el sujeto* (art.), en *Kusch y el pensar desde América*, Bs.As., Fernando García Cambeiro, 1989); es decir, es posible interpretar que toda la obra de Kusch se encuentra atravesada por el *problema del otro*, pero, al mismo tiempo, es necesario precisar algunas cuestiones que refuercen lo obvio. Por ello, hemos elegido esta mirada surcada por el miedo. No es la única ni quizás tampoco sea la más adecuada. Pero, al menos, creemos, contribuye a ampliar el campo problemático y enriquecer lo que hasta aquí se encuentra a la vista.

²⁶ A.P. pag. 10

²⁷ A.P. pag. 11

²⁸ A.P. pag. 12

²⁹ Es interesante cómo esta subjetividad, en la pag. 10 de A.P., identifica a *lo otro* y a *los otros* como *el afuera*.

³⁰ En L.N.P.P. se muestra además cómo no solo *lo otro* se identifican con *los otros*, sino también con sus *formas de darse* pues, por ejemplo, “el anti-discurso, la sacralidad, son lo otro frente a lo mismo, que es el discurso y lo profano” (pag. 28). Así, todas las manifestaciones del *sujeto del estar* son comprendidas por el *sujeto del ser* como la *negación del sí mismo y de la identidad*.

³¹ Creemos que resulta sumamente interesante la primera persona del plural que elige Kusch para describir este proceso. Pues a la vez de ser, en muchas ocasiones, gravemente crítico de la *subjetividad unilateral del ser* se reconoce a sí mismo parte de ella y, desde un lugar de notable sinceridad e ironía relata esta *definición negativa de los otros*.

³² Al respecto, es interesante cómo, en I.P.Y.D. (pag. 11), el *sujeto del ser* (aquí identificado con una determinada *mentalidad porteña*), llega a comparar al *mundo cultural y simbólico del sujeto del estar* (identificado aquí con el *altiplano*) con el *infierno*.

³³ En la pag. 12 de A.P. dice claramente: “El hedor es un signo que no logramos entender, pero que expresa, de nuestra parte, un sentimiento especial, un estado emocional de aversión irremediable.”

Así, la *vivencia subjetiva* que constituye nuestro eje temático, pero que también atraviesa la constitución de esta subjetividad, es *el miedo*, que se ha trasladado de *lo otro* a *los otros*.

El miedo al otro

Puede ser que (esta subjetividad constituida bajo la *esfera del ser*) no supiera qué hacer con su miedo³⁴ y, como *primera reacción*, *ha rechazado al otro, lo ha negado* y *categorizado como un algo negativo*. Ahora bien, es necesario destacar aquí la causa de su ejercicio o los motivos que la han conducido a llevar a cabo la identificación de *lo otro* con *los otros*.

La indagación, en este caso, resulta sencilla: es el *miedo* el sentimiento que guía el rechazo *del otro*. Se trata de la “inseguridad que nos molesta, (de lo que) no sabemos... y no alcanzamos a entender”³⁵; por lo tanto, se trata de *no comprender a la real diferencia*³⁶. Es decir, estamos en presencia de un *miedo* que *determina la acción por inseguridad*. La *sustantiva diferencia*, *el otro más radicalmente opuesto*, por lo menos en la superficie, al ser *incomprensible*, *atemoriza*. Quizás porque la *seguridad* y la *certeza* sean estructuras fundamentales de esta subjetividad. No hay *conocimiento* sin *certeza* y sin *certeza* hay *duda*, *inseguridad*, *miedo* y, por último, *rechazo* y *negación*. *El otro es lo hediente*, sólo porque el *sujeto del ser* ha sentido *temor* y lo ha *negado*.

El miedo al otro, el miedo original y el terror a lo profundo del sí mismo

La subjetividad que se nos propone bajo la *esfera del ser* se encuentra atravesada por un *temor primero*, en apariencia, hacia *lo otro* que, en este caso, se identifica con *el otro*. Así, reconocemos, por ejemplo, al *miedo al hedor* como una de las manifestaciones explícitas del *miedo al otro*.

Ahora bien, en este apartado es nuestra intención inmiscuirnos en las *razones profundas* de estos *miedos* y analizar cómo la *presencia del otro* conduce, a esta *subjetividad del ser*, hacia *miedos originales*, insospechados para una *conciencia superficial*. Se trata del “miedo a ser primitivos en lo más íntimo”³⁷; es decir, el *sujeto del ser* se *aterra del otro* porque *busca el fruto igual que él*³⁸. La *presencia del otro espanta* porque *muestra un aspecto de la subjetividad del ser que no es posible aceptar por él*³⁹. Pues de esta manera, *se estaría reconociendo en el otro*, cuando la primera intuición ha sido el *rechazo por la diferencia* y el *supuesto antagonismo*. *El otro* se le aparece como *lo otro*; como *oposición* pero también como *identificación de lo no deseado*. *El otro es la cara que no se quiere ver del sí mismo* y que, por lo tanto, se *rechaza*. Se trata de un *miedo a lo profundo del sí mismo*⁴⁰ pues la *otredad más radical y opuesta* resulta ser el *espejo de la subjetividad que lo niega*. *El otro es el reflejo que muestra que el sujeto que es también está sumergido en el miedo original*, en “el mismo miedo que el quichua”⁴¹. *El otro le da miedo* porque *representa la aceptación del miedo primero que atraviesa la existencia*. *El miedo al otro se comprende así como la negación de aceptar ese miedo original*⁴²; esa situación primera de *ser humilde y estar al borde del exterminio*⁴³.

³⁴ G.D.H.A. pag. 20-22

³⁵ A.P. pag. 10

³⁶ Este tema es central para poder comprender cómo plantearíamos una solución. Recordemos que la *dimensión del estar* es esencialmente *abierto a la diferencia*, mientras que su antagonista posee una incapacidad aún *metafísica* para aceptarla. Será entonces la *fagocitación* el concepto que *medie el problema* también en un *campo ético*.

³⁷ A.P. pag. 15

³⁸ A.P. pag. 198

³⁹ Por ello, también se afirma en D.L.M.V.P. (pag. 50) que “escondemos adentro un indio” (referido al *sujeto del ser*); es decir, *ese otro* que, en definitiva parece constituir un aspecto importante del *sí mismo*.

⁴⁰ En I.P.Y.D. (pag. 126) el *sujeto del ser* lo explicita: “nos acosa el miedo de vernos a nosotros mismos”.

⁴¹ I.P.Y.D. pag. 38

⁴² Esta *negación* a aceptar el *miedo original* aparece en numerosos pasajes de su obra de diversas maneras. En E.A.F.A., por ejemplo, se explicita que “el pensar culto o urbano (*pensar del sujeto del ser*)... descarta el mecanismo de la situación límite”, es decir, de aquel *temor primero*.

⁴³ Este *miedo al otro* aparece en las obras de Kusch de distintos modos; algunos de ellos son más sutiles que otros pero todos remiten a lo descrito en el apartado. Por ejemplo, en D.L.M.V.P. (pag. 34) se describe el *rechazo* y *miedo al deschave* (que realiza *ese otro* que en ese instante se identifica con *lo otro*) pues éste constituye una *salida abrupta del pa'mi* y sus características o de su *intimidad* (como se afirma también acerca del *deschave* en la pag. 57 de I.P.Y.D.), intolerable en la *gran ciudad del ser*.

El inconsciente y el miedo original

Hemos elegido aquí un pequeño grupo de citas que, a nuestro entender, sintetizan el esquema del problema en cuestión: “El miedo actúa desde nuestro inconsciente” y “sentimos desamparo porque nuestra... pulcritud carece de signos para expresar ese miedo”; “en cierto modo es un problema de psicología profunda, porque se trata de llevar a la conciencia un estado emocional reprimido”⁴⁴.

Así, este *miedo original* de la propia subjetividad *reconocido a través del otro* actúa desde el inconsciente. Se trata entonces de un *temor* que se encuentra *reprimido*⁴⁵ y que no parece encontrar modos a través de los cuales canalizarse. Estamos en presencia del mismo *miedo original* con que nos encontramos en la *esfera del estar*; mas la diferencia de la situación existencial es sustancialmente distinta: mientras en un caso este *inconsciente* particular *se lleva a flor de piel*, en el otro se encuentra *reprimido* sin hallar *modos positivos para expresarlo*. El *sujeto del ser* sólo parece *reprimir, negar o hallar sucedáneos*.

De esta manera, el *miedo al otro* puede entenderse como el *modo de expresar la represión del miedo original*, ya que aceptarlo conllevaría a saberse *pobre y vulnerable*. En síntesis, el *miedo al otro* no es más que el *miedo a tener miedo y no poder llevarlo*. Se trata de la *no aceptación* de aquella *situación existencial primera de estar en el mundo y temer*, de *reprimirla* para guardarla en el *inconsciente* y *transformarla en el temor al otro*, un *miedo más conciente y manejable*. Pues, para mirar *al otro* sin *temor*, “habría que levantar la censura de nuestra conciencia y tenemos miedo ante lo que salga entonces, porque saldría todo lo que reprimimos y ante todo... la verdadera cara que tenemos”⁴⁶, es decir, el *miedo original* que también nos constituye.

La salida del miedo al otro: el mito de la pulcritud

Nuestro sujeto en cuestión se encuentra *temeroso ante la presencia del otro* y, por lo tanto debe encontrar una *salida* a su situación. Intentará entonces *anular ese miedo* y no *conjurarlo* como en el caso de su antagonista.

Así, el camino elegido resulta ser un “remedio exterior...(y) negativo...: el mito de la pulcritud”⁴⁷. Un *mito* que afirma que todo lo “indio (y todo lo relacionado con el *sujeto del estar*)... se asocia a fuerza bárbara e ignota”⁴⁸, al puro *hedor* y a lo *escatológico*⁴⁹. Un *mito* que, además, *marca una frontera*: “por un lado los sucios y por el otro los limpios”⁵⁰. Es decir, se trata de una *solución exterior* en tanto *superficial* pues no intenta identificar la *causa profunda* o *inconsciente del miedo* y, *negativa*, en tanto lo que pretende es *negar y anular a su opuesto*.

Ahora bien, “hay cierta satisfacción (en la *pulcritud*) porque, si no, perderíamos la poca seguridad que tenemos, aunque sea una seguridad exterior, manifestada con insolencia y agresión, hasta... hablar de hedor con el única afán de avergonzar a los otros... es... sentirse seguro, aunque presintamos que somos poca cosa”⁵¹. Es decir, nos encontramos con una *solución* que conlleva un *mínimo de placer*; un *placer* o *satisfacción* que también se da a través de un *rechazo* y no *en si mismo*, mediante la *negación del otro* y no en la *mera afirmación de su condición*. Por otra parte, se encuentra aquí claramente planteado cómo esa *seguridad* se *crea* sólo a partir de la *agresión de lo otro* pues se trata de “pensar que lo que no es ... pulcritud no es más que un simple hedor susceptible de ser exterminado... (pues) la primera solución... apunta siempre a remediar la suciedad e implantar la pulcritud”⁵².

⁴⁴ A.P. pag. 15

⁴⁵ Al respecto, en I.P.Y.D. (pag. 95) Kusch pone en la voz del *sujeto del ser* una interesante expresión simbólica: “hemos envasado el temor original”.

⁴⁶ D.L.M.V.P. pag. 2 La tercera persona del plural de la cita y la oración corresponden a la voz del *sujeto del ser*.

⁴⁷ A.P. pag. 10

⁴⁸ D.L.M.V.P. pag. 51

⁴⁹ En E.A.F.A. (pag. 30) se muestra claramente cómo “el carácter escatológico... se vincula con el concepto de pobre”, desarrollado en el apartado *La humildad del sujeto y su escepticismo* del capítulo *El sujeto del estar*.

⁵⁰ I.P.Y.D. pag. 80

⁵¹ A.P. pag. 11 La primera persona del plural aquí corresponde a la voz del *sujeto del ser*.

⁵² A.P. pag. 12, 13

La *solución del miedo al otro* resulta entonces *violenta, absoluta y radical*; pues se trata de *avergonzarlo* y, si es posible, *exterminarlo*. No hay aquí posibilidad de *mediación* pues el *sujeto del ser pretende ser absoluto*. El *otro* es la *diferencia radical* que no comprende y, por lo tanto, *teme y niega*. Pero no se trata de una *simple negación* que implica una *simple diferenciación y separación de ámbitos y mundos de sentido*; se trata, por el contrario, del *deseo de anular por completo la existencia del otro*. En esta *solución del miedo al otro* no hay lugar para el *otro* porque si no la *inseguridad* y el *temor* continuarían. *El ser pretende ser absoluto y ello condiciona todo su accionar*.

La salida del miedo original: la ciudad

Hemos dicho que esta subjetividad *reprime su miedo original y lo transforma en un miedo al otro*. Ahora bien, no sólo se produce esta *negación y rechazo del otro* sino que también se produce un *ocultamiento del miedo original* a través de *sucedáneos*. Así, el *sujeto del ser* “encuentra la posibilidad de esquivar las instancias de su inconsciente en la ciudad... (pues) la cultura de ciudad responde a esa necesidad de cubrir al inconsciente mediante... elementos conscientes”⁵³. Es decir, “se diría que la ciudad fue hecha para vencer... (ese miedo a la muerte, al exterminio, pues) todo se construye en ella para la eternidad, *para siempre*”⁵⁴. En otras palabras, *el hombre moderno cree superar el miedo original* a través de la *creación de otro mundo* no tan adverso, “de una segunda realidad”⁵⁵: *la ciudad y la totalidad de sentido que ella conlleva*⁵⁶. Así, este sujeto resuelve “la hostilidad del mundo mediante la teoría y la técnica”⁵⁷. Por ello, no sólo “crea la ciudad como... medio de contrarrestar el miedo” sino que, a su vez, lo “resuelve con la máquina, o sea con la agresión frente al mundo”⁵⁸. La *libertad* le garantizaba a este sujeto el *dominio de los objetos*; mas como vemos, no sólo eso nos asegura. Pues es la *libertad de dominar a los objetos-sucedáneos* quien garantiza “no... retornar a un miedo que ya fue superado por la sociedad occidental”⁵⁹.

Así, nuevamente aparece aquí el *problema de la agresión y el deseo de lo absoluto*. Se trata de *negar radicalmente a lo otro hasta levantar sobre él algo opuesto*. A simple vista, “la ciudad es causa de la escisión”⁶⁰, mas cuando se acerca la mirada para detenerse en lo profundo, se devela el verdadero *motor de la tragedia: la incompatibilidad del miedo con el deseo absoluto*. Por ello, la *ciudad* es sólo *consecuencia*. Y el sujeto repite así el mismo patrón de comportamiento hacia *lo otro* pues su constitución no permite comprender la *aceptación de la diferencia*.

En síntesis, “el miedo al mundo fue sustituido por la creación de otro mundo”⁶¹ ya que este sujeto se encuentra *imposibilitado de conjurar aquel miedo original*. Ante *lo otro* sólo halla la *negación más radical* y la *creación de un algo* que se asemeja mucho a la *proyección idílica y absoluta de lo que quiere ser*. *Este sujeto se desea absoluto, por lo tanto su ciudad también tendrá que serlo*.

De las murallas de la ciudad a las murallas espirituales

Este sujeto, como acabamos de mencionar, *desea ser absoluto*. Pero este *deseo* encuentra su *límite en la presencia del otro y de lo otro*. El *miedo* aparece entonces ante la sensación de no poder lograr la *satisfacción de ese deseo*, es *miedo a quedarse incompleto, a no poder ser aquel absoluto deseado*.

⁵³ A.P. pag 40

⁵⁴ I.P.Y.D. pag. 22-23

⁵⁵ A.P. pag. (103). Lo mismo se afirma en G.D.H.A. (pag. 20).

⁵⁶ Esta es la *ciudad* que en D.L.M.V.P. se describe como “una ciudad para la ida... la ciudad de *los otros* (*sujeto del ser*), hecha por éstos, los que mueven los bancos... los coches... En suma la ciudad del plano” (pag. 58-59).

⁵⁷ A.P. (pag. 103). En referencia a la *técnica* conviene aclarar que para Kusch “detrás de la técnica hay miedo” (G.D.H.A. pag. 10). Un *miedo* que puede ser interpretado de muchas maneras pero que, sin ningún lugar a duda, se relaciona con un *temor a afrontar el miedo original*.

⁵⁸ A.P. pag. 103

⁵⁹ G.D.H.A. pag. 29

⁶⁰ L.S.D.L.B. (pag. 14) Conviene aclarar que aquí utilizamos la cita con un sentido reinterpretado pues en este texto, la *ciudad* no aparece como una *mera causa de escisión* sino más bien como el *ámbito de la ficción* (interpretado aquí como el *ámbito del ser*).

⁶¹ A.P. pag. 117

Por ello, el *problema de lo otro y del otro* resulta ser aquí un verdadero problema. Hemos visto hasta aquí dos *modos de salidas* que, a pesar de todo, resultan insatisfactorias. Nuestro sujeto en cuestión necesita *otro instrumento* que sea capaz de insistir en la *absolutidad del sujeto*, a pesar de la *constante negación de lo otro* que insiste en *hacerse presente*. Los anteriores intentos tenían en común la *agresión* y la *radicalidad*; aquí nos encontramos con otro recurso: el *aislamiento*, que se impone a través de la construcción de un *límite que separa lo absoluto de lo que no lo es*, una *frontera* que reza: “de un lado todo y del otro nada”⁶²; es decir, que establece *cuáles serán los parámetros de la diferencia*⁶³.

Así, el *nuevo instrumento* se identifica con *las murallas*. “Lo más importante de la ciudad... eran las murallas” pues, en principio, “ellas separaban a la especie humana de todo un pasado de miedos... originales”⁶⁴. Se crea así un *límite artificial* que colabora en la superación de muchas dificultades. En primer lugar, como vemos, resulta una *salida distinta al problema del miedo original* ya que “en la ciudad se refugiaba la humanidad... (los sujetos constituidos bajo la *esfera del ser*)” y “en la anti-ciudad, en cambio, estaban los miedos originales”⁶⁵. Nuevamente se trata de *superar el miedo a través de una negación* sólo que, en este caso, se trata de una *negación que construye una muralla*, un *límite para segregar* y no *eliminar al miedo, a lo otro y a los otros*. “Adentro se daba la vida... aunque sometida a límites”⁶⁶. En otras palabras, podríamos afirmar que este sujeto logra una *absolutidad precaria, ser sin estar, evadir el miedo en vez de conjurarlo*. Y esto que se da como *límite de la ciudad* también se transfiere a lo espiritual: “allá quedaba lo referente al... diablo, mientras que aquí se daba el espíritu... así se hace la muralla espiritual que... es... la defensa frente a la ira divina”⁶⁷ y el *miedo original*. Estamos en presencia entonces de una *acción que conlleva toda una construcción*; sin embargo, se trata siempre de una *negación no mediadora* que, en algunos casos, se muestra *agresiva* y en otros *segregadora*.

Ahora bien, en última instancia, creemos que el recurso metafórico de las *murallas* implica, en última instancia, un *reconocimiento de lo otro y del otro*. Se trata de un *reconocimiento negativo* pues no se acepta la *diferencia*⁶⁸ ni el *temor*. Sin embargo, de alguna manera, se admite que *lo otro y el otro* son imposibles de *eliminar*. El *deseo absoluto* encuentra así un *límite*⁶⁹; *lo otro y el otro*; por ello su *nueva salida* es la *segregación*. Se *separa* porque no fue posible *suprimir su opuesto*. El *límite* que impuso *lo otro y el otro* con su *sola existencia anularon la absolutidad del deseo* pero no pudieron evitar la *segregación*. La *muralla* resulta así un *recurso de última instancia* para no aceptar radicalmente el *hecho de no ser absoluto*. Se *restringe lo absoluto para salvarlo de lo otro* y se levanta un *límite artificial* para *negar*, ahora no tan radicalmente, *a lo otro*. El *miedo* perpetúa pero se canaliza de otra manera.

⁶² G.D.H.A. pag. 37

⁶³ En muchos de sus textos se remarca esta intención constante del *sujeto del ser* de establecer *la diferencia* entre ambas subjetividades y los sentidos que ellas implican. Esta actitud se describe, por ejemplo, en D.L.M.V.P. (pag. 110).

⁶⁴ A.P. pag. 116.

⁶⁵ A.P. pag. 116

⁶⁶ A.P. pag. 116

⁶⁷ A.P. pag. 118

⁶⁸ En *La conquista de América – La cuestión del otro* (apart. *El descubrimiento de América*, México, Siglo XXI, 2000) Tzvetan Todorov afirma que *el otro* puede ser considerado, entre otras opciones (como un *abstracción*, como una *instancia de configuración psíquica* de todo individuo o como *el Otro* de Levinas) como un *grupo social concreto al que nosotros no pertenecemos*. A su vez, según este autor, este grupo social puede hallarse en el *interior* de la sociedad o ser *exterior* a ella. En este marco, podemos interpretar que, para el *sujeto del ser*, en este momento, el *sujeto del estar* es identificado con *ese otro-concreto-que-conforma-un-grupo-social-interior-al-que-no-pertenece*; es decir, *se reconoce a lo-otro-y-al-otro* pero sin aceptar su *diferencia* porque se lo sigue *segregando* a través de la práctica del *auto-aislamiento del sujeto del ser*, simbolizada por la metáfora de *las murallas*. Por otra parte, es interesante que, si bien estamos analizando un proceso conceptual, *ese otro* surge de una realidad que no es en absoluto *exterior* ni *lejana* en lo concreto.

⁶⁹ En D.L.M.V.P. (pag. 136) se dice textualmente: “el ser... toma conciencia de su límite”. Es decir, no sólo lo encuentra sino que, en cierta manera lo hace conciente.

El aceptarse hediento y la mirada del otro

Ahora bien, sabemos ya de un *primer acto de negación* por parte de esta subjetividad que se *autoafirma positivamente como lo pulcro*. Pero el proceso no acaba aquí pues esta *acción despectiva del sujeto del ser* para con *el otro* trae algunas consecuencias por de más interesantes.

En primer lugar, aquella *subjetividad del estar* que se *autodefinía como un ser existencialmente pequeño y humilde frente a lo otro* parece *aceptar* como propia la *definición* o el *lugar* que la *subjetividad del ser* intenta otorgarle. Es decir, “él (Pachacuti) se sentía pobre, sucio y pardo”⁷⁰, se sentía *hediento*⁷¹. Como vemos, esta subjetividad no pareciera *renegar*, en primera instancia, de la *calificación negativa del otro* sino que la *aceptaría*, a simple vista, sin más⁷². Sin embargo, este proceso no concluye aquí. Tiene su reverso, su *momento* en donde esta subjetividad *abandona la mera pasividad receptiva* y se dispone a elaborar su *respuesta*⁷³.

Dicha *respuesta*, en esta reconstrucción del *problema del otro* que aquí intentamos llevar a cabo, podríamos identificarla con el *momento de la mirada del otro*⁷⁴. Dice Kusch: “se sentía la mirada pesada de indios y mestizos con ese afán de segregarnos como defendiendo su impermeabilidad”⁷⁵; “y nos invadía entonces una rara sensación, como si nos hubieran echado, como si... nos hubieran segregado”⁷⁶. Es decir, en primer lugar, la *mirada del otro conmueve*, pues no es posible *ser indiferente*. No puede serlo ni siquiera esta subjetividad que hizo el intento de colocar *al otro* como *lo otro* y *segregarlo*. Así, el *sujeto del ser* “no alcanza un triunfo que mantenga su integridad... y pierde paulatinamente su vitalidad”⁷⁷. Parece entonces *permeable a la mirada del otro, vulnerable*: “¿serán las caras hostiles y recelosas que nos contemplan de lejos como si no existiéramos... que nos tornan tan fatigoso este trajín... y nos sumergen en este lento proceso de... angustia?”⁷⁸ El *sujeto del estar* ha encontrado su *respuesta* y ésta no resulta indiferente para aquel que se constituyó como su antagonista. El *desgarramiento* aparece aquí como el concepto que sintetiza el *momento*, pues la *oposición se ha hecho explícita y manifiesta* para ambas partes⁷⁹.

⁷⁰ A.P. pag. 23

⁷¹ Resulta interesante cómo no sólo él, sino también todo su universo de sentido *se reconoce hediento*. Un ejemplo singular resulta el modo como el yamqui comprende su propia divinidad en ese *momento*: “Su dios no podía estar ahí”, pues “en la iglesia era (todo) demasiado bonito”; el *dios del yamqui* estaría en *lugares hedientos*, “en alguna chichería, en callejuelas tortuosas... (en) cuartos malolientes...”; así “pensó el yamqui... que su dios tendría vergüenza de ser dios” (pag. 23 de A.P.). Se trata de entonces un *dios hediento para hedientos*, de un *dios* que no podría estar en un *templo bonito y pulcro*.

A su vez, es interesante cómo el *dios se proyecta desde las características que esta subjetividad posee en estos momentos*; por ello, podríamos ver el *reconocimiento de la subjetividad en esa deidad*.

⁷² Es notable cómo hasta este momento (pues a partir de aquí esto no será de igual modo) la *apertura a lo otro* (aún a aquello que pretende negarlo absolutamente) trasciende los límites del *principio de tolerancia* descrito por Tzvetan Todorov en su artículo *El cruzamiento de culturas* (en *Cruce de culturas y mestizaje cultural*, apart. *Juicio sobre los otros*, Madrid, Júcar, 1988).

⁷³ Según nuestro criterio, muchos autores interesantes no vislumbran esta respuesta. En *La política del reconocimiento* (en *El multiculturalismo*, México, F.d.C.E., 1993) Taylor afirma que, por ejemplo, los europeos proyectaron una imagen de los indios y los pueblos colonizados como *inferiores e incivilizados* y lograron imponer esta imagen a los conquistados, pero no va más allá. En nuestro lenguaje: logra describir la *aceptación del hedor* pero no encuentra una *respuesta* posterior; sólo se queda en la *pasividad* sin poder visualizar el *desgarramiento* que nos depara el *proceso dialéctico*.

⁷⁴ Hemos elegido nombrar a este *momento* como el *momento de la mirada* porque, como se afirma en E.A.F.A. (pag. 79), el *gesto* y la *mirada* (junto con la *palabra grande* que se da en el *silencio lleno* -pag. 7-9) son propios del *sujeto del estar*, mientras que el *lenguaje* y la *palabra* (*común o pequeña* que se da en un *silencio vacío* y que se *acumula* como *objetos* - pag. 7-9) nos remiten inmediatamente al *sujeto del ser*.

Por otra parte, el *problema de la mirada del otro* se relaciona con interesantes autores de la filosofía cercanos a estas cuestiones. Así, Kusch comparte con Sartre la idea de que la *mirada del otro*, de alguna manera, puede volverse *violenta y amenazante*. Sin embargo, esta *mirada del sujeto del estar*, nunca *cosifica* ni *objetiviza*. El *objeto* forma parte de otro mundo. El *sujeto del estar*, con su *mirada* es capaz de *segregar al otro* pero jamás podrá *convertirlo en objeto*.

⁷⁵ A.P. pag. 9

⁷⁶ I.P.Y.D. pag. 79

⁷⁷ L.S.D.L.B. pag. 69

⁷⁸ A.P. pag. 10

⁷⁹ Este doble proceso de *aceptación y rechazo* que lleva a cabo el *sujeto del estar* también se describe de manera muy interesante, en L.S.D.L.B. (pag. 43-36). Allí, se muestra cómo, con la conquista, la *oposición hombre-naturaleza* parece reducirse a una sola *cara negativa, demoníaca*. El europeo (*sujeto del ser*) ve al indio (*sujeto del estar*) como *lo otro*

“Es evidente que el (*sujeto del estar*) ofrece resistencia, de tal modo que la asimilación del mismo no es tan fácil”⁸⁰. De esta manera, no sólo *se pone de relieve la contradicción* sino que, a su vez, la propia *subjetividad del estar* pareciera, en este momento, *reidentificar a lo otro como al otro. Mira al otro como lo más otro*, lo intenta *segregar, separar, diferenciar*, como si quisiera *defender su otredad* a través de su *impermeabilidad*, con la intención de no ser *contaminado o invadido*⁸¹; es decir, el *sujeto del estar* trata de *imponer su propio límite*⁸² y este intento constituye el *primer momento de “la venida abajo del ser”*⁸³, causada por la *frustración de un anhelo total* que comienza a sentir la presión de un *límite*. La *acción negativa del ser* condujo a una *respuesta similar* por parte de su opuesto, pero no sólo eso ha ocurrido. También se transformó momentáneamente la *significación de lo otro* en la *esfera del estar*: era la *ira divina*, el *exterminio* y el *mundo adverso*, ahora se trata del *otro*⁸⁴. No será siempre así, pero aquí es posible leer esta metamorfosis o, por lo menos vislumbrar *dos aspectos de lo otro* en la *dimensión del estar*.

Algunas conclusiones

El miedo y lo otro

Como ya hemos puntualizado el *miedo* es siempre *miedo a lo otro*. Es decir, no se trata de un *miedo a la nada* y su consecuente *angustia existencial* sino un *temor nacido de la otredad más absoluta y terrible*.

Ahora bien, como también podemos observar a través del desarrollo de la argumentación, en ambas esferas se trata de un *miedo a lo otro*; la diferencia radica en cómo se lo define. Por un lado aquella *otredad* casi omnipotente se identifica con *figuras naturales y drásticas* que interrumpen en cualquier momento la *voluntad del hombre* (la *ira divina*, el *exterminio*, el *mundo*, etc.); por otra parte, la *otredad se ve reflejada en el otro*. Así, esta *diferencia en la direccionalidad del miedo* tiene sus consecuencias interesantes. Veamos aquí algunos puntos relevantes.

El sujeto constituido bajo la *esfera del estar* comprende al *otro mundo* como lo más *absolutamente opuesto y terrible*. Por ello, el *otro sujeto* no se identifica con la *causa del miedo original*. Ni siquiera es protagonista de la *desventura existencial* por la cual el *hombre se sabe humilde, pobre y pequeño*. Todo se da en una *relación polarizada* entre el *sujeto y lo natural*.

Por el contrario, la *subjetividad del ser* parte del *miedo al otro*. Se trata aquí de *dos sujetos enfrentados por el reconocimiento*. *Se le teme al otro pero, en lo profundo, se trata de “el miedo a que nos reconozcamos indios”*⁸⁵, a que vislumbremos que *este sujeto se reconoce en aquel* a través de la *vivencia del miedo original*. Se trata del *miedo a tener miedo*, del *miedo al otro por no reconocer el propio temor*. El *miedo al otro* se traduce aquí, entonces, en un *problema de autenticidad, de no*

demoníaco. El indio parece aceptar esa situación pero, a su vez, retorna al *paisaje (mundo-naturaleza)* al cual antes se enfrentaba para construir un solo *momento* que se enfrente a *lo otro (sujeto del ser)*.

⁸⁰ E.P.I.P.A. pag. 247

⁸¹ Lo mismo se afirma en D.L.M.V.P. (pag. 35-36) cuando se hace referencia a las *acciones lunfardas*, propias del *sujeto del estar* como *junar, campanear, bichar, o relojear*.

⁸² Este *límite* es descripto de muchas maneras en las diversas obras. Por ejemplo, en D.L.M.V.P. (pag. 44) se afirma que lo que se intenta es “delimitar cuidadosamente lo que es *sagrado pa’ mi* de lo que es *profano*, y que es *pa’ los otros, pa’ la gente*. Dividimos al mundo en dos partes y, de un lado del foso, es *pa’ mi* y, del otro lado, es *pa’ los otros*. De un lado es la pura vida y del otro la pura piedra”. También en G.D.H.A. (pag. 50-51) se habla de una *frontera* que intenta imponer el *sujeto del estar* a través del uso del *silencio* y el rechazo a la *utilidad* de los *objetos* (el caso de la bomba hidráulica).

⁸³ D.L.M.V.P. pag. 136

⁸⁴ Es muy interesante cómo, en D.L.M.V.P. (pag. 21), a raíz de esta nueva actitud del *sujeto del estar*, *ese otro* identificado como *lo otro* se representa a través de las figuras del *usted* y la *gente*. A su vez, en la pag. 41-42, además de ratificar lo anterior, se aclara cómo esa *gente* se identifica con todo lo referente al *impersonal del “se”*. Esto resulta sumamente interesante por muchos motivos. Por un lado resignifica la valoración heideggeriana ya que, aquí, el “se” se relaciona con todo lo referente al *sujeto del ser* y no del *estar*. Por otro lado, al *mirar al otro*, el *sujeto del estar* reconoce esa *objetivación* de la *subjetividad del ser*, es decir, como el *sujeto se vuelve cosa* y deja de lado sus características humanas para perderse en lo *meramente impersonal*. Así, creemos que es posible interpretar a este “se” como una denuncia de esta *caída de la subjetividad del ser en la objetividad, caída* que, sin duda, *espanta* a aquella otra *subjetividad* que se *niega* a ver al todo como un *mundo de objetos*.

⁸⁵ A.P. pag. 11

reconocimiento de la pura y entera subjetividad. Así, el miedo al otro implica un miedo a sí mismo por no poder soportar aquel primer temor a lo otro.

El miedo, los utensillos y los objetos

No es la intención aquí reiterar qué relación guardan los *utensillos* y los *objetos* con cada una de las subjetividades sino que se pretende partir de allí para observar cómo se vinculan éstos con el *problema del miedo*.

En primer lugar, es necesario destacar que tanto “el hacha de piedra... (como) la máquina de vapor son formas de relación entre (el) hombre y (el) mundo... (pues) un hacha de piedra indica una forma de enfrentamiento del hombre a la naturaleza y lo mismo ocurre con la máquina de vapor”⁸⁶. Es decir, “la distancia que media entre una piedra pulimentada y una máquina... es técnicamente inmensa pero vitalmente muy pequeña”⁸⁷. No existe una “diferencia de categoría (o cualitativa)...; la necesidad es la misma”⁸⁸, y ello está íntimamente relacionado con el *problema del miedo*.

Hemos afirmado que ambos sujetos participan de un mismo *miedo original*. Pues bien, el *utensillo* “lleva en su estructura... los sellos de (ese) miedo original de vivir”⁸⁹ pues, entre otras cosas, se mostraba como una *herramienta* más que colaboraba en la *posibilidad de la subsistencia*. Se *deseaba lo mínimo, salvar la vida* y en ese contexto, el *utensillo* se encontraba signado por tal mandamiento y, a su vez *temor implícito*. El *miedo al exterminio se llevaba a flor de piel*; por lo tanto, el *utensillo* guardaba una relación directa como *respuesta humana y activa a ese temor*.

Por otro lado, los *objetos* son concebidos en la *esfera del ser* como *la creación*. Ahora bien, estos *objetos*, “las grandes maquinarias... reflejan... un inmenso y muy reprimido miedo... (que) se agrava ... cuando... se les agrega la agresión como cuando invaden el espacio y lo llenan, (pues) encierran el deseo de convertir al mundo en un patio de los objetos”⁹⁰. Es decir, son en definitiva, *producto del miedo original reprimido, del miedo a tener miedo*. La *necesidad* que se tiene de ellos es la misma que la de los *utensillos* mas en los *objetos* aparece *magnificada* por la *urgencia de negar ese temor primero*. Así, *cuanto más agresión contengan éstos, mayor será el miedo que oculten, cuanto más deseo de universalización conlleven, mayor será el pánico a la aceptación del miedo original*.

En conclusión, en ambos casos *las cosas* creadas y utilizadas por el hombre (*utensillos* y *objetos*) son, aparte de sus respectivas definiciones, *consecuencias del miedo original*. Como si el ser humano no pudiera escapar de esta *situación existencial* y todas sus acciones y elementos estuvieran signados por ella. Entramos así al *problema de la universalización del miedo original*, tema que desarrollaremos luego, en otro apartado de este mismo capítulo.

El miedo y el devenir

Hemos recorrido distintos aspectos del *problema del miedo* en la particularidad de ambas subjetividades propuestas. Sin embargo, nos ha quedado por describir brevemente un *aspecto metafísico del miedo* que se relaciona directamente con cada uno de los sujetos propuestos. Así, intentaremos desarrollar aquí la *relación entre el miedo y el devenir*, según la vivencia de cada subjetividad.

En primer lugar, debemos hacer referencia a una importante *universalización de la búsqueda metafísica de lo inmutable*: “el afán de encontrar lo inmutable en medio de lo mudable es antiguo como la humanidad”⁹¹. Es decir, tanto la *subjetividad del ser* como la del *estar* participan de un *deseo común: hallar lo inmutable*. Sus *diferencias* radicarán en sus *miedos* y *angustias*.

Ahora bien, este dato no es menor ya que nuestra búsqueda intenta, en parte, hallar puntos de partida y mediaciones entre ambas subjetividades para poder constituir un *nuevo sujeto*. Creemos que

⁸⁶ A.P. pag. 132

⁸⁷ A.P. pag. 131

⁸⁸ A.P. pag. 134

⁸⁹ A.P. pag. 133

⁹⁰ A.P. pag. 133

⁹¹ A.P. pag. 142

este *sujeto propuesto* también tendrá, entonces, su propio *deseo de hallar lo inmutable*⁹², pero lo hará por sus propios medios y con ciertos miedos resueltos.

La diferencia, como dijimos, está en *los miedos*. La *subjetividad del ser* busca “lo inmutable... porque... siente la angustia que da lo mudable; su excesivo afán de inmutabilidad... responde al miedo atroz ante el devenir”⁹³. En la *esfera del estar* el sujeto *convive con el azar* cotidianamente y, por lo tanto, *lo mudable* no significa una *amenaza inesperada e inaceptable*. En un caso *se busca lo inmutable con desesperación y con un gran temor* por su opuesto el *devenir*; en el otro, se trata de una *búsqueda que tolera a su contrario, lo mudable*.

Sea quizás ésta una manera distinta de ver los mismos problemas. A través de nuestro desarrollo, hemos mostrado cómo la *subjetividad del ser* se plantea *deseos radicales, cerrados y absolutos*. Sólo encuentra *salidas drásticas a sus miedos*; simplemente se limita a *negar de manera tajante a lo otro*. Por otro lado, también ha quedado de manifiesto cómo la *subjetividad de estar* planteada se identifica más bien con *deseos mínimos y soluciones a sus miedos que implican la aceptación de lo otro como diferencia: a lo otro se lo conjura pero no se lo niega hasta el exterminio*. Así, metafísicamente hablando, el *sujeto del ser* ya ni siquiera ve como su *otro opuesto al estar*; levanta una *muralla* para saberse el *todo* y, por lo tanto, *sólo registra a la nada*. El *estar*, en cambio, *reconoce al ser, pero sigue estando*.

Por último, cabe señalar que, en estos términos, nuestro *nuevo sujeto* tendrá la *posibilidad de estar siendo*. Es decir, se trata de *poder mediar deseos y soluciones a los miedos, de aceptar como eje de su constitución a la contradicción en los términos de la fagocitación*.

La universalización del miedo original

Hemos desarrollado hasta aquí *diversas manifestaciones del miedo en la subjetividad*, tanto en la *esfera del estar* como en la del *ser*. Así, se han puesto de relieve importantes diferencias en las vivencias y condiciones de esos *miedos* pero, creemos todavía permanece ausente un *aspecto común*, absolutamente relevante para nuestro objetivo central.

Dice Kusch: “en el Cuzco nos sentimos desenmascarados, no sólo porque advertimos ese miedo en el indio sino porque llevamos dentro, muy escondido, eso que lleva el indio”⁹⁴. Es decir, se advierte, por diversos medios, una *universalización del miedo original*, la certeza de que ambas formas de constitución de las subjetividades participan de un *punto primero: el miedo original*. “Tengo miedo, luego existo” rezaría el *cogito kuschiano*, pues se trata quizás de la *primer certeza*, que atañe a todos los sujetos, lo acepten o no.

En síntesis, “el planteo quichua, en el fondo, no es ajeno al planteo occidental. Ambos participan de un mismo miedo original pero le dan distintas soluciones”⁹⁵.

El miedo original como punto de partida o fagocitación: un criterio de universalización

Hemos planteado al comienzo de este trabajo una fuerte *interpretación dialéctica* que colaboraría con la búsqueda de nuestro hipótesis fundamental. Siguiendo este esquema, este capítulo encontraría su resolución en un *momento de síntesis mediadora* capaz de dar cuenta de sus otros dos *momentos*. Mas nos encontramos aquí con un interesante problema que intentaremos dejar abierto.

El *miedo original* se muestra, a la vez, principio y final. Es, por un lado, un *momento primordial de la existencia del sujeto universal* y, por otro lado, la *mediación dialéctica fagocitante del problema del miedo*. Así, resulta ser una *primera instancia común* a las subjetividades de ambas esferas y, a su vez, el eje mediante el cual es posible concebir un aspecto de una nueva subjetividad a través de la *fagocitación del ser por el estar, de la negación del miedo por su aceptación*.

⁹² Se podrá argumentar entonces que este *nuevo sujeto* participa también del *deseo de lo absoluto* propio de la *subjetividad del ser*. Creemos, sin embargo, que esta argumentación es incompleta y, por lo tanto, falsa. En primer lugar porque ese *deseo*, a su vez, estaría *mediado* por el de *ser pobre* y, en segundo lugar porque el *deseo de lo inmutable* no se identifica necesariamente con el *deseo de ser lo absoluto*, propio de la *subjetividad del ser*.

⁹³ A.P. pag. 142

⁹⁴ A.P. pag. 15

⁹⁵ A.P. pag. 103

Ahora bien, a pesar de nuestro dilema, podemos observar que hemos arribado a un aspecto importante de nuestros objetivos planteados: un *criterio de universalización*. Una de nuestras inquietudes giraba en torno al *problema de la universalización de un nuevo sujeto*; pues bien, a través del desarrollo de *los miedos*, hemos ido descubriendo un *eje*, a través del cual podemos afirmar un costado universal de esta nueva subjetividad propuesta. *Tener miedo* será una característica de nuestro *sujeto fagocitado* y *canalizarlo positivamente una tarea ética*.

CAPÍTULO 7

La negación de la negación

El desgarramiento como vacío sin significado

Partimos del *desgarramiento*, de la tensión absoluta entre los opuestos. Pues “entre la ficción (comprendida aquí como *esfera del ser*) y la realidad (comprendida aquí como *esfera del estar*) se abre un abismo insalvable... (;) la distancia entre ambas se hace infinita y con ella el drama”¹. Así, “en virtud de esta diferenciación (absoluta) podría suponerse la existencia de... un vacío sin significado... un hábitat neutro, imposible de ser llenado... una tierra de nadie”². Si el proceso culminara aquí nos hallaríamos ante un *fin trágico* y, a la vez, *vacío*. Los problemas abiertos no tendrían esperanza alguna de hallar solución y el *problema del otro* gobernaría la escena. Creemos, Kusch nos propone continuar el camino. Veremos, entonces, cuál será el elegido.

La necesidad de una negación de la negación

La *negación*, comprendida en nuestra *dialéctica* particular como el *momento del sujeto del ser*, a pesar de sus dificultades, parece insistir en su intención. Por otro lado, la *afirmación* dada a través de la *subjetividad del estar* parece a último momento resistir el embate. Ahora bien, cómo hallar el camino de la *fagocitación* si nos encontramos atascados y acorralados por el *desgarramiento ontológico* entre *lo que es* y *lo que está*³. Sería necesario volver a la situación en donde la *afirmación* se hacía fuerte, pues así nos lo exige el concepto mismo de *fagocitación*. El *momento de la negación de la negación* intenta indicarnos la senda pues pretende, en última instancia, replantear la posibilidad de una *afirmación* contundente, capaz de *fagocitar* a su *negación*. Por ello, “Quiroga (sujeto del estar)... interfiere el discurso (*afirmación que se comprende dialécticamente como negación*) con el anti-discurso (*negación de la negación*)... Es como si él creara una trampa lógica con la cual... posibilita la instauración de una tercera posibilidad”⁴: la *fagocitación*. Pues, en definitiva, “habrá... (que) imponer un método que consista en negar, y negar toda clase de afirmaciones (que *se comprenden dialécticamente como negación*), al único efecto de recuperar el vivir mismo”⁵.

La universal necesidad de la negación

El *sujeto del ser* ha negado a su *momento anterior* y ahora el *sujeto del estar* intenta *negar* esa *negación*. Así, “la negación no es sólo propia del pensamiento popular, sino que se da también en el pensamiento culto”⁶. Ambos sujetos poseen su forma específica y su *momento de negación*. Por ello, pareciera ser que “el pensar en su totalidad encierra la negación”⁷ como algo constitutivo, algo que recorre, al igual que el *miedo*, todos los *momentos de la subjetividad* y la *constituye*.

La negación del sujeto del estar como negación

Quizás, lo primero que es necesario afirmar es que, en este *momento*, nuestro *sujeto del estar* ejerce una *negación*. El comienzo de este nuevo camino ha sido vislumbrado en el *desgarramiento*, allí donde la *mirada* de esta *subjetividad* imponía un *límite*. Mas este principio no era todavía una *negación* propiamente dicha. Por ello, sin temor de caer en redundancias, es preciso explicitar que la

¹ L.S.D.L.B. pag. 45

² G.D.H.A. (pag. 140-141). A su vez, aquí es muy interesante cómo este *vacío*, comprendido como un *momento dialéctico de la subjetividad* (ver capítulo *La dialéctica como los momentos de la subjetividad*), constituye un *problema existencial de la subjetividad*.

³ En L.N.P.P. (pag. 69) se identifica al *momento del ser*, que se reconoce a sí mismo como *afirmación*, como *lo que es* y, al *momento del estar* como *lo que está* o como la *negación* de aquello que se muestra como *afirmación*. A su vez, se deja en claro cómo la diferencia entre ambos y, por lo tanto, el *desgarramiento* es *ontológico* (pag. 73).

⁴ L.N.P.P. (pag. 20). Más adelante veremos cómo un *discurso afirmativo* puede ser *comprendido dialécticamente como negación*.

⁵ G.D.H.A. pag. (100). Más adelante también veremos cómo una *afirmación* puede ser *comprendida dialécticamente como negación*.

⁶ L.N.P.P. pag. 57

⁷ L.N.P.P. pag. 57

primera característica de esta *negación de la negación* será *negar a esos otros* que se identifican con *lo otro*⁸. Así, en este momento, la *subjetividad del estar* puede ser reconocida como “un sujeto que niega (el) patio de los objetos”⁹, sus implicaciones y su creador¹⁰. Por ello, el *sujeto del estar*, al ejercer aquí la *negación de lo otro* se mostrará simplemente como *lo otro de lo otro*, aquello que *niegue* todo tipo de *afirmación absoluta* propia del *sujeto del ser*. Así, ahora, este sujeto se mostrará, por ejemplo como *inmovilidad, quietud, pasividad*, en tanto el *sujeto del ser* representa todo lo contrario¹¹.

Ahora bien, ¿cómo es posible que la *afirmación niegue*?, ¿cómo puede llevar a cabo lo que esencialmente es su contradicción? La respuesta es sencilla y se encuentra en los albores de nuestra tesis: el *estar es pura y absoluta apertura*, aun a aquello que se manifiesta como su opuesto; es decir, se encuentra *abierto* aún a la *contradicción de sí mismo*. Así, la *afirmación* es capaz de volverse *negación* y, con ello, como veremos luego, *reafirmarse*.

Por último, es conveniente realizar una aclaración. El *sujeto del estar* se encuentra *abierto* aún a su *contradicción*. Sin embargo, no se encuentra *abierto* ni al *homicidio* ni al *suicidio*. Por un lado, no pretende *eliminar al otro*. Es decir, si bien el *momento de la afirmación* acepta *negar*, no lo hace *absolutamente*. No podría *negar absolutamente al otro* porque se *cerraría* a la *posibilidad de estar abierto a la contradicción* y, en consecuencia, se estaría *autonegando*. Se trata de una *negación* movida por el *instinto de supervivencia*, una *negación* que nace cuando no se acepta el sometimiento que conlleva al *exterminio*.

La negación del sujeto del estar como afirmación, ayuno y sentido

Nos encontramos ante una nueva situación pues el *sujeto del estar* ejerce su *momento de negación*. Ahora bien, es importante destacar que “el concepto de *negación* es tomado aquí como una *afirmación implícita*”¹² y que, por lo tanto, esta “*negación... no está totalmente cargada de*

⁸ Son muchas las formas en que puede darse esta *negación* y además, éstas pueden hallarse en toda su obra. Por ejemplo, en D.L.M.V.P. (pag.44) se afirma que “si allá los *otros* o la *gente* usa algo, nosotros (referido al *sujeto del estar*) no lo usamos; si allá se afirma algo, nosotros lo negamos...”. O, simplemente puede manifestarse a través del “sentido subversivo que tiene la zamba” (I.P.Y.D. pag. 118); es decir, a través de la interpretación de una música y de un baile popular.

⁹ G.D.H.A. pag. 125

¹⁰ En sus diversos textos este *sujeto del estar* puede estar representado por diversos personajes simbólicos que ejercen el *momento negador*. En L.S.D.L.B. (pag. 54), por ejemplo, este *sujeto del estar* puede ser identificado con la figura del *caudillo*. Pues éste “no alcanza a ser un fin en sí mismo, sólo se hace sentir en tanto se antepone como realidad a la ficción ciudadana (comprendida aquí como *dimensión del ser*)”. Es decir, se trata de “una rebelión inconfesada contra la vigencia de la ciudad”, contra el *objeto* y todas sus implicancias. Pues aún no alcanza a ser propuesta o comprenderse como *afirmación*.

Por otra parte, este momento podría ser interpretado como el *momento de la crítica* mas creemos, no sería el mejor modo de nombrarlo. El concepto de *crítica*, a nuestro entender, o bien nos conduce nuevamente al pensamiento propio del *sujeto del ser* o nos empantana en posiciones, muchas veces, *pesimistas*. Un ejemplo de ello, se identifica con la tarea llevada a cabo por Horkheimer en su *Crítica a la Razón Instrumental* (Bs.As., Sur, 1969) y por éste y Adorno en la *Dialéctica de la Ilustración* (Madrid, Trotta, 1997). A grandes rasgos, ambos autores comparten con Kusch muchas *críticas* a la *modernidad*: el *afán enfermo* del hombre por *dominar absolutamente* la *naturaleza* a través de la *razón* para *liberarlo del miedo* y *constituirlo en señor*, el *desencantamiento* del *mundo* para *dominarlo* a través de la *ciencia* y la *objetivación*, la no aceptación de la *diferencia* y *lo otro*, la *alineación* y la *cosificación*, etc. Mas creemos, Kusch, en rigor, no *critica* sino que, al igual que el momento en cuestión, *niega*. Pues sólo *negando al ser* es posible, luego, *fagocitarlo* y *abrirse a la esperanza*. La *crítica* aquí resulta ciertamente *pesimista* y su *dialéctica*, *negativa* (*dialéctica negativa*). Por el contrario, la *dialéctica* que aquí no proponemos esbozar, se *abre positivamente* al *futuro*, justamente porque, en vez de ejercer la *crítica*, este momento sólo se muestra como *mera negación* en donde ningún *proceso intelectual* propio del *ser* puede intervenir. Se trata de un momento simple pero, al mismo tiempo, transparente: es el *estar* el que *niega* y no un *ser* que *critica* al *ser*.

¹¹ Es decir, se resignifican estos términos (*inmovilidad, quietud*, etc.) pues ya no remiten a la *metáfora del suelo*, sino que intentan mostrarse como aquello que *niega* al *momento negador* y sus acciones.

Con respecto al caso específico de la *pasividad* es necesario hacer una aclaración. Esta *pasividad* sólo es una respuesta a la *hiperactividad* propia del *sujeto del ser* (por ejemplo en la *creación* de todo un *mundo nuevo*). Es decir, esta *pasividad* no entra en *contradicción* con los *modos de acción* propios del *sujeto del estar*. La *pasividad* es sólo una *negación* necesaria para la posterior *reafirmación de la acción* propia del *sujeto del estar*.

¹² L.N.P.P. (pag. 6). Enrique Mareque, en su artículo *Líneas fundamentales del pensamiento de Rodolfo Kusch* (apart. *El pensamiento popular como anti-discurso*, Bs. As., Fernando García Cambeiro, 1989) está de acuerdo con nosotros en que la *negación* del *sujeto del estar*, en primer lugar, surge como respuesta y defensa ante la *negación* del *sujeto del ser*. Pero

negatividad”¹³; así, “la negación no niega realmente sino que afirma”¹⁴. Algo importante se reconstruye, algo que sentará la base de la *fagocitación* posterior.

Mas no alcanza con reconocer a esta *negación* como *afirmación*; es necesario saber qué es aquello que *se afirma*. Esta “negación se introduce en el estar simple... (;) en el fondo, detrás de la negación se daría... el puro hecho de darse, de estar ahí existiendo”¹⁵. Es decir, *se afirma implícitamente*, detrás de esta *negación* particular, el *mero estar aquí*¹⁶ y todo lo relacionado con lo *negado* por la *subjetividad del ser*. Por ello, *negar*, aquí, se identifica con una *re-afirmación de lo negado*¹⁷, con volver a “descubrir el mero estar que asoma al cabo de la caída del ser”¹⁸, con algo así como “una transfiguración después de la muerte de ese ser alguien”¹⁹. En definitiva, se trata de recuperar “una auténtica aunque negativa integridad”²⁰ a través del *resentimiento*²¹, pues la posibilidad de una “absoluta... identidad... no lo logra el individuo (aquí comprendido como *sujeto del estar*) sino... en su mayor negatividad”²².

A su vez, esta *re-afirmación* puede ser reinterpretada como una nueva *epojé* o, más específicamente como *ayuno*. Es decir, *negar al otro* que representa a *lo otro* implica inmiscuirse nuevamente en la *pura interioridad*, para así recuperar esa *libertad primaria* negada por la *subjetividad del ser*²³. Se trata de comprender al *ayuno* también como *momento de la negación de la negación* y no sólo como *a priori de la mediación para conjurar al caos*.

Por último, esta *negación* comprendida como *afirmación* se reconoce como una *afirmación del sentido*. Para Kusch “nuestra vida (interpretada aquí como manifestación del *sujeto del estar*)... (tiene que) tener siempre un sentido que la acompaña; si yo no creo en lo que la gente (conjunto *impersonal de sujetos del ser*) cree... justifico mi vida”²⁴. Es decir, sólo *negando* todo aspecto relacionado con la *esfera del ser*, el *sujeto del estar* es capaz de *reencontrar un sentido a su vida*. Es “importante tener un

que, a su vez, esta *negación re-afirma*, como demostraremos en lo sucesivo, el *puro hecho de vivir*, la *dimensión del mero estar aquí*.

¹³ L.N.P.P. pag. 61

¹⁴ L.N.P.P. pag. 89

¹⁵ L.N.P.P. pag. 69

¹⁶ Sobran las descripciones, en todas sus obras, de lo que aquí se afirma conceptualmente. Por ejemplo, en D.L.M.V.P. el “*andar* (la realidad por parte del *sujeto del estar* aquí identificado con el *pa'mi*) siempre, implica en el fondo una resistencia (*negación*) sorda a participar de una empresa urbana (es decir, del *mundo del ser*)” (pag. 39), pues “se trata de internarse en la realidad pero sin comprometerse con ella... esperando siempre... retornar a lo que es *sagrado pa'mi* y no *andar* más en nada, ya en un simple *aquí ando*, en absoluto” (pag. 28), en un *mero estar aquí*.

¹⁷ L.N.P.P. (pag. 84). Aquí, además de comprender a la *negación* como *re-afirmación* se muestra cómo, inversamente a lo que ocurre con el *sujeto del ser*, la *subjetividad del estar*, en este momento, *vive* desde la *negación* hacia la *afirmación*.

¹⁸ D.L.M.V.P. pag. 137

¹⁹ D.L.M.V.P. pag. 138

²⁰ L.S.D.L.B. pag. 13

²¹ En este *momento de la negación de la negación*, el *sujeto del estar* es descrito de muchas maneras. Una de ellas se relaciona con el *resentimiento*. Así, en L.N.P.P. (pag. 72, 74, 78,79) se demuestra cómo el “estar resentido es una forma de negarse a la afirmación que nos quieren imponer (aquí la primera persona del plural corresponde a la voz del *sujeto del estar*). Es decir, no a esa afirmación... porque en realidad afirmamos eso que sospechamos que está prohibido, nuestra pura posibilidad” (pag. 78). En otras palabras, “el resentimiento... afirma lo que los otros (*sujeto del ser*) no quieren que ocurra” (pag. 72), afirma la olvidada *dimensión del mero estar aquí*.

²² L.S.D.L.B. (pag. 85). Es decir, esta *negación de la negación* que *re-afirma* el *mero estar* puede ser interpretada como el punto de partida de lo que en su artículo *El cruzamiento entre culturas* (en *Cruce de culturas y mestizaje cultural*, apart. *Interacción con los otros*, Madrid, Júcar, 1988), Tzvetan Todorov denomina *transvaloración*, es decir, como el comienzo de una *vuelta sobre si mismo* que implica una mirada previamente informada por el contacto con *lo otro*; proceso que, al igual que el pensador búlgaro, Kusch observa con una clara valoración positiva.

²³ Un ejemplo interesante de esto aparece en D.L.M.V.P. (pag.42). Allí, es claro cómo el *sujeto del estar* se refugia en el *café* para inmiscuirse sólo con su *pa'mi* (*interioridad del sujeto del estar*) y reencontrarse con su *libertad primaria*, lejos de la *gente* (el conjunto *impersonal de sujetos del ser*).

En este sentido, a su vez, esta *re-afirmación* interpretada como *ayuno* también “implica ante todo una propuesta... (para) recuperar el propio tiempo... el tiempo de nuestra propia interioridad, de *nuestro mundo interior*... en el sentido opuesto a las cosas” (L.N.P.P. pag. 98; la primera persona del plural corresponde a la voz del *sujeto del estar* en su *momento de la negación de la negación*).

²⁴ D.L.M.V.P. pag. 44-45 La primera persona de la cita corresponde a la voz del *sujeto del estar*.

sentido en todo lo que hacemos”²⁵ y por ello, la *negación de la negación* constituye así la primera *afirmación de la existencia*. Ahora bien, es importante destacar que este *sentido* no es el mismo que daba *Tunupa*. Se trata de un *sentido* más precario y desesperado, de un *reencuentro con el sentido perdido*. *Tunupa* demostraba más forma y se manifestaba como *pura afirmación*; ahora el *sentido* se reinstala bajo la forma de *negación*, como un *grito acuciante*, como una *rebelión*.

La negación del sujeto del estar como apertura

La *negación* que lleva a cabo el *sujeto del estar* “es primordialmente una *negación* que no implica un cierre sino una *apertura*”²⁶; es más, “hay detrás del negar total una *apertura... infinita*”²⁷. Pues si *lo que se afirma* es la propia *subjetividad del estar* con todas sus características es lógico que la *apertura* constituya un elemento fundamental de esta *negación* tan particular. En este sentido, será una *negación abierta a la posibilidad de que se dé cualquier afirmación*. No es una *negación* que rechaza sino más bien una *negación* que *está abierta a recibir*; pues justamente se *niega* eso: la *cerrazón* y el *rechazo a todo otro posible*.

Cuando el *sujeto del ser afirma*, lo hace “sobre un área de *negación* (; es decir) no está incluido en la *afirmación*, por ejemplo, lo que pasará con el indio de la puna, ni con el habitante de las villas miserias. Esto está residualizado (y excluido a través de la *negación* ejercida a través de las *murallas*) para afirmar... (Por ello) la *negación* conflictúa lo afirmado y exige una *totalización*”²⁸, una *verdadera universalización que contenga a las diferencias*. Así, la *negación de la negación* no es una *afirmación que deja particularidades fuera* sino que *permanece abierta a todo lo otro y lo excluido*. Se trata de una *negación* que constituye la recomposición del punto de partida para una nueva *universalidad que contemple las diferencias* y que, por lo tanto, sin determinarse por el *deseo de lo absoluto*, logre *abarcar el todo real*.

La negación del sujeto del estar como posibilidad.

En íntima relación con la *apertura* se halla esta peculiar característica de la *negación del estar*. Pues la *apertura del sujeto del estar* implica comprenderlo, a su vez, como *pura posibilidad*²⁹ Ahora bien, cómo retomar el camino de la *posibilidad* si ha sido totalmente *negado* por una *subjetividad* que sólo pretendía *determinar*. “Una vez *negado* todo... (lo referente al *ser*, sólo queda) mi *pura posibilidad de ser*”³⁰, es decir, sólo “la *negación* conduce a la *liberación de mi posibilidad*”³¹. Así, únicamente después de la *negación de la negación* “soy... lo que me he olvidado”, o nuevamente una *pura posibilidad* ya que el *recuerdo de la continua determinación* ha sido borrado de mi memoria. Mas esto no será para siempre; pues al ser *pura posibilidad* podrá darse luego, en el *sujeto fagocitado*, la *determinación olvidada*. El *sujeto del estar es apertura* y este hecho condiciona el futuro de su *mediación*.

La negación del sujeto del estar como emoción

El *sujeto del ser* intentó convertir a la totalidad del pensamiento en *razón*. Pues bien, este intento de *absolutización* también será *negado* por la *subjetividad del estar*. Así, “el pensamiento popular (el *pensamiento del sujeto del estar*) mediante un anti-discurso (*negación de la negación*)... logra constituirse existencialmente en su *pura emocionalidad*, lo que... concreta... en un puro querer o en un puro pensar desde el corazón”³². En otras palabras “la *negación... lleva hacia algo irracional en sí, como ser una puesta en práctica de... lo emocional*”³³. Ahora bien, se *niega afirmando* el *aspecto emotivo de la subjetividad* pero esto no constituye la imposibilidad futura de comprender al

²⁵ D.L.M.V.P. pag. 44-45 La primera persona del plural de la cita corresponde a la voz del *sujeto del estar*.

²⁶ L.N.P.P. pag. 6

²⁷ L.N.P.P. pag. 89

²⁸ L.N.P.P. pag. 66

²⁹ L.N.P.P. pag. 78

³⁰ L.N.P.P. pag. 63

³¹ L.N.P.P. pag. 88

³² L.N.P.P. pag. 6

³³ L.N.P.P. pag. 86

pensamiento también como *razón*. La *negación de la negación* implica más bien la reafirmación del *sujeto como emoción*. Por supuesto, este *momento niega*, a su vez, que el *sujeto sea sólo razón* mas esto no implica un rechazo perpetuo sino todo lo contrario. El *sujeto fagocitado* se encargará de mostrarlo. Mientras tanto, aquí, el *sujeto del estar* vuelve a *reafirmarse* como *puro querer* y *puro corazón*.

La negación del sujeto del estar como el trascender de lo conciente

En el *momento de la pura afirmación* el *sujeto del estar* llevaba el *inconsciente a flor de piel*. No era posible comprenderlo como una *conciencia que afirma*; se trataba más bien de una *subjetividad que inmiscuía su pura inconsciencia en la realidad*. Por otro lado, el *sujeto del ser* se reconocía como una *pura conciencia que afirma y gobierna*. No había lugar en él para el *libre juego del inconsciente con la realidad*.

En este marco, es importante destacar que la *negación de la negación* “trasciende lo conciente”³⁴ justamente porque vuelve a *negarlo*. Ahora bien, hemos dicho que esta *negación* es, en su reverso, una *afirmación*. Pues bien, *lo afirmado* vuelve a ser aquella *inconsciencia vital*. La *conciencia*, en el *proceso dialéctico*, no será olvidada para siempre, pero nunca más podrá ejercer el dominio que imponía en el *momento de la negación*. Sólo podrá ser, luego, una *conciencia fagocitada* por un *inconsciente sumamente abarcador*.

La negación del sujeto del estar como la reafirmación del nosotros en la comunidad

El *sujeto del ser* intentó por todos los medios implantar la soberanía absoluta del *individuo*. Mas todos sus esfuerzos no han bastado, pues la *subjetividad del estar* también se ha encargado de *negar* esta forma de comprender al hombre³⁵ y ha *reafirmado* su *comunidad*. Así, esta “negación... trasciende el nivel del simple yo (o *individuo*), y entra en lo profundo de uno, en tanto uno es lo que los otros también son. En el fondo de todo no estoy yo, sino que estamos nosotros”³⁶ en la *comunidad*.

Por supuesto, esta *comunidad reafirmada* permanecerá *abierta*. Dicha característica no resulta sorprendente a esta altura del desarrollo del capítulo, mas es necesario subrayarla por las connotaciones éticas que puede implicar. Aún no hemos hallado al *sujeto fagocitado* pero si puede entenderse esta *negación de la negación* como su principio. Y este principio está marcando la recuperación posible, aunque no en su absolutividad, de la *individualidad*. En este *momento* sólo se intenta un reencuentro con la *comunidad*, pero en esta *negación de lo otro* se abre, a su vez, la *posibilidad* de que se dé *lo otro*.

La negación del sujeto del estar como condición de posibilidad del proyecto existencial

Al llegar a este *momento*, rozamos otras instancias fundamentales que serán desarrolladas luego como, por ejemplo, el problema de cómo comprender a la *esfera del estar como el lugar del fundamento* y cómo comprender *los distintos momentos de nuestra dialéctica como el despliegue de la subjetividad*. Creemos, no es preciso aquí explicar dichos problemas, pero si nombrarlos, pues pueden colaborar en la comprensión de este apartado.

Para Kusch, “el proyecto de existir surge de una inmersión en lo negativo (la vuelta al *estar* a través de la *negación de la negación*) (y) no habría proyecto si no hubiera un horizonte de *negación*”³⁷; pues “el *estar* es la condición, por su negatividad, de la posibilidad de ser. Es la infraestructura de la posibilidad (: así) sólo es posible mi proyecto existencial si hay negatividad en el horizonte en el que me instalo”³⁸.

De esta manera, sin la *negatividad del estar* no podría haber luego *fagocitación*, ni *sujeto fagocitado*. Por ende, tampoco sería posible un *proyecto existencial* pues, como veremos, este sólo puede comprenderse bajo el amparo estructural del *estar siendo*. El *mero ser* o el *ser para estar*,

³⁴ L.N.P.P. pag. 86

³⁵ Pues a esta altura “el (mero) individuo... es (sólo) una ficción” L.S.D.L.B. (pag. 71).

³⁶ L.N.P.P. pag. 89

³⁷ L.N.P.P. pag. 66

³⁸ L.N.P.P. pag. 69

paradójicamente, no garantizan, a pesar de su intención, la realidad de un *proyecto existencial auténtico* sino que sólo lo obstaculizan. En este contexto, esta *negación de la negación* funciona como un *a priori* o *condición de posibilidad* de llevarlo a cabo pues *re-afirma* aquella esfera que se constituye, en sí misma, como *pura posibilidad*.

De la bella eticidad del estar a la negación como afirmación

Con el *momento de la negación* comienza el camino del *desgarramiento* y, con él, la *historia*, el *presente*, la *realidad*. Es decir, el *sujeto del ser*, en nuestra *dialéctica*, irrumpe a la escena resquebrajando la *bella eticidad del estar*³⁹. Pues, por más que podría comprenderse al *momento de la afirmación* como la descripción conceptual de un *momento histórico* (que podría ser nombrada como la América precolombina), nuestra intención es mostrarla, a su vez, como el *momento conceptual* que logra superar sus tensiones internas y conciliar una mínima armonía. El *sujeto del ser* quiebra esa situación y nos instala en el comienzo del *desgarramiento*, en la vida moderna, en la realidad escindida que simboliza el presente de hoy. Así, la *negación* parece acabar con aquella *bella eticidad* lograda en la *afirmación* y coloca la *dialéctica en la historia*⁴⁰.

Ahora bien, como hemos visto, el relato no concluye aquí. Pues la *negación de la negación* se impone con el único fin de rescatar del olvido y de la *negación* a la *dimensión del mero estar aquí*. Mas lo relevante en este apartado es la forma en que esta *afirmación* vuelve a presentarse. No se trata ya de una *afirmación que desconoce la posibilidad de existencia de una negación*. El *sujeto del estar* ya ha sufrido las penurias de haber sido *negado* violenta y radicalmente; ya conoce el perjuicio que su antagonista puede ejercer sobre él. Por ello, la *reafirmación* no será virgen, no tendrá la pureza y la inocencia de su *momento primero*. Ya no será una *bella afirmación* sino una *deslucida negación que afirma*⁴¹.

³⁹ Una *eticidad* que puede ser comprendida en términos *levinasianos*; es decir, como aquella *eticidad* que se encuentra estructurada por relaciones *cara a cara*, donde ni la *violencia* ni la *alineación* parecen ser elementos centrales de su constitución. En otras palabras, se trata de aquella *comunidad*, donde *el otro* era visualizado como la extensión del *pa'mí*.

⁴⁰ Para Carlos Cullen la *apertura del pueblo* a la *historia* es esbozada desde la *estructura del estar-siendo*, desde la *organización* como *Nación* y, plasmada, luego, en la *estructura del estar-siendo-proyecto* (las *objetivaciones* y *realizaciones históricas* vendrán luego) (ver por, ejemplo, la pag. 31 de *Fenomenología de la crisis moral*, Bs. As., Castañeda, 1978). Para nosotros, es la *negación*, con su violencia, quien nos introduce en la *historia*. La *bella eticidad del estar* es interrumpida pues, si bien es, en sí misma, *apertura*, no prepara *mediaciones* que le permitan incorporarse a la *historia* paulatinamente. Es el *sujeto del ser* quien irrumpe en escena y arrastra todo el proceso a la *historia*.

⁴¹ En muchos pasajes de la obra de Kusch aparecen alusiones a cómo se manifiesta el *momento de la negación de la negación en la realidad*. Pero, creemos, hay un texto que, en particular, intenta dar cuenta de esa situación: *De la mala vida porteña*. Allí se describe cómo el *sujeto del estar* (que luego veremos que puede ser interpretado como un *momento de la subjetividad*) intenta *reafirmar*, muchas veces a través de *negaciones*, su *mero estar aquí* en medio de una *ciudad del ser* que lo acorrala constantemente. Es decir, no se pretende mostrar el *despliegue dialéctico del momento de la afirmación*, sino de qué manera este *sujeto negado* es capaz de *reafirmar* su propia *dimensión del estar*. Lo interesante, a su vez, es cómo esta *reafirmación* se produce, en la *realidad*, de una manera *negadora* como son, entre otras, la *pereza*, la *bohemia* o la *salida del indio*. La *belleza en la acción* propia del *sujeto del estar de la afirmación* no aparece; sólo quedan *reacciones deslucidas*, marcadas por el *hedor* que su antagonista les impuso.

CAPÍTULO 8

El problema del nosotros

El problema del nosotros como contradicción y la autenticidad

Estamos aún en la búsqueda de una *nueva subjetividad*. Pues bien, es momento entonces de intentar una primera descripción de sus rasgos particulares. Sabemos que será una subjetividad constituida por una *mediación dialéctica* denominada *fagocitación*, mas aún no conocemos algunas de sus especificidades. Para ello, nos será útil recorrer el *problema del nosotros* ya que éste puede enmarcar con más claridad la propuesta de nuestro autor.

Ahora bien, partimos de un problema que nos abrirá las puertas a otros de suma importancia; entre ellos se encontrará aquel que afirma que “ambas (la *esfera del ser y del estar*) son dos raíces profundas de nuestra mente mestiza... que se da en la cultura, en la política, en la sociedad y en la psique”¹. Es decir, el *problema de comprender el nosotros como contradicción*, pues tanto en términos histórico-concretos como abstractos, se encuentra surcado por ella². “De ahí... la doble polaridad, los extremos entre los cuales oscilamos”³, de ahí esta “vida, tendida entre la euforia de un gran plan y una intimidad que esconde las pequeñas miserias, como si estuviéramos entre la luz y las tinieblas, entre el cielo y la tierra”⁴. Así, de la manera en que se resuelva esta *contradicción* surgirán los distintos problemas de este apartado y sus correspondientes soluciones. Por ahora, sólo nos acompaña la certeza de *no ser puros* o estar constituidos unilateralmente. Poseemos un *nosotros* gobernado por la *contradicción*⁵ y, por ello, el *problema de la dialéctica* será esencial recuperarlo como sostén conceptual. De esta manera, las soluciones aquí planteadas son posibles de correlacionar con los diversos modos de comprender la *dialéctica* que ya hemos trabajado en otros capítulos.

Por otro lado, en el mismo momento en que nos internamos en los múltiples senderos posibles del *problema de estar constituidos por la contradicción*, se vislumbra una certeza: los lineamientos de la *autenticidad*. Pues la “autenticidad consistirá entonces en un círculo dialéctico entre ser y estar”⁶, es decir en asumir esa *contradicción* como constituyente de la *subjetividad*⁷.

Metodología de trabajo

Confluyen en este punto muchos problemas que, aunque estrechamente relacionados entre sí, poseen sus especificidades. Por ello, es conveniente proceder de forma ordenada para poder dar una comprensión más acabada del tema.

¹ A.P. Exordio

² Esta afirmación constituye el punto central del apartado y es posible hallarla formulada de diversos modos. En G.D.H.A. (pag. 19) se afirma tajantemente: “henos otra vez en la polaridad de *estar no más y ser alguien*”; a su vez, en la pag. 49 y 52, se afirma que el *nosotros americano* vive “entre dos polos opuestos, adentro (en la propia subjetividad) y afuera (en el paisaje, en la mezcla cultural y racial) de nosotros mismos”. En L.S.D.L.B., a lo largo de todo el texto, se intenta develar el concepto de *mestizaje*. Una interpretación posible (conviene aclarar que en este texto conviven varias superpuestas con respecto al tema) lo muestra como símbolo de una *contradicción constitutiva de la subjetividad* y así, por ejemplo, en la pag. 16 se explicita la oposición con una sentencia: “el continente mestizo... América toda se encuentra irremediabilmente escindida entre la verdad de fondo de su naturaleza demoníaca (que luego, en otros textos se interpretará como *dimensión del estar*) y la verdad de ficción de sus ciudades (lo que en otros textos pertenecerá explícitamente a la *esfera del ser*)”; a su vez, en la pag. 27 se describe a un *nosotros contradictorio* a través de la afirmación de su *ambivalencia*, una *ambivalencia* que oscila continuamente entre una *verdad de fondo* o *realidad (estar)* y una *verdad de forma* o *ficción (ser)* (pag. 15). A su vez, en L.N.P.P. (pag. 74) se describen los dos *papeles* en que se *desempeña* este *nosotros* surcado por la *contradicción*. Por otra parte, en E.A.F.A. (pag. 51) se describe la *contradicción* en que vive un personaje absolutamente americano como es Cerafina.

³ G.D.H.A. pag. 41

⁴ I.P.Y.D. pag. 125

⁵ Esta afirmación no conlleva ninguna originalidad. Muchos comentaristas (ver, por ejemplo: Gustavo González Gasqués, “Cultura” y “sujeto cultural” en *el pensamiento de Rodolfo Kusch* (art.) – apart. *América y su dualidad cultural*, Bs.As., Fernando García Cambeiro, 1989) la han argumentado con anterioridad; mas creemos, nuestro aporte se identifica con la manera en que intentamos desarrollar este problema pues, en principio, no es un lugar de llegada sino un punto de partida.

⁶ E.A.F.A. pag. 98

⁷ En E.A.F.A. (pag. 129) se define explícitamente a la *autenticidad* como el *vivir la contradicción* entre el *estar* y el *ser*.

En primer lugar, podemos observar un tratamiento *conceptual* así como también un enfoque más *cultural*. Es decir, Kusch intenta abarcar el *problema del nosotros* tanto desde un aspecto *formal* como de un costado más *histórico-social*. Así, nos encontraremos, por un lado, con argumentos que nos conduzcan a críticas de un *nosotros artificial* y propuestas teóricas para la constitución de un nuevo *sujeto fagocitado* o un *nuevo nosotros*; y, por otro lado, sólo algunas descripciones socioculturales que apoyen dichas construcciones teóricas⁸.

En segundo lugar, nos encontraremos con dos grandes *momentos* que sólo intentan hacer más fácil la comprensión del problema: el *nosotros criticado* y el *nosotros anhelado*. Se trata de contar con una pequeña actitud analítica que pueda colaborar en la comprensión total del problema.

La paradoja del ser

Antes de plantear el *problema de la paradoja del ser* es necesario recordar el *origen del ser*. En las primeras páginas del *Exordio de América Profunda* se hace referencia a “la actividad burguesa de la Europa del siglo XVI” pero luego, en el capítulo *Los objetos* se muestran antecedentes históricos fuertes que han colaborado en la solvencia del *ser*. De cualquier modo, no interesa demasiado aquí tener precisiones temporales; por el contrario, resulta de suma importancia la *cuestión del origen* en tanto geografía y modos de ser culturales. En otras palabras, es relevante para nuestro problema la *identificación del ser con occidente*, con su historia, su cultura y su geografía. Ahora bien, ¿por qué resulta este origen tan importante? Porque es notable “el heroísmo de la *experiencia del ser* que había realizado Europa”⁹. Es decir, porque se identifica a la *cultura occidental* con la realización de la *esfera del ser*.

Por otro lado, como ya hemos afirmado, se encuentra *América* atravesada por su *contradicción*. Ha sido, quizás, un sitio gobernado por el *estar*; mas la situación se transformó con el hecho histórico del descubrimiento. Así, se devela luego como un *origen conceptual contradictorio* que posibilita la *fagocitación*. *América es contradicción abierta y manifiesta*, mientras que la *pura occidentalidad europea se afana por ser* cada día más¹⁰.

Ahora bien, *América es contradicción* pues “vivimos dos verdades, una ficticia (*ser*), que percibimos, y otra real (*estar*) que apenas alcanzamos a vivir”¹¹; pero no todo *nosotros* se reconoce como tal ni se comprende constituido en ella. Existen *nosotros* que *niegan ser contradicción* y, por lo tanto, niegan, a su vez, estar constituidos también por el *momento del estar*¹². Se autodefinen como “aves zancudas... paradas sobre un solo pie”¹³, el del *ser*¹⁴, como un *nosotros trunco*, como “rengos... con un pie en el cemento (*ser*) y con el otro en el vacío (*nada*)”¹⁵; aunque, como dice nuestro autor, “detrás de nuestra apariencia encubrimos... un miedo primario (que) se da en el desajuste entre aquello que creemos ser conscientemente y lo que somos detrás de nuestra conciencia... el afán neurótico de estar haciendo un país y fingirnos ciudadanos, cuando en verdad tenemos conciencia de la falsedad de

⁸ Muchas de estas descripciones irán a *nota*. No porque las consideremos de menor importancia. Simplemente creemos que este trabajo se encuentra estructurado desde una mirada más teórica y conceptual; si se quiere, más filosófica.

⁹ A.P. pag. 152

¹⁰ Aquí conviene hacer una aclaración de suma importancia. No estamos afirmando que en Europa la *dimensión del estar* no exista. Por el contrario, Kusch se encargará de mostrar cómo el viejo continente *oculta su estar*. Sólo afirmamos aquí el anhelo occidental por *negar ese estar* y constituirse bajo la *esfera del ser* hasta el punto de *negar su propia contradicción*. En América esto no es posible porque el *estar* posee una dimensión cualitativa y cuantitativamente mayor.

¹¹ L.S.D.L.B. pag. 15

¹² Al respecto resulta muy simbólico la actitud que adopta el *sujeto de la paradoja del ser* frente a la *apacheta* en I.P.Y.D. (pag. 68-69): “Miramos (la primera persona del plural se identifica con la voz del *sujeto de la paradoja del ser*) una apacheta y no queremos ver el montón de piedras que está en la base (*estar*), sobre la cual se puso la cruz... tratamos de olvidar a las piedras... no vemos la parte de abajo” (para una mejor comprensión del tema ver la nota referida al tema en el apartado *El sujeto, la apertura y la posibilidad* del capítulo *El sujeto del estar*).

¹³ I.P.Y.D. pag. 48-49

¹⁴ Hemos denominado este capítulo *El problema del nosotros*. Entre otras razones, esto responde a que el término *nosotros* es el elegido por este *sujeto de la paradoja del ser* para autoreferenciarse y, al mismo tiempo, oponerse al término *ellos*. Pues, como se aclara en I.P.Y.D. (pag. 79), *ellos* representan al *sujeto del estar*, mientras que el *nosotros* se identifica con aquella subjetividad que, supuestamente, ha logrado *negar* y *olvidar* a esa *mitad del hombre* y quedarse sólo con la otra.

¹⁵ I.P.Y.D. pag. 104

este quehacer”¹⁶. Es decir, existe en la constitución de este *nosotros* un *temor profundo a reconocerse en tensión*, y esto no sólo se verifica en un aspecto conceptual sino también, como vemos, en un comportamiento social¹⁷. Por lo tanto, puede verificarse “un divorcio entre lo que (este *nosotros*) quiere ser colectiva o individualmente y lo que en realidad es”¹⁸. Así, el primer paso para arribar a la *paradoja del ser* consiste en ser un *nosotros signado por la contradicción, pero negado por un miedo primario* a reconocer la verdad de su constitución. Luego, ese *temor* se convertirá en *deseo*, un *deseo de ser constituido por un solo polo de la contradicción*, aquel que también *desea ser absoluto*. Un *deseo* que, al frustrarse, se convertirá en *resentimiento*¹⁹.

Así, por este camino, llegamos a “esto que llamamos *paradoja del ser*... (en donde) se imita al ser pero no se llega a él”²⁰. Es decir, nos encontramos con un *nosotros* “empeñado en llevar adelante un juego europeo pero por el lado de la imitación”²¹ ya que en verdad se encuentra signado por una profunda *contradicción* que lo define²². Esta *paradoja*, entonces, es producto de un *temor* que, convertido en *deseo*, culmina en *imitación*. Pues se trata de “una simple *paradoja del ser* antes que el ser mismo”²³, de un intento por escapar de la propia constitución más que de la intención de asumir verdaderamente otra²⁴. Así, este *nosotros* no alcanza, como pretende, *ser simplemente alguien* pues, como él mismo diría: “aunque no queramos, todos (a su vez) somos pueblo (es decir, *sujeto del*

¹⁶ A.P. pag. 169

¹⁷ En L.S.D.L.B. (pag. 64) se muestra cómo “el comerciante... (y) el funcionario viven el inconsciente social (la dimensión del estar negada) que encarna el indígena (sujeto del estar)... por más que aparenten una semblanza de corte europeo”.

¹⁸ L.S.D.L.B. (pag. 16). Hemos puesto los verbos de la cita en cursiva para hacer notar que la conjugación de los mismos fue cambiada por cuestiones de prolijidad narrativa. En el original se habla desde la primera persona del plural.

¹⁹ Es necesario aclarar aquí que el *resentimiento del sujeto de la paradoja del ser* no se identifica con el *resentimiento propio del sujeto del estar* en su *momento de negación de la negación*. En este momento, interpretamos el *resentimiento* como un sentimiento que nace de la *frustración*, “de una posibilidad de ser no resuelta” (L.N.P.P. pag. 6-7), de la imposibilidad de estar constituido unilateralmente por la *esfera del ser*.

²⁰ A.P. pag. 170

²¹ A.P. pag. (165). En G.D.H.A. (pag. 19) también se utilizan como sinónimos de esta *imitación* los conceptos de *mentira* y *simulación*. Ahora bien, estos conceptos tienen una larga trayectoria en el pensamiento argentino y latinoamericano pues, de diversos modos y con muy diversas cargas ideológicas, han sido trabajados por numerosos autores (Sarmiento en *Facundo*, Ramos Mejía en *Las multitudes argentinas*, Borges en *L'illusión comique*, Usigli en *El gesticulador*, etc.). En este sentido, Kusch, nuevamente, vuelve a inscribirse en esta tradición.

Por otra parte, es necesario hacer aquí una obligada referencia a L.S.D.L.B.. Pues aquí aparece un concepto muy emparentado semánticamente a la *imitación* pero que, por momentos, conceptualmente remite a un universo distinto: la *ficción*. Es decir, esta *verdad ficticia* que se describe desde la introducción del texto hasta su final, no remite siempre a lo que, en este apartado, hemos denominado la *imitación en la paradoja del ser*. Por supuesto, esta interpretación es posible y encuentra una numerosa apoyatura textual (ver, por ejemplo, en la pag. 36 el desarrollo de la *ficción ciudadana* o, en la pag. 45 la descripción del mestizo como “copia infiel del original europeo”, o la sentencia contundente de la pag. 66: “se trata de imitar todo lo europeo o sea también el mundo anglosajón en el terreno del espíritu y en el comercio”, o la *mimesis* desarrollada en la pag. 69 –también interpretada como un cierto *cuidado del sí mismo*, una protección de la dimensión del *estar*-, o la *falsa imitación* descrita en la pag. 71, etc.). Es decir, no se trata de una interpretación forzada mas, a nuestro entender, esta *absoluta ficción*, en determinados pasajes (ver nota 2 de este capítulo, la pag. 44 de L.S.D.L.B., etc.), se relaciona con la *dimensión del ser*, mientras que la *dimensión del estar* se hermana con la categoría de *realidad*.

Por último, resulta, a su vez, sumamente interesante el paralelismo metafórico que encuentra Kusch entre sus categorías de *ficción* y *realidad* y los modos en que Nietzsche utiliza los conceptos de lo *apolíneo* y lo *dionisiaco* en *El origen de la tragedia* (o *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza, 2000).

²² Entre estos límites se desarrolla el problema de la *autenticidad* y la *inautenticidad de la subjetividad*. Es decir, en el *afán de imitar*, de adoptar únicamente el modelo del *mero ser alguien* se despliega la faceta de la *inautenticidad* (ver, por ejemplo, L.N.P.P. pag. 84-86), mientras que en la aceptación de la *contradicción* como principio de la constitución de la *subjetividad* se reconoce la *autenticidad* (ver la *nota* de este capítulo donde se argumenta de manera extensa que *somos contradicción*).

²³ A.P. pag. 168

²⁴ Este *problema de la constitución del nosotros como imitación* se describe muy bien en D.L.M.V.P. (pag. 83). Allí se muestra cómo esta *subjetividad de la paradoja del ser* “ni siquiera conoce... el heroísmo de la ida”, es decir la *heroica búsqueda del ser* propia de Europa. Por ello, este sujeto “siempre (anda) en el justo medio del *más o menos*... exaltando una laboriosidad hipócrita para escabullir la aventura del sacrificio”. Por otro lado, en L.N.P.P. (pag. 7) también se deja en claro que, como consecuencia de esta *imitación*, además de nuestra *actitud negativa*, “somos pésimos industriales o... pésimos revolucionarios”.

estar)²⁵. Continuamente *está y vive la contradicción negada*²⁶. Se trata del *mestizo* que *pretende ser alguien* y no lo logra. Pues no puede *negar absolutamente* ni controlar su *estar* que, de un modo u otro, encuentra los mecanismos a través de los cuales reafirmarse²⁷. Es “la trampa del estar...: presiona, aún cuando se invierta la fórmula”²⁸ del *estar-siendo* y se lo *niegue*.

Ahora bien, dicha *paradoja* posee su realización concreta en el campo histórico, social y cultural²⁹. Lo notable es que, a su vez, esta mirada concreta posee un correlato conceptual que puede ser aplicado a todos los casos. Así, “esa paradoja consiste en el exceso de forma y la falta de contenido en las estructuras”³⁰ del *ser* que han sido adoptadas por este sujeto colectivo. Ejemplos de ello sobran en las descripciones abundantes que Kusch realiza mas en este caso nos interesa poner el acento en el problema conceptual. La imitación ha producido un desfasaje en el delgado equilibrio de esas estructuras. De esta manera, este *nosotros* transcurre su vida bajo el yugo de un formalismo que delata su situación³¹. *Pretende ser* y se comporta con un *estar negado* que sólo intenta asemejarse a su modelo.

Por último, resta todavía nombrar una de los motivos por los cuales este *nosotros* constituido a través de la *negación de la contradicción* no aceptaría un retorno a su verdadera identidad. Se trata de un elemento que juega un rol cotidiano en lo social y separatista en lo conceptual, pues no permite la *apertura al reconocimiento de la contradicción* como *punto de partida de la subjetividad colectiva: la vergüenza*. Dice Kusch: “si elaboráramos una concepción del mundo... también... sobre nuestra condición verdadera de estar aquí en América... nos sentiríamos despojados y harapientos porque... estaría en contradicción con nuestro ideal como occidentales”³² y, por lo tanto, “terminaríamos avergonzados”³³. Es decir, no se acepta retomar el *momento* que implica la *aceptación de la contradicción* porque *nos avergüenza lo que somos*. De esta manera, el *motor de tal negación* se identifica con la *vergüenza* que implicarían las consecuencias de tal aceptación. La *vergüenza* constituye un elemento central tanto en lo concreto como en lo conceptual, pues imposibilita el reconocimiento real de una actitud cotidiana de *estar*³⁴ y cierra el camino para pensar, desde este *nosotros*, el retorno al punto de partida. La *vergüenza* frena toda posibilidad de *mediación* porque insiste en el *anhelo de lo absoluto* sin aceptar la *contradicción*. Este *nosotros* queda, de esta manera,

²⁵ E.A.F.A. pag. 7

²⁶ El sujeto de esta *paradoja del ser* puede ser interpretado como el *mestizo* descrito en la pag. 36 de L.S.D.L.B.. No siempre la categoría de *mestizo* puede ser comprendida de esta manera, pero en pasajes como estos, la alusión a un sujeto que *pretende ser algo* que en realidad *no es*, resulta evidente.

²⁷ Al respecto ya hemos descrito, por ejemplo, el momento de la *negación de la negación*. Sin embargo, creemos que el mejor ejemplo, en este sentido, se identifica con *La salida del indio* desarrollada en D.L.M.V.P., en donde esa *intimidación del estar irrumpe* groseramente en el *mundo del ser* para reafirmar nuevamente la *contradicción*.

²⁸ E.A.F.A. pag. 134

²⁹ Por ejemplo, según Kusch, esta *paradoja del ser* se hace carne en “nosotros, los que pensamos, escribimos o hacemos negocios, (los que) no creemos ser pueblo”, es decir, se verifica en la “clase media” (D.L.M.V.P. pag. 85).

³⁰ A.P. pag. 168. Este *exceso de formalismo* como característica propia de la *paradoja del ser* es denunciado, de diversos modos, en numerosos textos. Por ejemplo, en L.S.D.L.B. (pag. 50).

³¹ Pues no sólo este *exceso* se manifiesta a través del *formalismo*. En rigor, podemos afirmar que todo rasgo del *ser* es adoptado por esta subjetividad propia de la *paradoja del ser* de manera *exacerbada, agigantada* y, a la vez, *vacía*. Un ejemplo claro se explicita en L.S.D.L.B. (pag. 65) cuando se afirma que “en América... se inicia una fe más profunda en la universalidad de la cultura europea (comprendida aquí como cultura del *sujeto del ser*) que en la misma Europa (comprendida aquí como lugar referencial del *ser*)”.

³² A.P. pag. 193

³³ A.P. pag. 193

³⁴ Al respecto, en G.D.H.A. (pag. 30) se dice textualmente: “nos (en este caso la primera persona del plural se identifica con la voz del *sujeto de la paradoja del ser*) avergüenza estar sentados (*estar*) en el siglo XX”. A su vez, en I.P.Y.D. (pag. 48) se muestra cómo a esta subjetividad, también “se le chorrean dioses por todos lados” pero no puede “decir esto en grande” como lo hacía el *indio*. Este sujeto “debe... decirlo en secreto” pues la *vergüenza* determina el *ocultamiento perpetuo del momento del estar*. Se desarrolla así, por parte de esta subjetividad, una *seminalidad infantil* (E.P.I.P.A. cap. *Seminalidad infantil*) donde todo lo referente a la *esfera del estar* (no sólo el tema de los *dioses* sino también el de los *mitos ciudadanos* planteado en la pag. 49, el de los *ritos*, descrito en la pag. 62-64, el de la identificación con el *tango* y el *llanto* que este provoca, desarrollado en la pag. 102, el de la fe en el crecimiento, narrado en la pag. 110, etc.) debe quedar en *secreto, escondido* (como se afirma en la pag. 118), *oculto* a los ojos de *los otros* que nos *avergüenzan*.

en un solipsismo que levanta las *murallas* del mecanismo de la *vergüenza*, una forma tenaz de continuar en la *imitación del ser*.

En conclusión, podemos comprender a este *sujeto de la paradoja del ser* como un sujeto que rechaza su propia *contradicción* para ampararse en un supuesto *término medio* que lo conduce a la *mediocridad*³⁵.

La paradoja del ser y los profetas del miedo: los otros

Hemos visto hasta aquí algunas características conceptuales que definen a esta *paradoja del ser*. Mas resta aún desarrollar un tema de suma importancia: cómo se manifiesta en la vida práctica este *nosotros* signado por la *paradoja*, cómo se relaciona con *esos otros* que pueden tener, quizás, un *nosotros* diferente.

Al final del segundo capítulo de *América Profunda* nos encontramos con un subtítulo interesante que nos servirá para dar cuenta de algunas características de este *nosotros* signado por la *paradoja: los profetas del miedo*. Kusch llama así a quienes “luchan... entre las dos experiencias... (y eligen buscar) el ser... (porque) les inquietaba el estar”³⁶. Se trata entonces de un *nosotros* identificado con la *paradoja* que, además, “tiene miedo de mostrar la verdad”³⁷, es decir, su compromiso con el *estar* por el hecho de estar surcado por la *contradicción*. Como consecuencia de ello, a través de su acción, fomenta el *miedo en los otros*. En un comienzo Kusch describe a los *primeros profetas* intentando una pequeña historia de tal actitud, pero luego se refiere al presente, donde ese *nosotros* reaparece con fuerza: “heredamos de los profetas del miedo la simulación y el orgullo que esconde... nuestro mero estar... por eso somos, en parte, aún profetas”³⁸.

Ahora bien, estos *profetas* tendrán una actitud muy clara hacia *los otros*: “acapanan la labor... de sustituir a dios y... dejar... al miserable (*lo otro* que se identifica con *el otro*) afuera, aquel que está por debajo de (*ellos*)... se trata, en última instancia, de la ira... que... descarga... sobre el resto de la especie”³⁹. Es decir, se trata, nuevamente de una *solución radical* (aunque por el lado de la *imitación*), *violenta y excluyente*. *El otro* “queda afuera”⁴⁰ como cuando se levantaban las *murallas* como último recurso.

La actitud con respecto *al otro*, entonces, sigue el camino ya trazado en el capítulo donde tratamos a los *miedos*, mas existe, sin embargo, una diferencia sustancial: la *simulación*, la *vergüenza*, el *orgullo* y, por lo tanto, una exageración en la forma y en la radicalidad de la acción. Así, estos sujetos “no remedian el miedo sino que lo simulan”⁴¹; y no sólo pretenden *ser alguien* sino que pretenden serlo anulando completamente a *lo otro* que los convierte en *contradicción*. *El otro* queda, de esta manera, desplazado radicalmente por el *deseo* de, en lo profundo, *anular a la contradicción* como *constitución de la subjetividad*. Si esta actitud del *sujeto del ser* era terrible y contundente, en América, bajo la *esfera de la paradoja del ser* y no del *ser* mismo, esta actitud se vuelve doblemente radicalizada y extremista: “ese miedo (el de *asumir la contradicción*) nos torna iracundos... somos pura ira, por eso somos puro gesto (*pura forma*) y es puro el vacío en que nos hallamos”⁴². Nuevamente, el *miedo* a la propia *contradicción* y, por ende, a la supuesta imperfección desde el punto

³⁵ L.S.D.L.B. pag. 40

³⁶ A.P. pag. 147

³⁷ G.D.H.A. pag. 19

³⁸ A.P. pag. 156

³⁹ A.P. pag. 156

⁴⁰ Es pertinente aquí, dado nuestro contexto histórico, hacer un único comentario de corte sociológico. A nuestro entender, Kusch comprende muy bien el problema de la exclusión de la sociedad moderna. Muchos de estos textos han sido escritos cuarenta años atrás y, creemos, son muy útiles para pensar la realidad de exclusión social que hoy vivimos. Quizás porque la *imitación* sea más radical por el deseo de tratar de parecerse a su modelo. Creemos que, por ejemplo, es sencillo analizar la década de los años noventa en éstos términos: una *paradoja del ser* sobredimensionada y una exclusión de *lo otro*, identificado con *los otros*, de gran envergadura.

⁴¹ G.D.H.A. pag. 20

⁴² A.P. pag. 157

de vista del *deseo del ser*, conduce al *rechazo del otro* y de la *diferencia*. El agregado es la *simulación*, las consecuencias se identifican con la radicalidad de la acción⁴³.

Por todo ello, nunca es más pertinente la pregunta: “esta distancia entre nosotros, como clase media (comprendido como el *nosotros* de la *paradoja del ser*)... y el pueblo (comprendido como *ese otro*)... ¿es real o ficticia?”⁴⁴.

La seducción de la barbarie

Nuestra subjetividad de la *paradoja del ser* ha realizado un esfuerzo sobrehumano para lograr constituirse sólidamente. Ha rechazado *al otro*, lo ha *segregado*; ha intentado *imitar* al máximo cada movimiento *del sujeto del ser*. Mas, cuando menos lo espera, surge de lo más recóndito de su alma, un terrible sentimiento que derrumba todo su intento de coherencia: la *seducción de la barbarie*. Ha calificado *al otro* de *hediento* como lo hacía el *sujeto del ser* y ha *exagerado* cada movimiento con respecto *al otro*; “sin embargo, esa gente que *se deja estar*, (le) fascina”⁴⁵; “podemos creer en la realidad y en la ciencia, pero nos fascina... un (simple) hechicero”⁴⁶ que practica su *magia*, “nos fascina la zamba”⁴⁷, es decir, la expresión de la *dualidad* del *estar*⁴⁸. Pues este sujeto, en el fondo, “no odia... a los que *se dejan estar*, sino que les envidia”⁴⁹ la capacidad de reconocer su verdadera identidad y constitución. Lo que seduce a esta subjetividad es, por un lado, el *aspecto negado de su propia identidad* interpretada como *contradicción*, es decir, el *deseo de reencontrar su mitad perdida*; y, por otro lado, la *autenticidad* de aquellos que viven su *identidad* sin *negar* aspectos de su constitución.

Esta *seducción de la barbarie* será, de esta manera, un drama crucial del *sujeto de la paradoja del ser* que lo conducirá dialécticamente a su fin. Pero, por otro lado, será la puerta abierta para el reencuentro con el camino de la *fagocitación*

Un nuevo nosotros fagocitado

Como ya hemos mencionado, “América es un mundo de opuestos rotundos y evidentes... y el mal está en que cargamos el opuesto que (creemos que) más nos conviene y por él luchamos”⁵⁰. No transcurrimos la *contradicción* sino que pretendemos negarla para identificarnos con un solo momento, aquel que pretende erradicar a su antagonista.

En este contexto, Kusch nos plantea que el principio de la solución al *problema de la identidad* radica en la *aceptación de esa contradicción* y la posterior intención de “conciliar opuestos”⁵¹, a través de la *fagocitación*. Así el *problema del nosotros* parece hallar una resolución auténtica, sin necesidad de efectuar *negaciones* que recorten la realidad. El *sujeto fagocitado* será entonces la propuesta de nuestro autor, el *nosotros anhelado* que mencionábamos al comienzo. Mas su descripción específica corresponde a otro capítulo. Aquí sólo hemos mencionado el primer acto de reconocimiento sobre el cual se constituye: la *aceptación de la contradicción*; y, por otro lado, hemos descrito la situación ficticia de un *nosotros* que pretende sostener su identidad a fuerza de *negación* y *rechazo*.

⁴³ Con respecto a esta actitud adoptada por el *sujeto de la paradoja del ser*, Kusch toma una postura crítica. Así, por ejemplo, en D.L.M.V.P. (pag. 95) describe irónicamente: “qué raro y voluptuoso deseo tenemos de escindir nuestra personalidad (es decir, no *asumirse como contradicción*), y dedicarnos el resto de la vida en vencer esa parte nociva (interpretada aquí como *el otro* que representa a *lo otro*)... Es como si cortáramos la vida en dos partes, y pintáramos una de negro, únicamente para que nos dé miedo, y para que siempre renovemos el sentido de nuestra vida venciendo esa parte”.

⁴⁴ D.L.M.V.P. pag. 85

⁴⁵ D.L.M.V.P. pag. 110

⁴⁶ I.P.Y.D. (pag. 82). Para comprender bien la relación entre *magia* y *realidad* ver *nota* del apartado *El sujeto y la fe* en el capítulo *El sujeto del estar*.

⁴⁷ I.P.Y.D. pag. 115

⁴⁸ Al respecto ver I.P.Y.D. (pag. 116) donde se describe cómo la *zamba* y la *dualidad* propia del *estar* se vinculan íntimamente.

⁴⁹ D.L.M.V.P. pag. 115

⁵⁰ A.P. pag. 195

⁵¹ A.P. pag. 196

El problema de la identidad y el verdadero crecimiento

Nuestro problema en cuestión no sólo se relaciona con aspectos subjetivos individuales y colectivos sino que, a su vez, es una de las claves para pensar cuestiones relacionadas con el futuro. Pues no es posible que una subjetividad *de frutos* si no es capaz de *crecer auténticamente*. Por ello Kusch afirma que “mientras pensemos que estamos en América únicamente para continuar ese proceso (el camino de la *imitación del ser*), no haremos más que vivir la consecuencia de un proceso, en el cual nunca seremos causa”⁵². *No somos capaces simplemente de ser* y apenas, con gran esfuerzo nos esforzamos en *imitarlo*. Simplemente *podremos ser consecuencia*, un tanto borrosa y desdibujada. No es posible pensar un desarrollo verdadero montado sobre un *nosotros* que no somos. Sólo podremos ver *frutos* asumiendo la *propia identidad* que se encuentra surcada por la *contradicción*.

⁵² A.P. pag. 156

CAPÍTULO 9

La fagocitación

Este capítulo constituye un punto central de la argumentación pues hemos arribado a nuestro *momento mediador*: la *fagocitación*¹. Hemos afirmado en un comienzo que nuestra hipótesis referida a la postulación de otro sujeto se sustentaba, en parte, en la posibilidad de una *dialéctica*; pues bien, en ésta, uno de los elementos centrales es la *fagocitación* ya que, a nivel conceptual, nos brinda una multiplicidad de respuestas que sintetizan a nivel abstracto gran parte de nuestras hipótesis más concretas².

A continuación intentaremos describirla en todos los aspectos que se relacionen con nuestra búsqueda.

La fagocitación y la dialéctica

En primer lugar, podemos afirmar que “de la conjunción del ser y el estar... surge la fagocitación, que constituye el concepto resultante de aquellos dos”³ mas, como demostraremos más adelante, esta *conjunción* se refiere más específicamente a una *mediación dialéctica especial* entre ambas dimensiones y no a una mera *reconciliación de opuestos*⁴. Asimismo, veremos de qué forma es posible interpretar a este *concepto resultante* como un *resultado que conserva su proceso de constitución*, es decir en *clave dialéctica*.

De esta manera, “esta... oposición (entre *ser* y *estar*), en vez de parecer trágica tiene una salida y es la que posibilita una interacción dramática, como una especie de dialéctica, que llamaremos... fagocitación”⁵, que parte de “una especie de verdad universal que expresa que, todo lo que se da en estado puro, es falso y debe ser contaminado por su opuesto... es la razón por lo cual la vida termina en muerte... y el día en la noche”⁶. Es decir, por un lado la *fagocitación* constituye la posibilidad de

¹ Otros comentaristas prefieren nombrar a este *momento* de manera distinta. Gustavo González Gasqués, por ejemplo, en su artículo “*Cultura y “sujeto cultural” en el pensamiento de Rodolfo Kusch* (Bs.As., Fernando García Cambeiro, 1989) opta por los conceptos de *totalidad* y *unidad*, donde se funden los opuestos en tensión. Por su parte, Juan Carlos Scannone, en su artículo *Estar-ser-acontecer – El horizonte tridimensional del pensar filosófico latinoamericano* (Bs.As., Fernando García Cambeiro, 1989) se inclina por la noción de *acontecer* a la hora de tratar de explicar la estructura del *estar-siendo-acá* (estructura que luego desarrollaremos) que este autor reconoce en Kusch y Cullen. Nosotros hemos elegido el concepto de *fagocitación* porque creemos que, como demostraremos más adelante, logra explicar de un modo más abarcativo estos problemas pero, además, porque nos permite vislumbrar una estructura dialéctica y una mediación que no se agota en el mero ordenamiento y fusión de los contrarios.

Por otra parte, otros autores, como por ejemplo Enrique Mareque, en su artículo *Lineas fundamentales del pensamiento de Rodolfo Kusch* (apart. *Estar y ser como ámbitos culturales distintos*, Bs. As., Fernando García Cambeiro, 1989) comparten con nosotros que la relación entre el *estar* y el *ser* puede ser denominada *fagocitación*. Sin embargo, no vislumbran en ello ningún proceso dialéctico complejo como el que aquí intentamos desarrollar. Algunos, incluso, sólo comprenden a la *fagocitación* en términos de una mera *absorción* que, por supuesto, no logra constituirse como aquella mediación dialéctica que nos conduzca a la autenticidad de la subjetividad en la fórmula del *estar-siendo* (ver, por ejemplo, Nerva Bordas de Rojas Paz: *Filosofía a la intemperie – Kusch: ontología desde América*, pag. 22, 63-64, 65, Bs.As., Biblos, 1997).

² Intentaremos aquí un análisis conceptual del problema. Sin embargo, es importante destacar que en el aspecto cultural, el concepto de *fagocitación* intenta resolver algunas cuestiones centrales como, por ejemplo, ciertos peligros corrientes de cualquier interacción cultural. De esta manera, la *fagocitación* puede ser comprendida como aquel proceso que, al igual que la correcta *importación cultural* sustentada en los *principios de Goethe* que describe Tzvetan Todorov (ver su art. *El cruzamiento entre culturas*, apart. *Interacción con los otros*, en *Cruce de culturas y mestizaje cultural*, Madrid, Júcar, 1988), logra evitar la elección estéril entre el *malinchismo* (la *adopción ciega* de los valores, los temas e incluso la lengua de *lo otro* que intenta *negarlo*) y el *aislamiento* (el *rechazo total* a todo aquello que pueda aportar *lo otro*) para hallar un camino seguro en el cual el conocimiento de *lo ajeno* sirva para el *enriquecimiento propio*.

³ A.P. pag. 7

⁴ Es bastante habitual encontrarse con interpretaciones en las cuales se vislumbra que el objetivo de Kusch se agota en una mera *reconciliación de opuestos* (ver, por ejemplo, Graciela Maturó: *Introducción de Rodolfo Kusch y la flor de oro – aproximación al sentido religioso de un pensador americano* (art.), en *Kusch y el pensar desde América*, Bs. As., Fernando García Cambeiro, 1989). Nosotros, por supuesto, no compartimos esta postura. Intentaremos demostrar, a través de este capítulo, nuestras razones y argumentos.

⁵ A.P. pag. 17

⁶ A.P. pag. 18

concebir una *mediación dialéctica* entre los opuestos y, por otro lado muestra la necesidad de la *preexistencia de una oposición*. En otras palabras, para arribar al concepto de *fagocitación* “es necesario incluir... el tercero que Aristóteles había excluido (y) aceptar (las) contradicciones”⁷.

Por último, cabe citar un pasaje que pone de manifiesto la explícita intención de nuestro autor de interpretar a toda oposición en *clave dialéctica tradicional*: “esta oposición entre ser y estar... plantea el problema de una dialéctica, porque esto es lo que sugiere siempre la oposición de dos realidades. Una hará de tesis y la otra de antítesis, de tal modo que, la resultante síntesis surgirá de una incorporación de la antítesis de tal modo que se produzca una superación”⁸.

La fagocitación y la dialéctica hegeliana

Plantear el tema de una *dialéctica* siempre nos conduce, implícita o explícitamente, a una obligada referencia a Hegel. Es que en términos filosóficos dicho autor resulta un lugar común y necesario a la hora de plantear estos temas. Ahora bien, en nuestro caso, la referencia será explícita y de una importancia sustancial pues no se tratará de un mero marco de referencia, sino más bien de una fuerte interpretación del concepto de *dialéctica* que difiere del tratamiento hegeliano.

Existen, por cierto, muchos puntos en contacto que han sido mostrados anteriormente. Sin embargo, el eje de la interpretación radica en su diferencia. Así, para Kusch, “una dialéctica no se podrá pensar como lo hizo Hegel” pues, para él, “la síntesis es una... elevación... (y) esto supone buscar un mejoramiento en el sentido europeo y llevaría a justificar... que nuestra cultura de costa (el *momento del ser*) podría imponer su punto de vista”⁹. Es decir, no podría comprenderse a la *fagocitación* como una *síntesis* que se identifique con una *elevación* ya que, para nuestro autor, esto supondría, en última instancia, otorgarle al segundo *momento de la negación* una relevancia cualitativa en el *juego dialéctico*. Kusch, como veremos, intenta lo contrario, pues pretende plantear al *primer momento* como el *momento fundamental* en términos de *peso ontológico*¹⁰. La supremacía del *momento del ser* nos conduciría a la noción de *progreso*¹¹ propia de esta esfera y, por lo tanto, a la imposición unilateral del *momento* que implica la *negación*.

De esta manera, Kusch intenta separarse de la interpretación hegeliana de la *dialéctica*¹² en cuanto ésta, a su entender, conduce a una *elevación* y, por lo tanto, a una noción de *progreso* alimentado por un *juego dialéctico* donde el *segundo momento* pareciera poseer un *peso ontológico* más importante o un lugar en la relación que posibilita su mejor injerencia en la manera de interpretar una *síntesis*. A su vez, el filósofo argentino critica esta manera de ver las cosas por considerarla como un momento más de la interpretación filosófica de la *esfera del ser*. Es decir, cree ver en la *dialéctica*

⁷ G.D.H.A. pag. 99

⁸ A.P. (pag. 170). En este tipo de pasajes cualquier lector filosófico podría leer cierta *interpretación simplista* de la *dialéctica hegeliana* (por ej.: diversos manuales introductorios a la filosofía). Sin embargo, nosotros interpretamos simplemente la intención de inscribirse fuerte y claramente en la *tradicón dialéctica*. No leemos allí una simplificación; por el contrario, veremos más adelante cómo intenta complejizar o recrear otro posible modo de entender la *dialéctica*.

⁹ A.P. pag. 171

¹⁰ Esta herramienta conceptual no aparece explícitamente en la obra de Kusch. Sin embargo, creemos que nos puede ser útil a la hora de explicar ciertos problemas de la *dialéctica kuschiana*. Es más, podríamos comprender al *momento del estar* como el *pre-ontológico* y al *del ser* como el *ontológico* propiamente dicho, mas aquí intentamos otra interpretación funcional a nuestra tarea. Sólo pretendemos determinar la relevancia de los *momentos* y plantear una comparación en términos de *densidad*.

¹¹ Como podemos observar en otras partes del texto el concepto de *progreso* aquí posee una fuerte connotación *unilateral*. Es decir, se lo comprende no como un *avance que media los dos momentos en tensión*, ni como un *modo de visualizar las consecuencias de una mediación entre la esfera del estar y del ser*; se lo entiende como el *resultado unilateral que niega a lo otro de sí y que*, por lo tanto, *pretende continuar solo*.

¹² Creemos de suma importancia tener en cuenta que nuestro autor en cuestión no intenta, en ningún momento, descripciones *objetivas* ni *didácticas* de los autores con los que trabaja. Se trata, en todos los casos (Hegel, Heidegger, “Pachacuti”, etc.) de interpretaciones sobre los autores que sean útiles para construir su propio discurso. Así, no parece interesarle a Kusch una exposición prolija y exhaustiva de ningún autor, sino más bien la reelaboración de ciertos conceptos que ayuden a expresar con más facilidad sus propios pensamientos. Por ello, no es relevante, en nuestro trabajo, discernir por ejemplo si Hegel comprende a la *dialéctica* de esa manera u otra; lo será para otras búsquedas y otras hipótesis. Para nosotros, lo central es comprender cómo utiliza Kusch los distintos autores para ir elaborando sus propios conceptos.

hegeliana una forma típicamente europea (*ser*) de comprender la realidad: siempre tendiendo a un *progreso*, a una *síntesis superadora*, a una *elevación o superación*¹³.

En conclusión, Kusch nos invita a pensar una *dialéctica* que no implique que el *segundo momento de la negación* guíe el proceso de *mediación*. Así, no es posible otorgarle a dicho *momento* un *peso ontológico* mayor a la *afirmación* ni podemos, como será demostrado luego, afirmar el *equilibrio absoluto* entre dos instancias de igual *peso ontológico*. Por el contrario, habrá una diferencia que estará marcada por cierta *amplitud* y capacidad *fagocitadora* del *primer momento*. Así, Hegel ha sido un espejo trizado sobre el cual nuestro autor ha podido, por lo menos, delimitar cierta noción de *dialéctica*.

La fagocitación como una dialéctica diferente

En este punto, creemos, radica una de las interpretaciones más fuertes que recorren el texto. Nos internamos en el núcleo de otra forma de comprender la *dialéctica* que nos guiará, a nivel conceptual, en nuestra búsqueda primera y general: la *posibilidad* de la *constitución* de un *nuevo sujeto mediado*. Así, veremos aquí cómo es posible esa *mediación* y en qué consiste. En otras palabras, intentaremos mostrar cómo pensar una *mediación dialéctica* signada por la *fagocitación*, lo cual nos permitirá, luego, arribar a concepciones más concretas acerca del sujeto. Pues, como ya hemos afirmado, para Kusch, lo que sucede en la idealidad y lo conceptual, también constituye a la subjetividad.

Así, como veníamos diciendo “no cabe hablar de una elevación sino más bien... de una distensión o... fagocitación del ser por el estar”¹⁴. Ahora bien, “se trata de una fagocitación... o... de una dialéctica que juega en un ritmo inverso al establecido, ya que supone una absorción del ser por el mero estar”¹⁵, un proceso a través del cual “el *es* se disuelve en el *estar*”¹⁶, una dinámica que afirma que “todo lo que está absorbe lo que es”¹⁷. Así, “el *estar*... rebasa el *es* o lo referente al *ser*, pero sin excluir a éste, sino implicándose ambos con una cierta secuencia... que hace que el *estar* disponga del *ser*”¹⁸. Es decir, es el *primer momento* que a pesar de ser *negado* por su opuesto *lo fagocita, lo absorbe* e invierte, de esta manera, a una determinada forma de comprender la *dialéctica*. No es el *momento de la negación* el que surca el camino hacia la *mediación* sino la *primera afirmación* que se *amplía* y logra *fagocitar* a su opuesto. Así, “el estar aquí es previo al ser alguien”¹⁹, y lo es para el sujeto pero también para el concepto. Ahora bien, no se trata de una *prioridad temporal* sino *ontológica*, en tanto el *estar* se identificaría con lo *pre-ontológico existencialmente hablando*, y con el mayor *peso ontológico* en tanto comparación de densidades en la *relación dialéctica*. Es decir, podríamos hablar de una diferencia en *términos existenciales* y otra en *términos dialécticos*. Así, con respecto a la primera podemos agregar que “el ser no puede darse sin el estar, porque en este último se da la vida en mayor proporción que en aquel... aquel surge del estar... (y) el estar brinda al ser los elementos para su dinámica”²⁰. Por el otro lado, “el ser alguien y el estar aquí mantienen una relación como de hijo y madre”²¹, es decir una relación donde la dependencia por parte del *segundo momento* resulta innegable.

Ahora bien, hemos hecho aquí una diferenciación entre una *prioridad de corte existencial* y otra *dialéctica*. En realidad, ambas son caras de una misma moneda, pues en nuestra hipótesis el

¹³ Es posible hallar pasajes en la obra de Kusch que remitan a una *superación*, más el sentido no se identifica con la forma que nuestro autor tiene de comprender la *elevación hegeliana*. Por ejemplo, en G.D.H.A. (pag. 56) se habla de “un tercero conciliador, que captura las diferencias y supera las contradicciones”. En este caso, *lo superado* es el *desgarramiento*. Es decir, se muestra a la *fagocitación* como una *conciliación conservadora de las diferencias que supera las contradicciones* pero, en ningún momento, esta *superación*, a lo largo del texto, supone un *progreso*.

¹⁴ A.P. pag. 171

¹⁵ A.P. pag. 172

¹⁶ E.A.F.A. (pag. 120). En rigor todo este texto se encuentra plagado de pasajes similares; por ejemplo: “el *es* se disuelve en un *siendo*” (pag. 93).

¹⁷ E.A.F.A. pag. 132

¹⁸ E.A.F.A. pag. 81

¹⁹ A.P. pag. 177

²⁰ A.P. pag. 178

²¹ A.P. pag. 176

carácter existencial del sujeto está comprendido, a su vez, en una *relación dialéctica*. Es posible comprender al *estar* como previo al *ser* bajo una *mirada existencial* y, a la vez, sin caer en contradicción, comprenderlo como un *primer momento* de una *dialéctica particular* en donde la *mediación* estará signada por la *fagocitación*. Pues se trata, en definitiva, de poder comprender el *aspecto existencial del problema* bajo el manto de una *interpretación dialéctica*.

La fagocitación y América

Hemos visto en qué consiste la *fagocitación*. Mas queda aclarar aún un punto de suma importancia que amerita un detenimiento particular. Hasta aquí hemos descrito aspectos conceptuales de la *fagocitación* que constituyen los elementos centrales del problema en *términos dialécticos*. Intentaremos entonces detenernos en una característica fundamental: la relación del concepto de *fagocitación* con la *geografía*²².

De esta manera, como tesis fundamental podemos afirmar que la *fagocitación* será un concepto que encuentra su *origen* en América²³ y, luego se *universaliza*, por lo menos, como *posibilidad*. Así, en primer lugar, “América... (aparece como)... un escenario donde se desarrolla en cierta manera un balance... de elementos adquiridos por la especie”²⁴ pues “la importancia del descubrimiento estriba en... el encuentro entre dos experiencias del hombre... por una parte la del ser... (y) por la otra... la experiencia del estar”²⁵. Es decir, América se muestra como la *cuna* o *condición de posibilidad* de la *fagocitación* ya que posibilita el ámbito para el *encuentro* y el posterior *balance*. Sin América y su historia sería imposible concebir la *fagocitación* pues nos encontraríamos con una *ausencia de experiencia*. Para Kusch, recordemos, los conceptos se encuentran íntimamente ligados a *la vida*, la *experiencia* y lo *concreto*. América ha aportado un *lugar* y su *historia concreta*; ha engendrado la *fagocitación conceptual* y su posterior *posibilidad de universalización*²⁶.

La *fagocitación*, sin duda, ha sido un hecho de América que “se da por el hecho de haber calificado como hediento (haber *negado radicalmente*) a las cosas de América”²⁷ “y que explica ese proceso negativo de nuestra actividad como ciudadanos de países supuestamente civilizados”²⁸. La *experiencia del estar* “indígena se ha enquistado dentro de la otra”²⁹ y, por lo tanto, “una de las características de la cultura indígena (esta *experiencia de estar americana*) consiste... en que debe subyacer a las estructuras republicanas”³⁰.

En conclusión, la *fagocitación* ha nacido en América y es un hecho conceptual, pero también histórico y cultural, ya que todo aquello que hemos sostenido en el ámbito de las ideas se hace visible en su realidad social e histórica: se produce luego de una *negación*, cuando el *primer momento se*

²² El tema de la relación de *lo conceptual* con *lo geográfico* es un tema arduamente recorrido por nuestro autor. Piénsese, por ejemplo, en textos como G.D.H.A., L.S.D.L.B., etc.

²³ Según Tzvetan Todorov (ver *La conquista de América – La cuestión del otro*, apart. *El descubrimiento de América*, México, Siglo XXI, 2000), el descubrimiento de América es lo que anuncia y funda nuestra identidad presente. Pensamos que nuestro autor compartiría esta lectura, pero creemos que su aporte se relaciona, más bien, con habernos descrito el proceso a través del cual dicha identidad se constituye: la *fagocitación* (pues aún aquellos que la niegan se encuentran atravesados por ella).

²⁴ A.P. pag. 147

²⁵ A.P. pag. 146

²⁶ Hablamos de una posible *universalización* de la *fagocitación* porque entendemos que se trata, ante todo, de una propuesta para una nueva constitución del sujeto que pueda *mediar*, tanto *lo universal* como *lo particular*. No estamos planteando que la *fagocitación* sea un *hecho universal*, pero sí que es posible pensarlo. Nace en América pero puede comprenderse como un *deseo universalizable*.

²⁷ A.P. pag. 18

²⁸ A.P. Exordio. Al respecto resulta ejemplar una cita de la pag. 170: “estamos sitiados por el mero estar como forma de vida ... en una fábrica trabaja el patrón pero los obreros hacen lo menos posible; de ahí... la debilidad de nuestra manera de concebir el ser... que responde a una falta de fe en las estructuras generales, incluso en las que nos convierten en nación civilizada”. Para una mejor comprensión de este punto remitirse a los capítulos *La negación de la negación* y *El problema del nosotros*.

²⁹ A.P. pag. 166

³⁰ A.P. pag. 167

enquista, subyace o fagocita a su opuesto. Veremos luego por qué y cómo es posible plantear su universalización³¹.

La fagocitación y la dialéctica del estar

Kusch intenta plantear una *dialéctica* que imposibilite que el *segundo momento de la negación* se *absolutice, se radicalice* y guíe el proceso de allí en adelante. Como hemos visto, dicho objetivo ya ha sido superado. Sin embargo, se nos presenta aquí un problema conceptual que se identifica con el reverso del anterior ya que, a simple vista, sólo estaríamos cambiando la tiranía del *ser* por la del *estar*. Pues la primacía ya no estaría en el *momento de la negación* sino de la *afirmación*. En otras palabras, ¿cómo se sostiene el *momento del ser* en el gobierno del *estar*?, ¿es posible hablar de la *fagocitación* como *mediación dialéctica* en una situación donde uno de los opuestos posee tal relevancia? Creemos que esto es posible, pero la respuesta no es posible hallarla simplemente en una descripción de la *fagocitación* como concepto aislado. Es necesario recurrir entonces a sus *momentos* para comprenderla en toda su extensión pues, como hemos visto, el *estar* también posee su propia *dialéctica* y ésta, no queda en el olvido sino que es recuperada por su marco de contención y *mediación: la fagocitación*. La respuesta a nuestra pregunta se encuentra en la propia dinámica del *primer momento* pues en ella se encuentra una característica fundamental que guía todo el proceso y es retomada en la *mediación total: lo otro no se anula ni aniquila, sólo se conjura*. En la *dimensión del estar* eso otro estaba dado por el *caos, el mundo, la ira divina* y aún la *propia muerte*; ahora, en el marco de una *mediación superior, lo otro*, se identifica con la *esfera del ser* que lo ha *negado*. Así, el *estar* no niega al *ser*, sólo se afirma en sí mismo y conjura a lo otro para no ser anulado y negado hasta el *absoluto*. Se trata de una *apertura* o aceptación de *lo otro* que la propia *mediación* rescata. Es decir, la *fagocitación*, al estar gobernada por su *primer momento*, lleva en su seno la *aceptación* de *lo otro* y no su *eliminación*. En la *dialéctica del estar* se respiraba una *apertura* y ésta es conservada en la *mediación*. La *esfera del ser* no desaparece, en consecuencia, por la *presencia primordial del estar* en la *mediación*. De esta manera, el hecho de que el *estar fagocite* o *absorba* al *ser* no implica la *disolución* de éste último sino todo lo contrario. Permanecerá como *aquello otro pero conjurado*, es decir, *mediado* por una vieja práctica, la de simplemente *estar*.

³¹ Como podemos observar, en cada momento del despliegue, Kusch comparte con Tzvetan Todorov (ver su art. *El cruzamiento entre culturas*, apart. *La interacción con los otros*, en *Cruce de culturas y mestizaje cultural*, Madrid, Júcar, 1988) la idea que no es menester *renunciar* a la *propia particularidad* sino todo lo contrario: hay que *ahondarla* hasta descubrir en ella *lo universal*.

CAPÍTULO 10

El sujeto fagocitado

Hemos arribado a una instancia crucial. Sin embargo, todo aquello que describamos en este capítulo no deberá sorprendernos; por el contrario, tendríamos que interpretar estas líneas casi como obviedades lógicas o finales que, lejos de asombrarnos, nos reafirmarían lo ya intuido. Pues la idea es simplemente explicitar algunas características esenciales de este *sujeto fagocitado* que deberían desprenderse de la estructura del texto y de la postulación de nuestra *dialéctica* particular. Podría afirmarse que se trata de un *momento* deducible, en donde no se deja demasiado espacio para lo impredecible.

Por otra parte, podemos verlo como el núcleo de la propuesta de Kusch en el marco del *problema de la subjetividad* y, a su vez, como la explicitación de mi propia interpretación. Es decir, el lugar donde se describen las especificidades sustanciales del *sujeto fagocitado*, aquél que como hipótesis de trabajo ha guiado muchas de nuestras indagaciones.

El sujeto fagocitado y los miedos

Hubo un instante en el despliegue del capítulo de *los miedos* en donde el *desgarramiento* parecía dominar la escena: el *sujeto del ser* calificaba al *otro* como *hediento* mientras su antagonista, a pesar de asumirse como tal lo *segregaba* con su *mirada*. Por momentos, nuestra *afirmación* parecía mostrarse en la misma actitud omnipotente y sectaria que su opuesto; mas el camino no concluyó allí. El *desgarramiento* no es el final de esta historia sino el *principio de la mediación*. Pues *Tunupa* o, mejor dicho, la *fagocitación* ha permitido la constitución de un *sujeto fagocitado* que *medie* tal situación.

Por otro lado, hemos visto cómo ambas subjetividades coincidían en el padecimiento del *miedo original*. *Tengo miedo, luego existo* había sido la metáfora de la cual, aún el *sujeto del ser*, en última instancia, participaba. Se trataba de un *miedo antiguo como la especie*, que implicaba la imposibilidad de pensar la *soledad existencial* por la constante presencia de *lo otro* y que era previo a toda división y oposición. El *sujeto fagocitado* partirá de aquella conclusión. Será, de esta manera, una subjetividad que *fagocita* a la *negación* de ese *temor* pero que deja, a su vez, abierta la puerta a la posibilidad que ésta se dé; es decir, *está abierta a ser conciente* y así proponer *mediaciones* pertinentes para ese *miedo*. Pues *llevar el inconsciente a flor de piel* sin descanso puede ser una carga muy dolorosa que podría aliviarse con *represiones* que no impliquen necesariamente una *sublimación* a través del *miedo al otro* propio del *sujeto del ser*. Se trata, en definitiva, de un sujeto que *está inconscientemente* inmerso en el *temor original* pero que, al mismo tiempo, logra *reprimirlo, negarlo* con su *conciencia* sin dañar al *otro*. Es decir, lo que se ha perdido en el camino es el *miedo al otro* pues la *negación* que implicaba el *sujeto del ser* no puede darse en toda su plenitud, ya no puede presentarse continuamente como lo único y absoluto; sólo es posible como la *diferencia*, como *lo otro* del *sujeto del estar* pues ha sido *fagocitado*. Es como si el *sujeto del estar* dispusiera qué aspectos de la *negación* son apropiados y cuáles no, como si la *afirmación* fuera en si misma un *límite* para la propia *negación* que se impone cuando el *acto negativo* entra en *contradicción absoluta y radical* con la *afirmación*. Es decir, *si para ser es necesario dejar de estar*, el segundo momento encuentra su *límite* y sólo puede actuar hasta allí.

Así aparece la ética. No como en la *esfera del ser* en donde la *moral* implicaba una mera separación de ámbitos y la intención de eliminar a uno de los polos sino como un *delgado equilibrio* entre lo afirmado y lo negado, donde *lo primero fagocita a lo segundo de tal manera que el miedo se identifique con lo otro pero nunca con el otro*. Pues *el otro está* también en la *comunidad* y la *constituye*. Identificarlo con *lo otro* sin más no es pertinente y *temerle* entra en contradicción con la *responsabilidad* que *el otro*, en la *comunidad*, nos implica.

En conclusión, es posible para este *sujeto fagocitado* *evadir y negar* por momentos el *miedo original* pero nunca por medios que impliquen la *disolución del otro*, pues esto implicaría la *muerte de la afirmación*. Es decir, se elimina ese *principio sádico* que regía la *negación* agresiva del *sujeto del*

*ser*¹ porque ello atenta directamente contra el *simple hecho de estar* que, a su vez, conlleva al *simple hecho de estar con el otro*. Son posibles, en cambio, otras *sublimaciones modernas* que evadan ese *temor primero* pero dentro del equilibrio de la *fagocitación*.

Ahora bien, ¿cómo es posible quebrar el *deseo absoluto* del *sujeto del ser* para luego poder decidir qué elementos de la *negación* son posibles en un *sujeto fagocitado* y cuáles no?, ¿cómo es posible, en definitiva, elegir ciertos elementos del *ser* que puedan ser *fagocitados* por las conductas del *sujeto del estar* sin que éstos lo anulen? La respuesta es posible pensarla en tres momentos. En primer lugar, la *fagocitación* implica una lógica capaz de discernir. En segundo término, en la *fagocitación* no es posible *negar de manera absoluta* al *estar* y por lo tanto, todos los elementos que vayan en esa dirección serán rechazados. Pero, por último, es interesante aclarar que el mismo *sujeto del ser* reconoce, a través de la metáfora de *las murallas*, que su *deseo absoluto* encuentra un *límite*. Es decir, *las murallas* implican, en última instancia, el *reconocimiento negativo* de *lo otro* y *el otro* pues el sujeto, al no poder eliminarlos, los reconoce y se aísla. Así, después de todo, en el final de su propio camino, el *sujeto del ser* ha visto resquebrajarse su propio *anhelo de absolutidad*. Demostrando que la *negación* no es tan radical ni potente como creía serlo y dejando la puerta abierta para su cómoda *fagocitación*.

El sujeto fagocitado

En principio será un sujeto que, al *crear su dialéctica*, *constituirse por ella* y *ser ella* misma se *fagocite* a su *negación*, haciendo de ésta un *momento* que, paradójicamente, sea capaz de *sumar posibilidades* en vez de *negarlas*. Es decir, intentará cumplir la *función mediadora* que describimos en la *fagocitación*, un papel que, en última instancia, puede ser comprendido como una forma particular de *conciliación*.

Por ello, esta subjetividad podrá comprender que en *su mundo*, que es *lo otro terrible*, *vivo y sagrado*, es posible *manejarse con objetos*², pero no podrá ver en ellos la *negación de aquello otro* que le da sentido, ni interpretarlos o *tenerlos como su mundo nuevo*. El *mundo* continuará siendo aquello que es necesario modificar para *ser habitado y salvar la vida* pero *se estará abierto a una posible transformación* que, sin llegar a ser absoluta, tienda a una *habitabilidad y vida mejor*. Así, *el deseo de avanzar en las condiciones de supervivencia* tendrá un lugar sin que el *miedo al exterminio* siga rigiendo las causas de la acción.

Habíamos demostrado que el *miedo original* constituye una *marca existencial universal*; pues bien, en este sentido la *soledad existencial* propia del *sujeto del ser* es una característica más de su *deseo absoluto* tendiente a ser lo *único*. Si admitimos aquel *temor*, en consecuencia asumimos la *existencia de lo otro* como ese algo terrible que amenaza constantemente con sumirnos en el *exterminio*. Así, a partir del *miedo original* se acaba la *absolutidad del ser* y comienza a vislumbrarse su debilidad, su finitud; en definitiva comienza a develarse la incapacidad de la *negación* de imponer su condición, por lo menos en forma radical.

De esta manera, nos encontramos en presencia de una subjetividad que se *constituye por lo otro* que es el *mundo* pero que, a su vez, deja espacio para ser *constituida por sí misma*, en tanto también absorbe esta característica central de su *negación*. Por supuesto, esta *autoconstitución del sujeto* ya no posee la fuerza de lo *absoluto* ni la radicalidad que anhelaba el *sujeto del ser*. Se trata más bien de la *posibilidad* de poder rescatar ciertos rasgos de la *individualidad* que se relacionen con la *autonomía*. En definitiva, el *sujeto fagocitado* se sabe *constituido por lo otro*, pero se encuentra *abierto a la posibilidad de constituirse a sí mismo* sin que esto anule el punto de partida. Así, puede *construirse el*

¹ Recordemos el *placer* que brindaba la *seguridad exterior* manifestada a través del *mito de la pulcritud*.

² Es muy interesante cómo en D.L.M.V.P. (pag. 58-63), en la *contaminación de los barrios*, se describe el proceso a través del cual la *interioridad* del *sujeto del estar* (*pa'mi*) *fagocita* al *mundo del ser* y logra, por un lado, que los *objetos* se *vuelvan sagrados* y *pa'todos*, y, por el otro, que el *sujeto fagocitado* pueda comprender un mundo más completo que no excluya alguna de sus características; es decir, un *mundo sagrado*, donde puedan *manejarse* también los *objetos*. Y esto no ocurre sólo con el *mundo del ser*. El *tiempo del ser* también es *fagocitado* pues "no sólo contaminamos (*sujeto del estar*) los barrios, sino también el tiempo" (pag. 65).

sí mismo también a partir del *sí mismo* pero éste, *nunca estará sólo*; siempre *estará lo otro* y, también, *esos otros*.

A su vez, aquel *deseo absoluto*, al *ser fagocitado por el deseo de lo mínimo* se puede interpretar en esta nueva subjetividad como el *deseo de lo mejor*. El viejo *deseo absoluto* ha sido desacreditado ya en numerosas ocasiones. Sin embargo el simple *deseo del ciclo del pan el amor y la paz* se nutre de su *negación absoluta* para darse como *apertura hacia la mejorabilidad del deseo*. Así, nuestro sujeto en cuestión, al *absorber la absolutidad del afán de ser alguien* encuentra posible *desear lo mejor* sin perder de vista el constante *anhelo mínimo* que acompaña su existencia.

Podemos hablar de un *sujeto humilde que estará predispuesto a crecer*³, que parte de su *escepticismo* pero que, a su vez, deja la puerta entreabierta para que *en el futuro se dé lo mejor* y, de esta manera, pueda interpretar *su condición de estar en la necesidad*, provocada por su *frustración de impulso*, como *la ansiedad de satisfacer mejor sus deseos mínimos*. De esta manera, la visión con respecto al futuro parte del *mero estar para el fruto* pero se encuentra *abierto al progreso*, aun en lo específico que implica el hecho de *tener más objetos*. Se erradica el *anhelo de infinitud* de este *progreso* y se lo reidentifica con la *posibilidad de que se dé la mejorabilidad*. El *mero estar para el fruto* sigue siendo el punto de partida de nuestro *sujeto fagocitado* pues “el fruto es la razón misma del hecho de vivir, le da significado y sentido; robemos la posibilidad de obtener el fruto a un sujeto y morirá en vida”⁴. Sin embargo, el *progreso* no desaparece, sino que, por el contrario, se *conjura* y se *fagocita*⁵.

Por otro lado, será una subjetividad que pueda tomar al *objeto* como *utensillo* sin caer, de este modo, en la *objetividad* en que se sumergía el *sujeto del ser*. Se trata de poseer la capacidad de *manejar a los objetos subjetivamente* y no de *objetivarse en ellos*. El *sujeto fagocitado* logra entonces la *posibilidad de escindirse o alienarse sin perder la unidad de su existencia*. Se parte de ella para luego *abrirse a la posibilidad de inmiscuirse* en el mundo de lo objetivo sin que el *sujeto se vuelva objeto*.

En términos de *libertad* nos encontramos con un sujeto que practica su *libertad primaria*, aquella que implicaba una *salvación interior*, sin cerrarse a la *posibilidad de ejercer una libertad exterior* referente al mundo de los objetos. De esta manera no se repite el viejo *culto exterior a costa del interior* ni ocurre la situación adversa. Podría interpretarse que esa *libertad* ligada al *ayuno* se comporta como *condición de posibilidad* de aquella otra que se relaciona con el *dominio del objeto*, mas nunca de manera inversa. Sin *libertad primaria* el *sujeto fagocitado* no podría *abrirse* a la que se mostraba como su *negación*. Por lo tanto, estará en condiciones de *manejar los objetos libremente* siempre que antes halla transcurrido el camino de la *interioridad* pues “somos hombres antes que mercaderes o ciudadanos”⁶. En este marco, la *riqueza exterior* sólo es pensada como algo factible luego de afirmarse una *riqueza interior*. Nuestro *sujeto fagocitado* será *rico interiormente* y estará *abierto a una abundancia exterior* y no viceversa. Así, nuevamente, la *negación* es posible gracias a la *fagocitación* que puede llevarse a cabo gracias a la *apertura de la afirmación*.

En consonancia con esto último, nuestro *sujeto fagocitado* será un *sujeto comunitario* que sea capaz de adquirir las características propias de la *individualidad*. No se trata de pensar una *individualidad autónoma inmiscuida en la mera universalidad*. Por el contrario, esta subjetividad será en principio la *mediación que implicaba la comunidad* y luego, por el hecho de ser a su vez *apertura*, un *individuo* surgido de ella. A su vez, recordemos que para Kusch el *estar* “no enajena la responsabilidad sino que la sume a ésta en un ámbito más importante: el orgánico, el comunitario; (de esta manera) la comunidad nos torna mucho más responsables y no ocurre lo mismo con la justicia ejercida en abstracto... (por ende) la comunidad responde por una justicia vital que restituye la

³ Es interesante cómo en la *metáfora vegetal* que acompaña el mundo del estar (por ejemplo en *La seducción de la barbarie*) esta característica ya es anticipada.

⁴ A.P. pag. 200

⁵ En D.L.M.V.P. puede entenderse esta *fagocitación del mundo del ser* en términos de *sacrificio*. Pues *sacri-ficar* implica *volver sagrado pa' mi aquello profano* (pag. 22); es decir, *fagocitar*, por ejemplo, el *progreso* y los *objetos* para, sin dejar de *perseguir el fruto*, poder *mejorar*. Así, este sujeto que también *desea mejorar*, es capaz de *sacrificarse* por ello.

⁶ A.P. pag. 213

vitalidad, y no sólo los derechos de cada hombre”⁷. Por ello, podemos afirmar que estamos en presencia de un *sujeto responsable del otro como otro sujeto* pues, en principio, es *comunitario*; podrá ser también *responsable del otro en tanto objeto*, mas siempre partiendo del sentido primero que implican *los otros sujetos de la comunidad*. En otras palabras, se trata de partir de *verdades estables* para poder *estar abierto a las verdades inestables* que implican una sociedad compuesta por *sujetos-objetos*.

Por último, podemos hablar de un sujeto que, en términos metafísicos, partirá del *azar* y el *devenir* para luego, a través de *su apertura*, hallar *lo inmutable*⁸. Por ello, su *base existencial* estará asentada en la *fe*. La *razón instrumental* y la *técnica* serán posibles sólo a partir de aquella primera acción que mantenía la *unidad de la existencia*. Sin ella serían meros instrumentos relacionados con el *manejo de objetos* y nos hallaríamos frente a una *subjetividad escindida*.

El sujeto fagocitado y la recuperación del mito

En el capítulo dedicado al *sujeto del estar* veíamos cómo el *mito* y sus correspondientes *ritos* eran una forma de darse de *Tunupa*, es decir, de la *mediación*. Por otro lado, en la *negación de la negación* se han vuelto a reafirmar las características propias de la *subjetividad del estar*. Por lo tanto, en este momento de la *dialéctica* donde afirmamos a nuestro *sujeto fagocitado*, estamos en condiciones de afirmar que estos *mitos* volverán a cumplir un rol fundamental.

“Estos (*mitos-ritos*) responden al deseo de trocar la dura realidad (de *objetos*) en blanda vida... donde todas las cosas que son siempre *pa' los otros*, se transformen en cosas *sagradas pa' mí*”⁹. Es decir, son la *articulación dialéctica* a través de la cual el sujeto puede *fagocitar*, no sólo éstos sino todos los aspectos del *ser* posibles de ser *fagocitados*. Se trata entonces de la recuperación de una de las herramientas conceptuales más importantes. En definitiva, de la puesta en práctica de la *mediación dialéctica propia del estar* que trasciende su esfera para constituir una forma específica de la nueva *mediación fagocitante*. La *mediación dialéctica del estar* no es la misma que la que se da en la *fagocitación* porque nos encontramos en momentos distintos. Mas la esencia es la misma; pues la *mediación fagocitante* se nutre de *Tunupa* y de sus formas privilegiadas de darse: el *mito*¹⁰ y sus *ritos*.

El estar para ser o el ser para estar

Hemos descripto algunas características centrales del *sujeto fagocitado* y hemos comprendido que tanto el *momento del sujeto del estar* como del *ser* son *imprescindibles*¹¹ a la hora de pensar este *sujeto mediador*. Ahora bien, conviene retroceder un poco y detenernos en una decisión previa a la constitución de esta subjetividad particular. Se trata de una elección crucial ejercida en la *negación de la negación* pues esta “negación tiene algo de decisión voluntaria, que supone una negación de lo dado e implica una elección del camino propio”¹². Allí nos encontrábamos frente al *desgarramiento*. Pues bien, ante la opción de decidir entre uno de los dos senderos el *sujeto fagocitado* intenta *superar la contradicción*. De esta manera, “la mediación impuesta (luego)... en vez de *estar* o *ser* por exclusión, se *está para ser* en un orden irreversible”¹³. Por supuesto, “se le atribuye al... gringo (*sujeto del ser*), la reversión de la fórmula, en el sentido de *ser para estar*”¹⁴, pues es constitutivo en él su perpetua *acción negadora* y *deseo de absolutidad*. No puede evitar permanecer en su actitud, aún cuando ha sido rechazado fuertemente en la *negación de la negación*. Sin embargo, nuestro *sujeto fagocitado* ha

⁷ A.P. pag. 197

⁸ Quizás sea necesario recordar aquí que Kusch, en numerosas ocasiones, interpreta al *devenir* como algo propio del *estar* y a lo *inmutable* como algo propio del *ser*. Esto resulta evidente en pasajes claves; por ejemplo, en L.S.D.L.B. (pag. 91) donde el *estar* se identifica con el *devenir* y el *ser* con lo *fijado*.

⁹ D.L.M.V.P. pag. 73-74

¹⁰ Que pueden adoptar también la forma de *épica* (D.L.M.V.P. pag. 73-74).

¹¹ Esta afirmación acerca de la *imprevisibilidad de los momentos de afirmación y negación* se lleva a cabo en G.D.H.A. (pag. 46), mas conviene aclarar que al *sujeto del estar* se lo denomina la *parte no-lúcida del hombre*, mientras que a su antagonista se lo describe como la *parte lúcida del hombre*.

¹² L.N.P.P. pag. 86

¹³ L.N.P.P. pag. 46

¹⁴ L.N.P.P. pag. 46

encontrado la *fórmula*¹⁵ que garantiza su *autenticidad*¹⁶ y una forma de enunciarla que contemple la *apertura a lo otro: el estar- siendo*¹⁷, “el ser logrado en el anti-ser, o sea en el estar”¹⁸. De esta manera, la *apertura* ha sido mantenida porque “en la fórmula *estar siendo* el *ser* es un gerundio que transita, pero sin estar segregado del *estar*, sino instalado en éste, lo cual... hace a la autenticidad de la fórmula”¹⁹. En síntesis, se trataba de elegir “la fórmula del estar siendo... o (del) estar para ser”²⁰. La decisión ha sido tomada tiempo atrás, mas todavía no podía ser nombrada pues necesitaba *desarrollarse dialécticamente hasta madurar y dar frutos*²¹.

Ahora bien, una vez nombrada, “cabe preguntar si la fórmula del estar-siendo es particular... o si es universal”²². Es decir, es necesario indagar si nos encontramos frente a una construcción propia de un lugar y un tiempo o si, por el contrario, estamos hallando los cimientos de una *subjetividad universal* que sea capaz de *mediar* sus propias tensiones. La respuesta es, como en el caso de la *fagocitación* doble. Por un lado, resulta explícita la asociación entre el *estar-siendo* y *América*²³; mas, como argumentaremos más adelante, dicha fórmula traspasa las fronteras americanas para proponerse como una *posibilidad universal*; es decir, se comprende que, a su vez, “el *estar-siendo*... hace a lo humano en un nivel universal”²⁴. Dicho en otros términos, “se trata de determinar un modelo de lo humano en América y, recién a partir de ahí, aventurar una especulación sobre el tema en un terreno... universal”²⁵. La forma en que se dé esa *universalidad* no será ordinaria, sino que poseerá características propias muy interesantes; pero esto ya es tema de otro apartado específico que abordaremos luego.

El sujeto fagocitado, la diferencia y su relación con la negación

Como hemos demostrado, el *sujeto fagocitado* estará *abierto a lo otro*, a la *diferencia* y aún a la *negación*. Mas es importante destacar que, en estas conclusiones, bajo ningún concepto, es posible la *apertura a lo otro* si esto implica la *negación absoluta* y un *rechazo radical* hacia la *diferencia*. Es decir, a lo único que esta subjetividad *se cierra* es a la *absolutividad del momento negador*. Por ello, podemos afirmar que en esta subjetividad reina la *conjuración*; la *negación*, al haber sido *fagocitada*, sólo ejerce un *papel funcional* pero nunca *determinante*.

Ahora bien, no implica esto último una mera *tiranía de la afirmación* sino todo lo contrario. Es, de alguna manera, la *garantía* de que pueda darse la *diferencia*. Si se permitiera la *absolutización de la negación*, eso que fue *diferencia*, al postularse como *lo único*, borraría toda *posibilidad* de hallar un lugar para una *nueva diferencia*. Por ello, interpretamos el *límite* impuesto a través de la *fagocitación* como la *piedra angular* sobre la cual es posible pensar la *diferencia*.

Se trata, en definitiva, de dar cauce a la *negación* sin que ésta cumpla su cometido. De *estar abierto* a las creaciones de esta *subjetividad del ser* sin dejar que se postule el *vacío* como *condición de*

¹⁵ Es necesario aclarar aquí que el hecho de utilizar el término *fórmula* no implica, en absoluto, la *inmovilidad del proceso*. Por el contrario, en el capítulo *Estar-siendo como juego* de E.A.F.A. se demuestra cómo, en el *estar-siendo* se vislumbra una *dinámica constante*, una *continua movilidad* e incluso una *circularidad permanente*.

¹⁶ Pues, como afirma, entre otros, Nerva Bordas de Rojas Paz, en la pag. 27 de *Filosofía a la intemperie – Kusch: ontología desde América* (Bs. As., Biblos, 1997), la fórmula del *estar-siendo* crea las condiciones de posibilidad de una *experiencia auténtica*.

¹⁷ Esta manera de presentar la *fórmula* es la más general y abarcadora. Sin embargo, existen otras formas posibles como, por ejemplo, aquella sumamente interesante que aparece en E.A.F.A. (pag. 115-117): el *me afirmo-afirmando*, referida, por supuesto, a cómo entender el *problema de la afirmación*.

¹⁸ L.N.P.P. pag. 88

¹⁹ E.A.F.A. pag. 98

²⁰ L.N.P.P. pag. 77

²¹ Carlos Cullen, en *El vivir en la patria o el estar-siendo-así* de su *Fenomenología de la crisis moral* (Bs.As., Castañeda, 1978), de alguna manera, afirma que el comienzo del desarrollo de la *estructura dialéctica* del *estar-siendo* se presenta en el último momento de la *conciencia inmediata* de un *nosotros* que *meramente está*. A nuestro entender, esta formulación sólo es posible en la conciencia de un *sujeto fagocitado* y no en la de un mero *sujeto del estar* que desconoce aún su propia *negación* y el *desgarramiento* posterior.

²² L.N.P.P. pag. 78

²³ Por ejemplo en la *conclusión* de G.D.H.A.

²⁴ E.A.F.A. pag. 11

²⁵ E.A.F.A. pag. 135

posibilidad de la construcción; se trata de la posibilidad de concebir un sujeto hediente que pueda inniscurirse en la *pulcritud* sin el rechazo *al otro* que esta última conlleva. En otras palabras, es toda una propuesta que intenta recuperar como punto de partida la *subjetividad profunda* que rodea y absorbe a la *superficial*.

El sujeto fagocitado como propuesta de cambio

Hemos descripto las especificidades de nuestro sujeto particular. Resta simplemente explicitar su función. Para Kusch es necesario “tomar conciencia de la fagocitación... (porque) por ese lado queda en pie la posibilidad de esa revolución total”²⁶. Es decir, es la *fagocitación* y su correspondiente subjetividad toda una *propuesta de cambio*. Lejos de ubicarse en una postura conservadora, su obra puede ser interpretada como un gran intento por pensar una *nueva dialéctica* que conlleve a una *nueva subjetividad* capaz de *revolucionar* y, a su vez, *mediar* la escisión planteada. Pues no se trata de una *revolución radical* propia de la *esfera del ser* sino de un *nuevo concepto de cambio* que pueda conservar los momentos anteriores²⁷.

El sujeto fagocitado, la diferencia y otra universalidad posible

Todo el trabajo recorre un problema sustancial: ¿es posible hallar una *universalidad* que contenga y admita en su seno a la *diferencia*?, es decir ¿es posible encontrar las pautas de *otra universalidad*? A nuestro entender, nuestro *sujeto fagocitado* colabora en la respuesta.

El *sujeto del estar* estaba *abierto a la diferencia*; el *sujeto del ser* la *negaba*. Pues bien, nuestro *sujeto fagocitado* estará *abierto y será también diferencia*; es decir, podrá *estar en su continua apertura a lo otro*, continuando en su *afirmación*, pero *pudiendo ser*, a su vez, *lo otro y/o el otro*. La *universalidad* es posible, en principio, porque ambas esferas muestran su *aspecto universal*. Ambos sujetos parten de *una misma condición existencial universal*: el *miedo original*. Mas, *otra universalidad* es posible porque este *sujeto fagocitado*, además de hallarse sellado por sus propios modos de *universalidad*, acepta *la diferencia*.

Todas nuestras argumentaciones han sido construidas en este sentido. Sin embargo, muchas veces, la obra de Kusch es leída en sentido inverso. Pues se interpreta a *la diferencia* directamente con *el estar* y, por lo tanto, se lo ubica como un mero *pensador de la diferencia* ya que sólo se rescatan los aspectos bibliográficos en donde se reivindicán aspectos de esta esfera²⁸. Hemos demostrado que esto no es así. En primer lugar porque *el estar* no implica sólo *diferencia*; ante todo constituye un *principio existencial universal*, pues no sólo el *miedo* es humanamente *universal*, sino que “el ser pobre (también) supone ontológicamente una invalidez universal que se extiende a lo humano en general”²⁹. En segundo lugar, estas abundantes citas tienen la intención de *recuperar del olvido*, de *lo profundo*, a la dimensión postergada. Nuestro autor siente en todo momento la necesidad de *afirmar lo negado*, pero no por eso se *niega* a aquello que ejerció la negación. El *sujeto del estar* fue *negado* por el *sujeto del ser*, mas esto no implica proponer su desaparición. El *sujeto fagocitado* es la verdadera respuesta a la *pregunta por la diferencia* pues desde el costado que se la pretenda interpretar, siempre será mantenida y contemplada. Pero, a su vez, será la manera de presentar *otra universalización*, que *comprenda a la diferencia sin reducirse a ella*.

Dicho en otros términos, puede leerse todo nuestro trabajo como un intento por “acceder a una universalidad paradójicamente propia (de cada uno, de cada *diferencia*) que tendrá que serlo también de los otros”³⁰. Es decir, es posible resumir nuestro recorrido como un intento por “descubrir lo

²⁶ A.P. pag. 221

²⁷ Estas propuestas de cambio aparecen muy bien sintetizadas en ciertas frases contundentes. Por ejemplo cuando se dice que es necesario *estar abierto* a pensar “constituciones para monotoneros o descamisados” (A.P. pag. 212).

²⁸ Estos pasajes de la obra de Kusch donde se identifica al *estar* con la *diferencia* son numerosos y muy interesantes (por ejemplo, E.A.F.A. pag. 79-80, etc.). Sin embargo, es notable cómo en ninguno de ellos es posible hallar una *negación* del *aspecto universal* del *estar*. Para una *lógica propia del ser* esto resultaría incoherente y contradictorio. Sin embargo, esta *contradicción* es lo que enriquece a la *esfera del estar*.

²⁹ E.A.F.A. pag. 104

³⁰ E.A.F.A. pag. 108

realmente universal que se da en lo particular y empírico³¹, a través de hallar las pautas de “una tercera posibilidad de universalidad³²: la *fagocitación* y su *sujeto fagocitado*.”

Con este último apartado comenzamos a inmiscuirnos en algunas conclusiones. Veremos entonces qué otros problemas finales podemos ir desglosando a partir de lo ya elaborado.

³¹ E.A.F.A. pag. 103

³² E.A.F.A. pag. 103

CAPÍTULO 11

El problema del universalismo y del particularismo

La universalización del proceso dialéctico

Hasta aquí hemos descrito cómo puede entenderse este especial *proceso dialéctico* caracterizado por la *mediación* de la *fagocitación*, mas aún falta aclarar un punto central: si es posible *universalizar* esta *dialéctica* planteada y, por lo tanto, hallar algunas pautas que colaboren en la constitución de un *nuevo sujeto* que comprenda características de las dos esferas en tensión o si, por el contrario, esta *dialéctica* es propia de una *particularidad* geográfica, histórica y particular como es América. Cualquiera de las dos posibilidades resultaría ampliamente interesante, pero demostrar la *universalización del proceso* tendría consecuencias filosóficas mucho mayores. Aquí, creemos que es posible argumentar sólidamente la primera opción e inmiscuirnos en los problemas filosóficos que ella conlleva.

El comienzo del problema

La primera gran dificultad con la que nos encontramos al tratar de demostrar la *universalidad de este proceso* es la íntima relación e identidad entre *lo americano* y el *estar*. Es decir, el *estar* aparece, en la obra de Kusch y en nuestro texto, como un *eje existencial propiamente americano*. Por lo tanto, pareciera que nos enfrentamos con una *particularidad* circunscripta a un territorio e historia que no es capaz de *universalizarse*.

Por otro lado, nos encontramos con otra *aparente particularidad* que *desea ser* en sí misma la *pura universalidad*. Pues el *ser*, como ya hemos mencionado, posee un origen determinado que luego parece *negar*; nace en un tiempo y lugar pero se presenta como *atemporal* y *universal*. En su definición se encuentra el *deseo de lo absoluto*, su *anhelo por la universalidad* pero sigue siendo otra experiencia más de la humanidad, una forma de *ser en el mundo*.

Es decir, nos enfrentamos con *dos particularidades distintas*, *dos formas de la existencia humana* que poseen *deseos opuestos*. En un caso se trata de una *aparente particularidad absolutamente cerrada en sí misma* y, en el otro, de *otra particularidad que se muestra absoluta*. Así, en estos términos pareciera imposible plantear una *universalidad del proceso*. Veremos entonces cómo es posible sortear los obstáculos.

La universalización del estar

A pesar de la fuerte *identificación del estar con lo propiamente americano*, si se realiza una lectura detenida de sus textos, podemos encontrar una *dimensión universal del estar* de suma importancia.

En primer lugar, para Kusch, “sobran antecedentes... del mero estar en la evolución de la cultura de occidente”¹. Por ejemplo, estuvo presente en el cristianismo aunque “en Roma (éste) pierde su contacto con el mero estar aquí que tiene toda religión y se compromete con el... afán de ser alguien”²; sin embargo, luego, “durante el feudalismo, el cristianismo mantiene su antigua ira de dios y su conciencia del mero estar”³. Es decir, aún en la propia historia de occidente es posible rastrear fuertes marcas del *estar* y, por lo tanto, sujetos que se constituyen también bajo la influencia de esa esfera.

Por otro lado, Kusch, al explicar una de las causas de la creación de la cosmovisión estadounidense del mundo visualiza la *dimensión del estar* del viejo continente: “como en Europa no era posible lo que ésta se había propuesto...ya que sus masas, que yacían en el mero estar, se lo impedían, se formó Estados Unidos”⁴. Así, podemos observar cómo occidente, en ciertos momentos, *reconoce* su propio *estar* aunque luego recurra nuevamente a la *negación* y *evasión*. Este *reconocimiento* no es tolerado por su *deseo de infinitud* mas se presenta, a través de *instantes*, como el *espejo que refleja su propia finitud*. La historia europea se encuentra repleta de sujetos inmiscuidos profundamente en el *mero estar*, pero su construcción del sí mismo no permite visualizarlo con claridad.

Ahora bien, este registro del *mero estar* en occidente no se relaciona sólo con su *origen* o su *pasado*; también en el *presente* es posible hallar signos que nos permitan afirmar el *enquistamiento* de

¹ A.P. pag. 112

² A.P. pag. 115

³ A.P. pag. 119-120

⁴ A.P. pag. 143

esta esfera en el reinado del *ser*. De esta manera, Kusch manifiesta explícitamente la importancia del “mero estar, incluso en los suburbios de las ciudades europeas” y hace notar cómo, a su entender, por ejemplo, “el obrero de los suburbios de Londres (y) América... tienen algo en común, que es la necesidad de resolver ante todo su mero estar”⁵. Es decir, reafirma el sentido *presente y vivo* de la *dimensión del estar* en el corazón de occidente⁶ y plantea un principio de *universalización del estar* sumamente interesante ya que nos permite hallar un camino seguro que nos ayude a arribar a nuestra tesis central. “El estar, como visión del mundo, se da también en Europa”⁷; por lo tanto, tal sentencia *niega la particularidad extrema* que el propio *estar* parecía defender. Ya no se trata de una *cosmovisión pura y únicamente americana*. Allí se hace visible y se identifica con su gente y su geografía, mas en otras tierras también se hace presente aunque en la superficie no se vislumbra con tanta facilidad. Ahora bien, como argumentábamos en otro capítulo, el *miedo* es el vehículo a través del cual esta esfera queda reprimida, “pero como esto no puede mantenerse hasta el fin, es natural que el mero estar se reestablezca por otro conducto... (que) estaría dado en las revueltas obreras, en el existencialismo o en la misma debilidad de la burguesía”⁸. Es decir, *no por ser negado deja de existir*. Encuentra sus propios modos de manifestarse aunque éstos no sean una toma de conciencia de lo que se está expresando. Hay aquí entonces un tema central, nuestra tesis, que intenta demostrar la *universalización del estar, su existencia fuera de los límites americanos*. En este contexto, no interesa que se *niegue*, se *evada* o se *sublime* por otros *conductos*⁹ en una o diversas coordenadas geográficas y temporales, pues esto ya forma parte de otro problema, no menor, que no puede anular la *universalidad del estar*.

En conclusión, el *estar* no es una cosmovisión del mundo propia de una *particularidad* determinada. Se trata más bien de una *dimensión existencial, algo propio de la especie humana*¹⁰. O, dicho “en otras palabras, el pensar del indígena (el pensar propio del *sujeto del estar*) no es propio del indio (*sujeto del estar*), sino que es ante todo patrimonio del hombre en general”¹¹. No es América el único sitio cultural donde puede observarse su influencia; Oriente¹², Europa y las visiones agrarias de todos los tiempos¹³ también poseen, de diversas maneras, su propia dimensión del *mero estar*. Se trata de una característica de *la humanidad* y, por lo tanto, estamos en presencia de un concepto con características *universales*.

⁵ A.P. pag. 145

⁶ Por supuesto, esta identificación europea con el *estar* se identifica mayormente con un grupo social determinado: *lo popular*. Mas esta apreciación decidimos llevarla a nota para no ensuciar el problema filosófico fundamental que aquí tratamos de desarrollar, mezclándolo con disquisiciones más relacionadas con la sociología (aunque no del todo ya que a nuestro entender, su filosofía sostiene en todo momento sus otras esferas del pensamiento).

⁷ A.P. pag. 171

⁸ A.P. pag. 182 Es sumamente interesante cómo Kusch comprende la diversidad de formas a través de las cuales se manifiesta el *estar europeo reprimido*. Este tema, una vez consensuada la *existencia del estar en Europa*, da lugar a problemas sociológicos, políticos y filosóficos que nuestra síntesis no nos permite abordar pero que nos es imposible dejar de nombrar: las revueltas obreras como consecuencia de su *estar negado* (también en la pag. 183 se hace referencia a su relación con los grupos de izquierda), el existencialismo como expresión aún social del *ocultamiento del estar*, etc. Esto se debe a que, como afirma nuestro autor, “el europeo busca hoy, su *mero estar*, que nunca planteó y que por lo tanto no llegó a aprehender” (A.P. pag.183).

⁹ Es muy interesante cómo en L.S.D.L.B. (pag. 44) se describe a la *colonia*, la *conquista imperialista* y la *penetración pacífica* europea como formas de *evasión y negación* del propio *estar*, como “portadoras del inconsciente social hacia fuera”. Pues “en la ciudad europea la tensión... disminuía con la emigración, (con) el desplazamiento de los desheredados que se llevaban consigo el demonismo social”.

¹⁰ En D.L.M.V.P. (pag. 16-17) se afirma lo mismo desde la figura del *pobre viejo* que, en este caso, representa *la esfera del estar del sujeto porteño*.

¹¹ E.P.I.P.A. (pag. 287). Esta afirmación es rescatada por muchos comentaristas como uno de los hallazgos fundamentales de la obra de Kusch. Un ejemplo cabal de esta valoración conceptual puede ser leída en un pasaje del artículo *Estar en América y el encuentro con el otro – Una psicología válida para los sudamericanos fundamentada sobre el pensamiento filosófico de Rodolfo Kusch* de Guillermo Steffen (Bs.As., Fernando García Cambeiro, 1989): “el pensar indígena de nuestro pueblo no sería, simplemente, el pensar del indio: sería, más estrictamente, el pensar profundo ancestral del hombre”.

¹² En numerosos pasajes de sus libros se hace referencia a cómo en Oriente el *estar* ha sido una dimensión sumamente cuidada y practicada. Por ejemplo, en G.D.H.A. pag. 30, 33, etc..

Para ampliar la similitudes entre la *dimensión del estar* y la *cultura oriental* ver el artículo de Abraham Haber *Reflexiones sobre el estar en la filosofía de Rodolfo Kusch* (Bs. As., Fernando García Cambeiro, 1989).

¹³ En D.L.M.V.P. (pag. 81) se muestra cómo el Martín Fierro, los chinos y los incas participan, al pertenecer a culturas agrarias, son atravesados por la *cosmovisión del estar*.

La universalidad del estar fagocita la particularidad del ser

En un comienzo nos encontrábamos frente a un importante problema: *cómo plantear la universalidad del proceso dialéctico a partir de dos meras particularidades*, la de *estar* y la de *ser*. Pues bien, hemos comprobado que, en principio, el planteo inicial era falso. Para Kusch, el *estar* es una *dimensión universal* y no una *mera particularidad americana*.

Ahora bien, de qué manera entonces podemos plantear una *universalización* distinta que *contenga a la particularidad*. De la misma forma que hasta aquí lo venimos haciendo. Es la *universalidad* la que *fagocita a la particularidad*, pues es el *estar* el que *fagocita al ser*.

Más, es importante destacar un punto central: no se trata de *cualquier universalidad*, se trata más bien de una *universalidad que se muestra como pura apertura a la particularidad*, aún a aquella que *pretende ser la única universalidad posible en la cual toda particularidad debe ser negada*. Es decir, de alguna manera, el *estar* se manifiesta como la *negación de la mera universalidad* en tanto es capaz de encontrarse *siempre abierta a la particularidad*. Se trata de una *universalidad que nace de un aquí del hombre*, del *suelo*, y que, a su vez, es capaz de *fagocitar a aquella particularidad que sólo pretende ser universal*. Es la *condición universal de posibilidad de la particularidad*, un *a priori situado de toda posterior particularidad posible*.

Por qué América

Si el *proceso dialéctico* y la peculiar subjetividad que este conlleva son *universalizables*, ¿por qué América será el punto de partida de la *posibilidad* de que se lleve a cabo la *fagocitación*?, ¿por qué razón una *particularidad* geográfica y temporal es capaz de brindar los elementos necesarios para comenzar a comprender el *problema de la universalidad y la particularidad*? La respuesta es sencilla mas no por ello poco interesante.

Para Kusch “la importancia del descubrimiento estriba en el hecho de que es el encuentro entre dos experiencias del hombre... la del *ser*... y... la... del *estar*”¹⁴. Es decir, América es el lugar y el tiempo *donde confluyen sin ocultamientos estas dos formas de darse de la especie humana, es algo concreto que posibilita la realización efectiva y explícita de la contradicción*. Demostramos cómo Europa posee ese par de opuestos pero también de qué manera *niega y evade* esa condición. América es el comienzo porque es *la aceptación de esa contradicción*; quizás a pesar suyo pero reconociendo a la *escisión* como parte de la *identidad*. Por ello “América... es... un lugar... un escenario donde se desarrolla... un balance... de... la especie”¹⁵. Es el *punto de partida* de una *propuesta dialéctica* que colabora positivamente en el intento de resolver los problemas que acarrea una subjetividad planteada unilateralmente. Se trata, en definitiva, de un *momento de toma de conciencia de la escisión* y, por lo tanto, de *la necesidad de mediarla sin caer en la rápida respuesta de la evasión*. En síntesis, “así es la lección de América: nos muestra que estamos... con la mitad del hombre a costas y la otra mitad escondida”¹⁶ y que, por lo tanto, es necesaria una *mediación*. Es decir, se muestra como un *doble juego* que, *denuncia* una situación y *propone* una solución.

Por otro lado, América, por el hecho de no estar signada únicamente por el *estar* ni por el *ser* sino por la *contradicción* es el lugar a través del cual es posible observar críticamente al *ser*. Pues aquí es posible “advertir (el) grado de compromiso que (se) tiene con los sucedáneos... advertir que la historia de occidente es la historia de la sustitución de las cosas de la vida por la de los objetos y el triunfo de la ciudad como forma exclusiva”¹⁷. Se puede ver “por el simple hecho de haber estado... al margen del proceso occidental”¹⁸. Mas es posible tomar distancia del *ser* sólo porque resulta imposible dejar de divisarlo. Pues no se toma conciencia a través de un *ensimismamiento en el estar* sino en la *presencia viva de la contradicción*.

En conclusión, el *proceso dialéctico es universalizable* y, por ende *el sujeto fagocitado* también. Es factible superar, de este modo, ciertos problemas relacionados con *el otro* y *la diferencia* que con

¹⁴ A.P. (pag. 146). Se trata de *la experiencia universal de partir de un aquí (estar) y la experiencia particular de querer ser y abarcar la mera universalidad (ser)*.

¹⁵ A.P. pag. 147

¹⁶ I.P.Y.D. pag. 69

¹⁷ A.P. pag. 155

¹⁸ A.P. pag. 155

posturas unilaterales no era posible. América es el *punto de partida pero nunca de llegada*. Se comienza el camino desde una *particularidad* pero se arriba a una *universalidad* que, a su vez, la contiene; se parte del *sujeto del estar* propio de América, se lo *niega* para poder plantear un *sujeto mediador*, pero este *resultado* no queda sólo en América sino que se expande como intención hasta el último rincón de la tierra.

CAPÍTULO 12

La dialéctica como los momentos de la subjetividad

A través de la lectura del texto va creciendo la sospecha que, en realidad, podría entenderse todo el *proceso dialéctico* como *el despliegue de los distintos momentos de la subjetividad*¹ y no como el drama, histórico y conceptual, en el cual se inscriben distintas subjetividades antagónicas². En el capítulo que abordábamos el *problema del nosotros* partimos de una certeza: *somos contradicción*. Pues bien, todo conduce a pensar que, en realidad, tanto el *sujeto del estar*, en su momento de *afirmación y negación de la negación*³, como el *sujeto del ser* “son como dos modalidades o dos aspectos de uno mismo... que se implican”⁴, es decir, dos *momentos dialécticos* e indispensables de la *vida*⁵ de la *subjetividad* o del *hombre a secas*⁶. Pues “ambos extremos son formas necesarias para afirmar la totalidad de la existencia”⁷.

De esta manera, el *sujeto fagocitado* puede ser un modo de comprender a *la subjetividad* en donde “ambos (*sujeto del estar* y *sujeto del ser*) no se excluyan (sino que) se vinculen como la copa de un árbol con sus raíces (;pues,) por una parte, uno es esa frondosa definición que hace de sí en el aire

¹ Pues, como afirma Nerva Bordas de Rojas Paz en la pag. 43 de *Filosofía a la intemperie – Kusch: ontología desde América* (Bs. As., Biblos, 1997), toda la obra de Kusch podría ser entendida como el intento de responder a la pregunta de “qué pasa con lo humano” en general, en tanto *sujeto universal*.

² En *La conquista de América – La cuestión del otro* (apart. *El descubrimiento de América*, México, Siglo XXI, 2000) Tzvetan Todorov afirma que *el otro* puede ser considerado, entre otras opciones (como una abstracción, como el *Otro* de Levinas o como un grupo social concreto al que nosotros no pertenecemos) como una instancia de configuración psíquica de todo sujeto. Esta afirmación, creemos, colabora en la explicitación de nuestro proceso dialéctico si se la comprende en una doble interpretación. Es decir, por un lado, podemos concluir que *ese otro* concreto identificado con el *sujeto del estar* (también identificado con aquel grupo social concreto al que el *nosotros* del *sujeto del ser* no pertenece) configura psíquicamente al *individuo* ya que, como hemos demostrado, lo acorrala, condiciona muchas de sus acciones y termina por constituirlo (ver nuestro próximo apartado: *El estar como punto de partida y la tragedia de la negación*). Pero, por otro lado, podemos interpretar que *ese otro*, a su vez, constituye un momento dialéctico de la propia subjetividad y que, por lo tanto, también colabora en la configuración psíquica de todo sujeto, en tanto se muestra como un momento central de su constitución.

³ Téngase en cuenta que, por ejemplo, también “el resentimiento (una forma que el *sujeto del estar* adopta para desarrollar su *negación de la negación* – ver nota en *La negación del sujeto del estar como afirmación, ayuno y sentido*) adquiere un grado... universal” (L.N.P.P. pag. 78). Es decir, aún el momento de la *negación de la negación* puede ser interpretado *universalmente*, como un momento más de la *dialéctica de la subjetividad*.

⁴ D.L.M.V.P. (pag. 105). En G.D.H.A. (pag. 115) se afirma explícitamente: “uno es el *ser* de mi consistencia y el otro el *estar* de ella”.

⁵ Es muy interesante cómo en E.A.F.A. (pag. 122-125, 129) se utiliza “el término vida como símbolo...que concilia la oposición entre el *es* determinante y afirmativo y el *me afirmo* (para una mayor claridad ver nota del apartado *El estar para ser o el ser para estar*)” (pag. 125), es decir, como aquello que “transita entre el *estar* y el *es*” (pag. 122). En otras palabras, la *vida* es interpretada como la *vivencia* de todo *proceso dialéctico* “porque vivir significa recorrer los senderos contradictorios entre el *estar* y el *es*” (pag. 129). Así, la *vida* no es propia del *sujeto del estar* ni del *sujeto del ser*; sólo el *sujeto fagocitado* vivirá la *vida*, pues es el único capaz de *vivenciar* la totalidad de la *subjetividad*. En síntesis, podemos afirmar que, para Kusch, “la vida es un péndulo que va de un lado al otro” sin que el *sujeto fagocitado* pueda “encontrar otro sentido fuera de ese vaivén” (I.P.Y.D. pag. 13).

⁶ En G.D.H.A. (pag. 52) se denomina así al “hombre que, por un lado, tiene un montaje visible de la vida y, por otro lado, carece totalmente de montaje en aquella parte que no se ve de su vida; la parte visible se llama cohete (es decir *objeto*), cultura occidental, progreso, (y) la parte invisible se llama apenas Gardel,... miseria, residuo y miedo”. En definitiva, se trata de un hombre compuesto por “luz y sombra”.

⁷ E.P.I.P.A. (pag. 301). Guillermo Steffen, en su artículo *Estar en América y el encuentro con el otro – Una psicología válida para los sudamericanos fundamentada sobre el pensamiento filosófico de Rodolfo Kusch* (Bs.As., Fernando García Cambeiro, 1989), parece estar de acuerdo con estas afirmaciones pero, además, resulta sumamente interesante cómo, a raíz de esto, en su criterio “los psicólogos tienen que constituirse, ante todo, en agentes de intermediación entre aquellos dos niveles”; es decir, en nuestro lenguaje, ayudar a instrumentar una *mediación fagocitadora*. El *problema de la subjetividad* desde un punto de vista psicológico es sumamente interesante pero imposible de ser abordado aquí por razones obvias. Sin embargo, creemos, es importante por lo menos nombrarlo y hacer esta pequeña referencia que abre todo un abanico de cuestiones.

y, por la otra, uno trata de palpar por debajo sus propias raíces que lo sostienen”⁸. Así, con esta metáfora abrimos el camino a las problemáticas venideras; mas lo hacemos principalmente con respecto a una. El *sujeto del estar* es simbolizado con la raíz de un árbol; veremos si es capaz de constituirse, no sólo en *tesis afirmativa* sino también en *fundamento de la subjetividad*.

El estar como punto de partida y la tragedia de la negación

Resulta evidente, luego del camino recorrido, que el *estar* se identifica con nuestro punto de partida, con la *primera afirmación* o *tesis* de la *dialéctica* que intentamos esbozar aquí. En este sentido, luego de haber arribado al concepto de *fagocitación*, es sencillo afirmar que “el pensamiento popular (aquel que describimos como pensamiento del *sujeto del estar* que se relaciona con la *apertura* y la *emoción*) es fundante”⁹ y que, por lo tanto, “la prioridad del estar sobre el ser”¹⁰ se muestra con una evidencia notable.

Ahora bien, el hecho “que el estar resulte prioritario”¹¹, lejos de acabar un problema, nos abre un abanico de cuestiones que debemos ir resolviendo. Pues esta “prioridad del estar”¹² no es sólo lógica¹³ sino que implica una *prioridad* en muchos otros aspectos¹⁴. Por ello mismo el *estar* será, además de primero, *fundante*.

Así, el *momento del estar* es prioritario aún en *la propia subjetividad* en tanto “nos concebimos como *algo que vive* (referido al momento de la *subjetividad del estar*), mucho antes que como un hombre que crea imperios y hace cosas (referido al momento de la *subjetividad del ser*)”¹⁵. O, dicho en otras palabras, “un gran hombre que es alguien (referido a momento del *sujeto del ser*), encierra... la misma miseria que el pequeño hombre (referido al momento del *sujeto del estar*) juega en el fondo de la calle y que sólo *está*”¹⁶. El momento del *sujeto del estar* constituye, de esta manera, la *base de la subjetividad* y el momento del *sujeto del ser* su *agregado*¹⁷. Es decir que, no sólo es punto de partida del *proceso dialéctico de la subjetividad* sino también como *base* o, como veremos más adelante, *fundamento*.

Como consecuencia de ello, es necesario explicitar una intuición que rodeaba todo nuestro trabajo. El momento de la *negación* (*sujeto del ser*) lleva implícita la *afirmación* (*sujeto del estar*) a pesar suyo. Intenta, por su constitución, en todo momento *negarla*; pero sólo es posible *negar* aquello que se encuentra *afirmado*. Es decir, aunque el *sujeto del ser* *niegue* al *del estar*, siempre parte de él, lo necesita a pesar de aborrecerlo. Es la *tragedia de la negación*: siempre necesitar indefectiblemente la previa *afirmación* pues ésta última, aunque el *deseo de la negación* diga lo contrario, incide en su constitución¹⁸.

⁸ D.L.M.V.P. (pag. 106). Es muy interesante, a su vez, cómo, en este pasaje, se hace referencia al *sujeto del ser* y al *sujeto de la paradoja del ser*: “nosotros... queremos siempre hacer copas, como si hubiera árboles sin raíces, sólo para menearse a todos los vientos...”.

⁹ L.N.P.P. pag. 6

¹⁰ L.N.P.P. pag. 28

¹¹ L.N.P.P. pag. 28

¹² L.N.P.P. pag. 88

¹³ Por supuesto, entendemos el término *lógica* como la *lógica dialéctica* esbozada a través de todo el trabajo.

¹⁴ La *prioridad del estar* se evidencia de muchas maneras diversas. En G.D.H.A. (pag. 96-98, 100, 102), por ejemplo, se muestra cómo la *esfera del estar* comprendida como la *dimensión de la cultura* (que en apariencia se presenta como una mera *particularidad*) condiciona a la *esfera del ser* comprendida como *tecnología* (que en apariencia se presenta como la pura *universalidad*). Por otra parte, también en G.D.H.A. (pag. 134) se intenta afirmar a través de una metáfora geográfica cómo esta *prioridad* no sólo es *lógica* o *conceptual*, sino que se concretiza en la *realidad del suelo*: “América (comprendida aquí como *momento del estar*) está antes de Occidente (comprendido aquí como *momento del ser*)”.

¹⁵ D.L.M.V.P. pag. 99

¹⁶ D.L.M.V.P. pag. 97

¹⁷ En estos términos también se lo explica en D.L.M.V.P. (pag. 93-99). A su vez, en estas páginas, resulta interesante cómo se describe y ejemplifica esta relación entre los momentos con los prototipos del *porteño* (*un don nadie que habla lunfardo*) y *Napoleón* (*un creador de imperios y cosas*).

¹⁸ Estas generalidades que recorren toda la obra pueden rastrearse en cada especificidad, en el *juego dialéctico* de cada par de opuestos. Un ejemplo de esto aparece en E.A.F.A. (pag. 49) cuando se afirma: “lo que se llama objetividad no es más que el revés del mito, de tal modo que lo mítico incide en su constitución”.

El estar como fundamento

El *estar* ha sido considerado punto de partida de *la subjetividad*, aquello que constituye la *primera afirmación*. Ahora bien, esta *dimensión del mero estar aquí* no sólo es prioritaria en un sentido *lógico, dialéctico u ontológico*¹⁹; a su vez el *estar* puede ser interpretado como el *fundamento*²⁰ de *la subjetividad*. Es decir, el momento del *estar* también puede ser comprendido como “el suelo que le sirve de sostén (a la subjetividad y)... como fundamentación (de ella)”²¹, o el *lugar donde instalar su existencia*²²; como aquello *arcaico* de todo sujeto que remite a un *principio*, a *lo originario* y a *lo fundante de la subjetividad*²³.

Ahora bien, es muy importante aquí recordar una característica central del *estar*: su *apertura absoluta* y su *absoluta posibilidad*. Pues, si bien nos referimos a él como *fundamento*, esto no implica de ningún modo una *determinismo absoluto*. El *estar* no conduce al *dogmatismo* sino todo lo contrario. Se trata de un *fundamento* que, ante todo se define por su *apertura total*, por su *indeterminación*. En las conclusiones desarrollaremos este punto con más detalle, mas era indispensable aquí señalar este aspecto absolutamente relevante a la hora de plantear un *fundamento de la subjetividad*.

El mirar al otro como reflexión

Llegado este punto de nuestro desarrollo, no sólo hallamos algunas pautas generales del *problema de la subjetividad* sino que incluso, podemos encontrar ciertos caminos que nos conduzcan positivamente *al otro*.

Habíamos visto que el *problema del otro* se circunscribía esencialmente en la *esfera del ser* y, particularmente, en relación con sus *miedos*. Por el contrario, el *sujeto del estar* siempre parecía poder sortear este problema por hallarse constituido fuertemente por el concepto de *apertura*.

Ahora bien, hemos afirmado en este capítulo que, en realidad, ambas subjetividades pueden ser comprendidas como los *momentos dialécticos* principales de *la subjetividad*. Y esta afirmación nos conduce, implícitamente a un camino de encuentro en donde el *problema del otro* tiende a disolverse. Pues aquel *otro* del *sujeto del ser*, es decir el *sujeto del estar*, ahora puede ser comprendido como una parte del *sí mismo*, no como “algo ajeno a uno... sino... algo que encierra una faz importante de uno mismo, que, a su vez, podría generar un pensamiento nuevo”²⁴ expresado en un *sujeto fagocitado*. Por lo tanto, la posibilidad de “comunicarse con el otro implica una reflexión... sobre los propios principios”²⁵ que me constituyen²⁶. Es decir, ese *otro* que simbolizaba lo *absolutamente otro*, terrible y nefasto parece convertirse en un *rostro oculto* del *sí mismo*. La *negación absoluta* pierde entonces consistencia y abre el paso al reinado de la *apertura a la diferencia*²⁷, propia del *sujeto del estar*. Así,

¹⁹ Pues en la *esfera del estar* podemos hablar de una dimensión *pre-óptica* (E.A.F.A. pag. 89), “pero no sólo como lo anterior a lo óptico (el objeto), sino como el trasfondo desde el cual lo óptico mismo es un simple episodio”, es decir, como su *fundamento*.

²⁰ E.A.F.A. pag. 93, 120.

²¹ E.A.F.A. pag. 18

²² E.A.F.A. (pag. 18). Con respecto al *problema del suelo*, es importante resaltar la doble lectura que hemos hecho en este trabajo. Otros comentaristas, como por ejemplo Gustavo González Gasqués en su artículo “*Cultura*” y “*sujeto cultural*” en *el pensamiento de Rodolfo Kusch* (Bs. As., Fernando García Cambeiro, 1989), desarrollan este tema sin diferenciar los diversos momentos del mismo: el *problema del suelo* como *lugar* en donde el *sujeto del estar* puede *echar raíces* para *crecer y dar frutos* por un lado, y el *problema del suelo* como *fundamento de la subjetividad* por el otro.

²³ E.A.F.A. (cap. *Lo arcaico en el pensamiento popular*, especialmente pag. 74, 78, 79). A su vez, en la pag. 78, resulta muy interesante cómo este *fundamento arcaico* se opone al *progreso* propio del *ser* en tanto es *regresivo* y, al mismo tiempo, salva la *contradicción* a través de una *mediación*.

²⁴ G.D.H.A. pag. 147

²⁵ G.D.H.A. pag. 141

²⁶ Taylor, en *La política del reconocimiento* (en *El multiculturalismo*, México, F.d.C.E., 1993) afirma que la “propia identidad depende, en forma crucial, de mis relaciones dialógicas con los demás”. Habermas, por su parte, también critica (tanto en *Conocimiento e interés* –Madrid, Tecnos, 1983- como en su *Teoría de la acción comunicativa* – Madrid, Taurus, 1987-) al *sujeto autosuficiente* de la modernidad y, por ello, plantea la importancia del *elemento dialógico* a la hora de abordar estos problemas. En términos generales, Kusch adhiere a este tipo de sentencias, mas es necesario agregar que, la *identidad*, en nuestro autor, no está dada sólo por su relación con *otros diferentes*. La *identidad* se construye, a su vez, en su relación con la *alteridad*, con *lo más otro del sí mismo*.

²⁷ G.D.H.A. pag. 134

el *sujeto fagocitado*, en su estructura del *estar-siendo*, contiene una perpetua *reflexión* que se manifiesta en cada mirada *al otro*, en cada interpelación y comunicación. Se trata de un sujeto que logra encontrar *al otro* por varios caminos, sabiendo que *ese otro*, también forma parte de su propia subjetividad.

Algunas conclusiones

Por todo lo dicho en este capítulo, puede interpretarse la obra de Kusch como un intento por rescatar del olvido al *sujeto del estar* como *momento dialéctico de la subjetividad* y así poder sentar las bases sobre las cuales pueda levantarse sólidamente un *sujeto fagocitado*. Es decir, “no se trata... de degradar la idea de hombre, sino de recobrar su base... que sólo se manifiesta... en quien... se *deja estar*, porque, si no, no hay hombre, sino un simple circuito electrónico que funciona como tal, un mero hombre cosa”²⁸. Al comienzo de este trabajo decíamos que el *sujeto fagocitado* podía ser comprendido, a su vez, como una propuesta. Pues bien, se trata de una invitación a una forma particular de constituir a *la subjetividad*, un recorrido que incluya el principio y no sólo el final. Una propuesta para comprender que *la subjetividad* se constituye con una sólida base en el *indio*, el *pueblo* y todas las formas posibles del *sujeto del estar*, aunque, por momentos crea simplemente *ser alguien*²⁹. En otras palabras, “se trata de ver el hombre sin bienes, un poco al desnudo, ese que somos en el fondo... (pues) somos... algo que primero y básicamente sólo *está*, y que, recién después, puede ser alguien”³⁰. Pues, “en todo esto el *es* de las cosas, es el episodio menor del *estar*... son en este sentido las olas que caracterizan la superficie de mi vivir, pero cuyas raíces se dan en lo más profundo del *no-ser*, en suma, del *estar*”³¹.

²⁸ D.L.M.V.P. pag. 99

²⁹ I.P.Y.D. pag. 33

³⁰ D.L.M.V.P. pag. 99

³¹ G.D.H.A. pag. 155

CAPÍTULO 13

Algunas conclusiones

El problema de la alteridad, la diferencia y la identidad

Los conceptos mencionados en el título del apartado suelen ser moneda corriente de todo trabajo que pretenda abordar problemáticas propias de la filosofía práctica, especialmente del campo ético. En ocasiones, pueden ser utilizados como ejes problemáticos o disparadores importantes que guíen diversas investigaciones. En nuestro caso, los hemos tomado como herramientas útiles que pueden colaborar en la elaboración de algunas conclusiones.

Quizás, la primera tentación, un tanto esquemática, sería identificar a cada momento dialéctico con alguno de los tres conceptos mencionados. Mas creemos, el problema es mucho más rico y, por lo tanto, exige detenernos en cada momento para determinar cómo juegan en ellos la *alteridad*, la *diferencia* y la *identidad*. De esta manera, este apartado puede ser interpretado como el desarrollo de una nueva problemática, pero, a su vez, puede funcionar como síntesis del proceso desplegado.

En primer lugar es necesario aclarar que, el *sujeto del ser*, no podría ser comprendido como un mero representante del *horizonte de la identidad*¹ pues en ningún momento plantea una *identidad* que remita a una *igualdad* en donde no puedan vislumbrarse jerarquías. El *sujeto del ser niega* al *sujeto del estar* y no subsume la *diferencia* a una *igualdad* sino que trata de *anularla* absolutamente. Se trata de una subjetividad que, como afirma Deleuze, no trata de *conjurar* la *diferencia* sino de *suprimirla*; pues, nuestro particular *sujeto del ser*, en última instancia, sólo pretende una *totalización* desde una *identidad* que *niega* y rechaza permanentemente a *lo otro*.

Por otro lado, nuestro *sujeto del estar* no podría ser comprendido como un mero representante del *horizonte de la diferencia*. Pues, si bien el *estar* es, en sí mismo, *diferencia* y *apertura absoluta a ella*, esto no implica que a partir de esta dimensión no sea posible hallar ninguna *unificación*, *totalización* ni *conciliación*. El *estar* no implica un mero *perspectivismo* sino que se muestra como aquello que sostiene a la *fagocitación*. Es *pura apertura* a la *infinita posibilidad* pero, a su vez, aquel punto de partida que *garantiza la posibilidad de una verdadera y sustentable universalidad*. Una *universalidad* que, entre otras cosas, incluya, a su manera, el criterio de *igualdad* proclamado por el *horizonte de la identidad*.

En el *momento de la afirmación*, el *sujeto del estar*, encuentra su *identidad* a partir de su relación con la *alteridad*, comprendida como *ese otro mundo*, y su *perpetua apertura* a la *diferencia*. Es decir, *lo otro*, el *mundo*, la *alteridad* lo constituyen pero, al mismo tiempo, también se autoconstituye en su *apertura* a la *diferencia* y en su *conjuración* de la *alteridad*. La relación es dialéctica pero siempre se da entre *lo humano* y *lo natural*; *los otros*, aquí no son todavía *diferencia* ni *alteridad* sino la extensión de la *identidad* en la *comunidad*. Pues aún *aquellos otros* que se postularán como su *alteridad* (*sujeto del ser*) no son, en este momento, sino *diferencia* factible de ser adoptada como aspecto de la *identidad*.

El *momento de la negación*, en cambio, es un tanto más pobre. Pues sólo puede comprender su *identidad* a partir del *sí mismo*. Se encuentra atrapado en un *solipsismo* que no le permite interactuar con ninguna forma de *alteridad* ni *diferencia*. En su *negación absoluta* sólo le es posible *afirmarse a sí mismo*. Por ello, se trata de una *identidad débil* y *paranoica*, una *identidad* que se agota en la *autoconstitución*.

Una vez producido el *desgarramiento* sobreviene la *negación de la negación*. En ella, se recuperan la *alteridad* y la *diferencia*. Allí la *identidad* se construye en base a la *negación* de la *alteridad*, identificada con *esos otros* que intentaron *disolver* la *afirmación*, y a la recuperación de la *posibilidad* y *apertura* a la *diferencia*.

¹ Los conceptos *horizonte de la identidad* y *horizonte de la diferencia* que aquí utilizamos no son una categoría que nos pertenezca. De hecho, este apartado, de alguna manera, está inspirado en la problemática abierta por la materia *Problemas de Ética* (programa del Prof. Cullen - 2002) donde estos conceptos, entre otros, funcionaban como *ejes problemáticos* a través de los cuales era posible abordar *éticamente* el *problema del otro*.

Al final del recorrido, una vez que hemos asumido a *la subjetividad como contradicción* en la formulación del *estar-siendo*, podemos afirmar que, en todo momento, la *alteridad* y la *diferencia* nos constituyen. Sucede esto en la *afirmación* y la *negación de la negación* pero también ocurre lo mismo en la *negación*. El *sujeto del ser* no sólo se autoconstituye sino que, sobretodo, se encuentra constituido por los dos momentos que lo envuelven. Se encuentra, en cada instante, atravesado por aquella *alteridad* que pretendió *negar*. Pues el *estar* es su *afirmación*, su *negación* pero también su *fundamento*. La autoconstitución del *sujeto del ser* es sólo una ilusión, sólo un reflejo de un complejo de inferioridad que no le permite asumir su dependencia. Así, la *alteridad* constituye la *identidad de la subjetividad*, ya que, ante todo, en ella gobierna la *pura apertura*, la *pura posibilidad* y *diferencia*.

El problema del fundamento, esencialismo y determinismo

A través de toda la obra kuschiana suele rondar un problema que, creemos, suele ser central a la hora de un juzgamiento valorativo y, fundamental, en tanto que, de la interpretación que de él se haga, se reordenarán numerosas respuestas cruciales de su filosofía.

En la primera oración de *América Profunda* aparece un anhelo particular: hallar el *fundamento de lo americano*. Esta intención no resulta un punto específico y particular de este texto sino que, por el contrario, reaparece como una constante obsesiva, muchas veces implícita, que se puede rastrear en toda su obra. Ahora bien, ¿qué se pretende significar con este *fundamento*, qué se intenta desentrañar? Dicho concepto y muchos de sus sinónimos semánticos poseen una gran historia filosófica, una relevancia fundamental en cualquier sistema filosófico que tomemos como ejemplo, ya sea para afirmarlo o relativizarlo. Así, los antiguos lo identificaban con la *naturaleza* o *logos*, los medievales con *Dios*, los modernos con *La Razón* mientras que Nietzsche se encargaba de su *desenmascaramiento*². Ahora bien, todos estos modos de abordar el *problema del fundamento* han sido puntos centrales de la historia de la filosofía occidental y, por lo tanto, se han postulado, demostrados o no, como absolutamente universales. Entonces, ¿estamos preguntando por lo mismo cuando nos interrogamos por el *fundamento americano*?, ¿se trata de un *fundamento* particular y distinto que pretende igualmente la absoluta universalización?, ¿se está proponiendo un *esencialismo* que derive en un *determinismo*?. Creemos que, en este momento de nuestro trabajo, poseemos ya las herramientas argumentativas para afirmar que no.

Es evidente que Kusch encuentra el *fundamento propiamente americano* en lo que aquí dimos en llamar *la esfera del estar* y esto, no ocurre sólo por una cuestión filosófica sino también cultural e histórica. Se trata entonces, en un principio, de un *fundamento* propio de una *particularidad*: América. Mas, como hemos demostrado, se trata de una particularidad que, sin el *anhelo de universalización*, es registrada en la suma de *muchas particularidades* para transformarse así en *otro aspecto de la universalidad*.

Sin embargo, nuestro objetivo aquí es indagar si nuestro autor cae en un esencialismo y, por lo tanto, en un *determinismo del estar* del cual el sujeto constituido es prisionero. La primera respuesta en este trabajo es negativa pues ya ha quedado demostrado que somos, los americanos y luego todos, *contradicción* y que, por lo tanto, no estamos sujetos a ningún *determinismo unilateral* sino que, por el contrario, podemos hallar *mediaciones positivas* a nuestra *constitución contradictoria*. Pero imaginemos por un segundo que negamos a la *identidad como contradicción* y que nos consideramos *constituidos unilateralmente* por el *estar*³; igualmente evitaríamos un *esencialismo* que imprima un *determinismo* por el simple hecho de que las características propias del *estar* entrarían en contradicción absoluta con esa pretensión. En primer lugar porque al *estar* no podría entenderse como un *fundamento tradicional* en tanto, como ya hemos demostrado, no surge de la mera postulación intelectual o creencia de un pequeño grupo sino que se logra identificar como una vivencia de ese

² El *problema del fundamento y su historia* es analizado en profundidad por Mónica Cragolini en su texto *Nietzsche, camino y demora* (Bs. AS., Eudéba, 1998).

³ Esta hipótesis es sumamente importante tenerla en cuenta, pues es muy difundida como una posible interpretación de sus textos. En ella, se interpreta que la propuesta de Kusch no es, como pretendemos argumentar aquí, hallar una *salida mediadora* sino *unilateral*. Es decir, comprender a lo americano sólo en la *dimensión del estar* y proponer una vuelta absoluta a él.

sujeto identificado con la *comunidad del estar*; es decir, surge de la cotidianidad del *vivir* y no de una *intelección* determinada. En segundo lugar, el *estar* es en sí mismo la aceptación del *azar*. Y no existe, por definición, una esencia que pueda ser o no ser y, a su vez, aceptar esa condición. Sería un verdadero acto de arrojo pensar, entonces, un *fundamento abierto a lo azaroso* pues rozaría la definición del *no fundamento* en tanto todo buen *fundamento tradicional* se debería comportar como la piedra angular de todo un sistema. Así, el *estar* es *pura apertura y disposición*. Por último, el *estar* es lo suficientemente amplio como para aceptar la convivencia de opuestos (orden y caos, dios y el diablo, etc.) y, por lo tanto, la presencia de la *contradicción*. De esta manera, estaríamos en presencia de un *fundamento* que es en sí mismo *posibilidad de contradicción constante*. Y por ende, sumamente dificultoso de definir con exactitud estable e incapaz de afirmar una determinación única y predecible pues toda *posibilidad de ser* siempre será acompañada, de su opuesto y el infinito de posibilidades que acompaña a su *apertura*. Por lo tanto, aún suponiendo la hipótesis contraria a la nuestra, evitamos el *esencialismo*, el *determinismo* y la *unilateralidad del estar* como esfera de constitución del sujeto. Simplemente el *estar* es una *afirmación abierta* que necesita su momento de *negación* y posterior *mediación*. No se muestra como una *esencia arquetípica* o un *espíritu de una época* del cual deba nutrirse el presente como lo plantearía un romántico tradicional⁴, sino que se trata de un momento de la dialéctica propuesta para constituir al nuevo *sujeto fagocitado*.

El rescate de la individualidad

Si por un segundo aceptáramos la interpretación que afirma que Kusch, a través de su obra, propone una vuelta al *estar* sin más, nos encontraríamos con la dificultad de haber dejado en el camino a la *individualidad*. Pues en esa dimensión todo *afán de ser alguien* no es ni siquiera imaginable. La subjetividad no se identificaría en ningún momento con las características del *individuo*, pues ésta es la manera en que la *esfera del ser* comprende al existente. Así, nuestro autor perdería, en su propuesta, todo el impulso creativo, afirmativo⁵ y transformador que la *individualidad* conlleva, así como también toda posibilidad de relación con el mundo moderno occidental. Sería una invitación a perderse en el mero microclima de *las comunidades* sin encontrar conexión alguna con *los individuos* y la particular universalidad⁶ que ellos suponen.

Sin embargo, como hemos demostrado, esto no sucede. Por el contrario, a través de comprender a *la subjetividad* en *clave dialéctica*, hemos arribado a una propuesta que *rescata* la *individualidad* como un *momento necesario pero no determinante*. El *sujeto fagocitado* sólo es posible a través de esta lógica y contiene dentro de él al *momento negador* de la *individualidad*. Es decir, sin dialéctica y por ende, sin *sujeto fagocitado*, no es posible visualizar, en la propuesta de Kusch, la *individualidad* como parte constitutiva de *la subjetividad*.

Así, a pesar de que la *fagocitación* tiende a poner el acento en la *esfera del estar*, en realidad es el único camino a través del cual es posible salvar al *ser* y, en particular al *individuo*. Kusch no intenta mostrarse como el último romántico sino todo lo contrario. Pretende rescatar viejos sentidos de la

⁴ En su texto *Ciudadanía e identidad nacional* (en *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta, 1998), Habermas descarta como opción positiva a la *tradicción nacional*, a la *identificación patriótica*, a la *identidad nacional como grupo original cultural* (postura defendida por algunos comunitaristas y/o particularistas) y, al mismo tiempo, propone un *patriotismo europeo de la Constitución* donde el *ciudadano* se convierta en un modelo de sujeto. Más allá de la discusión acerca de qué significan, en realidad, estas dos dimensiones en el texto de Habermas, podemos interpretar que, en relación a nuestro trabajo, el filósofo alemán rechazaría el *mero reinado del estar*, pues sospecharía que se intenta legitimar un cierto *romanticismo* a partir de una *pura diferencia* sin *unidad*, y optaría por un *ser* que, según su lectura, sería capaz de *abrirse* a la *diferencia*. Ahora bien, ¿es Kusch un partidario de un *romanticismo* tal, es un mero comunitarista que intenta construir todos los valores desde su diferencia cultural? Creemos que el concepto de *fagocitación* nos invita a una respuesta contundentemente negativa. A nuestro entender, Kusch se encuentra en las antipodas de Habermas mas las razones de esto en nada se relacionan con un supuesto *romanticismo cultural* del cual el filósofo argentino formaría parte (este antagonismo se explica al final del siguiente apartado y en la nota 8 de este capítulo).

⁵ *Afirmativo* en tanto se identifica con el continuo *deseo* de *determinar*, de *afirmar*. No se interpreta aquí este *impulso afirmativo* en términos dialécticos pues el *sujeto del ser* representa, para nosotros, el *momento de la negación*.

⁶ Nos referimos aquí a las características universales, ya descritas, que el *individuo* moderno conlleva, por lo menos, en tanto *deseo*.

humanidad para resignificar la modernidad. Su obra no quiere ser una mirada sobre pasado sino una perspectiva hacia el futuro.

Sin embargo, toda su filosofía invierte el camino trazado tanto por *universalistas* como por *comunitaristas*⁷. Pues no parte de la intención de no perder la *unidad* reconociendo lo *diverso*. Kusch parte de lo *diverso* que es América y su *estar* para arribar luego a la *unidad del ser* pues, entre otras razones, entiende que esta dimensión, por su propia constitución es incapaz de *reconocer positivamente a lo otro, al otro, a lo diferente*. El *individuo* no es dejado de lado pero tampoco es el punto de partida. El comienzo es la *pura posibilidad y diferencia universal*⁸. El *estar fagocita al ser* y no viceversa. Los *ideales universales de la ética moderna* propios del *individuo* no se *mantienen* sino que se *fagocitan*⁹, pues se trata, en definitiva, de aventurar un camino distinto en donde el *individuo* también sepa *dejarse estar* y recuperar así la *bella eticidad perdida*.

El fin o el principio de un viaje a las entrañas de la subjetividad

Hemos llegado al fin del relato. Creemos que los objetivos planteados han sido alcanzados mas esperamos que, a su vez, este recorrido por los senderos de *la subjetividad* haya abierto un abanico de innumerables de problemas.

⁷ Pensemos que, por ejemplo, autores tan disímiles como Rawls, Habermas, Taylor, según nuestra interpretación, en última instancia, parten de la modernidad y sus valores (el *contrato social*, la idea de una *modernidad como proyecto incompleto* o la idea de una *modernidad como base del reconocimiento* respectivamente), es decir, de aquello que en nuestro lenguaje hemos denominado *esfera del ser*, para, desde allí intentar rescatar *lo otro, lo diverso, lo diferente*.

⁸ Esta, creemos, es una de las grandes conclusiones y, a la vez, contradicciones a las que hemos arribado a través del texto.

⁹ Es importante aclarar nuevamente aquí que, según nuestra interpretación, Kusch tampoco podría ser comprendido como un *comunitarista progresista* (clasificación que R. Carracedo realiza en la pag. 111-112 de *Educación moral, postmodernidad y democracia: más allá del liberalismo y del comunitarismo*, Madrid, Trotta, 1996) por más que comparta con éstos numerosas críticas a la modernidad: su abstracción, su formalismo, etc.. Pues sus *puntos de partida* y sus *mediaciones* son opuestos. En última instancia, interpretamos que autores como Taylor, continúan partiendo de la modernidad (pues, para ellos, ésta sigue siendo la *base del reconocimiento*) e intentan hallar *mediaciones* con la *diferencia* que implica cada *comunidad*. Kusch comienza por la *comunidad*, por la *diferencia* que implica el *estar* (*diferencia que, como hemos demostrado, no impide su universalización* pues, entre otras cosas, en esta dimensión, es posible la *contradicción*), para luego *fagocitar al ser* de la modernidad.

Bibliografía

- Althusser, L.; *La revolución teórica de Marx*; México; Siglo XXI; 1969
- Argumedo, A.; *Los silencios y las voces en América Latina. Notas sobre el pensamiento nacional y popular*; Bs. As.; Ediciones de pensamiento nacional; 2000
- Azcuy, E. (comp.); *Kusch y el pensar desde América*; Bs. As.; García Cambeiro; 1989
- Berman, M.; *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*; Bs. As.; Siglo XXI; 1989
- Bordas de Rojas Paz, N.; "Kusch: expresión de una estética americana. Vía de acceso al sujeto americano", en Graciela Maturó y otros, *Literatura y hermenéutica*; Bs. As.; García Cambeiro; 1986
- Bordas de Rojas Paz, N.; "Libertad y Religión (a propósito de la obra de R. Kusch Las religiones nativas)", en *Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales*; N° 13; Bs. As.; 1988
- Bordas de Rojas Paz, N.; *Filosofía a la intemperie. Kusch: ontología desde América*; Bs. As.; Biblos; 1997
- Camps, V. (ed.); *Historia de la ética*; Barcelona; Crítica, 1980; tres vols.
- Carrizo Villar, E.; "Civilización o barbarie: el otro rostro de una Argentina tenebrosa"; Monografía de Historia del Teatro Argentino; IUNA; 2002
- Casalla, M.; *América en el pensamiento de Hegel*; Bs. As.; Catálogos; 1992
- Cassirer, E.; *Antropología filosófica. Introducción a la filosofía de la cultura*; México; Fondo de Cultura Económica; 1968
- Cassirer, E.; *Filosofía de la Ilustración*; México; Fondo de Cultura Económica; 1975
- Cragolini, M.; *Razón imaginativa, identidad y ética en la obra de Paul Ricoeur*; Bs. As.; Almagesto; 1993
- Cragolini, M.; *Nietzsche, camino y demora*; Bs. As.; Eudeba; 1998
- Cullen, C.; *Fenomenología de la crisis moral. Sabiduría de la experiencia de los pueblos*; Bs. As.; Castañeda; 1978
- Cullen, C.; "Ser y estar, dos horizontes para definir la cultura", en *Stromata*; Bs. As.; XXXIV; 1978
- Cullen, C.; "Fenomenología y sabiduría popular", en *Stromata*, Bs. As.; XXXV; 1979
- Cullen, C.; "Ética y posmodernidad", en E. Díaz, Marí y otros, *¿Posmodernidad?*; Bs. As.; Biblos; 1988
- Cullen, C.; "Tradiciones democráticas argentinas" (Ponencia); IX Seminario Internacional Programa de Diálogo Norte-Sur; México; 12-14 de marzo de 2002
- Descartes, R.; *Discurso del Método*; Bs. As.; Aguilar; 1968
- Descartes, R.; *Meditaciones Metafísicas*; Madrid; Orbis; 1981
- Dussel, E.; *Método para una filosofía de la liberación*; Salamanca; Sígueme; 1974
- Echagüe, J.P.; *Figuras de América*; Bs. As.; Sudamericana; 1943
- Eliade, M.; *Imágenes y símbolos*; Madrid; Taurus; 1974
- Eliás, N.; *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*; México; Fondo de Cultura Económica; 1989
- Flores Galindo, A.; *Buscando un Inca: identidad y utopía en los Andes*; La Habana; Casa de las Américas; 1986
- Follari, R.A.; *Modernidad y posmodernidad: Una óptica desde América Latina*; Bs. As.; Aique; 1990
- Fromm, E.; *El miedo a la libertad*; Bs. As.; Paidós; 1964
- García, V.; *La sabiduría oriental: Taoísmo, Budismo, Confucianismo*; Colombia; Cincel; 1988

- García Canclini, N.; “¿Reconstruir lo popular?”, en *Seminario sobre Cultura popular: un balance interdisciplinario*; Bs. As.; Instituto Nacional de Antropología; 1988
- Gerbi, A.; *La disputa del Nuevo Mundo: historia de una polémica (1750-1900)*; México; Fondo de Cultura Económica; 1982
- Giddens, A.; *Consecuencias de la modernidad*; Madrid; Alianza; 1994
- Haber, A.; “Reflexiones sobre el estar en la filosofía de Rodolfo Kusch”, en *Cultura Casa del Hombre*; Año 1; N° 1; Bs. As.; 1981
- Habermas, J.; *Conocimiento e interés*; Madrid; Tecnos; 1983
- Habermas, J.; *Teoría de la acción comunicativa*; Madrid; Taurus; 1987
- Habermas, J.; “Para una idea racional de patria: conciencia histórica e identidad postnacional”, en *La Ciudad Futura*; N° 11; Bs. As.; junio 1988
- Habermas, J.; *Facticidad y validez*; Madrid; Trotta; 1998
- Halperin Dongui, T.; *Historia contemporánea de América Latina*; Madrid; Alianza; 1969
- Halperin Dongui, T.; *El espejo de la historia: problemas argentinos y perspectivas latinoamericanas*; Bs. As.; Sudamericana; 1987
- Hegel, G.W.F.; *Líneas fundamentales de la Filosofía del Derecho*; Bs. As.; Solar; 1968
- Hegel, G.W.F.; *Lecciones sobre Filosofía de la Historia*; Madrid; Alianza; 1975
- Hegel, G.W.F.; *Fenomenología del Espíritu*; México; Fondo de Cultura Económica; 1992
- Heidegger, M.; *El ser y el tiempo*; México; Fondo de Cultura Económica; 1951
- Heidegger, M.; *Serenidad*; Barcelona; Odós; 1989
- Heller, A.; *Crítica de la Ilustración*; Barcelona; Península; 1988
- Horkheimer, M.; *Crítica de la razón instrumental*; Bs. As.; Sur; 1969
- Husserl, E.; *Crisis de las ciencias europeas*; México; Folios ediciones; 1984
- Imbelloni, J.; *Religiosidad indígena americana*; Bs. As.; Castañeda; 1979
- Jung, C.G.; *Psicología y símbolos del arquetipo*; Bs. As.; Paidós; 1977
- Jung, C.G.; *Psicología y alquimia*; Barcelona; Plaza & Janes; 1977
- Kant, E.; “Qué es la Ilustración” (1784), en *Filosofía de la Historia*; México; Fondo de Cultura Económica; 1972
- Kusch, R.; “Anotaciones para una estética de lo americano”, en *Comentario*; N° 9; Bs. As.; dic. 1955
- Kusch, R.; *Tango y Credo Rante*; Bs. As.; Talía; 1959
- Kusch, R.; *La muerte del Chacho y La leyenda de Juan Moreira*; Bs. As.; Stilcograf; 1960
- Kusch, R.; *De la mala vida porteña*; Bs. As.; Peña Lillo; 1966
- Kusch, R.; *Indios, porteños y dioses*; Bs. As.; Stilcograf; 1966
- Kusch, R.; *El pensamiento indígena y popular en América*; Bs. As.; ICA; 1973
- Kusch, R.; *América Profunda*; Bs. As.; Bonum; 1975
- Kusch, R.; *La negación en el pensamiento popular*; Bs. As.; Cimarrón; 1975
- Kusch, R.; *Geocultura del hombre americano*; Bs. As.; Fernando García Cambeiro; 1979
- Kusch, R.; *Esbozo de una antropología filosófica americana*; Bs. As.; Castañeda; 1978
- Kusch, R.; *La seducción de la barbarie*; Rosario; Fundación Ross; 1983
- Kusch, R.; *Charlas para vivir en América*, en *Obras Completas (Tomo I)*; Rosario; Fundación Ross; 2000
- Kusch, R.; *Una lógica de la negación para comprender América*, en *Obras Completas (Tomo II)*; Rosario; Fundación Ross; 2000
- Kusch, R.; *Ensayos*, en *Obras Completas (Tomo III)*; Rosario; Fundación Ross; 2000
- Levinas, E.; *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*; Salamanca; Sígueme; 1977
- Levinas, E.; *De otro modo de ser, o más allá de la esencia*; Salamanca; Sígueme; 1987
- Lipovetsky, G.; *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*; Barcelona; Anagrama; 1986

- Maceiras Fafian, M. y Trebolle Barrera, J.; *La hermenéutica contemporánea*; Bogotá; Cincel; 1990
- Maceiras Fafian, M.; "Paul Ricoeur: una ontología militante", en Calvo Martínez, T. y Avila Crespo, R. (eds) *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación*; Barcelona; Anthropos; 1991
- MacIntyre, A.; *Historia de la ética*; Barcelona; Paidós; 1992
- Manent, P.; *Historia del pensamiento liberal*; Bs. As.; Emecé; 1990
- Martínez, A.; "La cuestión americana en la perspectiva de una filosofía contemporánea", en *Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales*; N° 13; Bs. As.; 1988
- Martínez Estrada, E.; *Radiografía de la Pampa*; Bs. As.; Hyspamérica; 1986
- Morse, R.; *El espejo de Próspero: un estudio de la dialéctica del Nuevo Mundo*; México; Siglo XXI; 1982
- Nietzsche, F.; *El nacimiento de la tragedia*; Madrid; Alianza; 2000
- Quiroga, A.; *La cruz en América*; Bs. As.; Castañeda; 1977
- Ribeiro, D.; *El proceso civilizatorio*; Caracas; Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela; 1970
- Ricoeur, P.; "El yo, el tú y la institución. Los fundamentos de la moral: la intención ética", en *Educación y política. De la historia personal a la comunión de libertades*; Bs. As.; Docencia; 1984
- Ricoeur, P.; *Freud, una interpretación de la cultura*; México; Siglo XXI; 1987
- Roig, A.; *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*; México; Fondo de Cultura Económica; 1981
- Rorty, R.; *Contingencia, ironía y solidaridad*; Barcelona; Paidós; 1991
- Scannone, J.C.; *Sabiduría popular, símbolo y filosofía*; Bs. As.; Guadalupe; 1984
- Romero, J.L.; *Latinoamérica: situaciones e ideologías*; Bs. As.; Ediciones del Candil; 1967
- Romero, J.L.; *El desarrollo de las ideas en la sociedad argentina del siglo XX*; México; Fondo de Cultura Económica; 1965
- Schnaith, N.; *Las heridas de Narciso. Ensayos sobre el descentramiento del sujeto*; Bs. As.; Catálogos; 1990
- Salazar Bondy, A.; *¿Existe una filosofía en nuestra América?*; México; Siglo XXI; 1969
- Sarmiento, D.F.; *Facundo*; Bs. As.; Huemul; 1978
- Sartre, J.P.; *El ser y la nada*; Bs. As.; Losada; 1968
- Sorman, G.; *La solución liberal*; Bs. As.; Atlántida; 1998
- Smith, A.; *Investigación sobre la naturaleza y causa de la riqueza de las naciones*; México; Fondo de Cultura Económica; 1958
- Taylor, Ch.; *El multiculturalismo*; México; Fondo de Cultura Económica; 1993
- Taylor, Ch.; *Argumentos filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*; Barcelona; Paidós; 1997
- Terán, O.; *Positivismo y nación en la Argentina*; Bs. As.; Puntosur; 1987
- Terán, O.; *Nuestros años sesentas. La formación de la nueva izquierda intelectual argentina 1956-1966*; Bs. As.; El cielo por asalto; 1993
- Todorov, T.; "El cruzamiento de culturas", en *Cruce de culturas y mestizaje cultural*; Madrid; Júcar; 1988
- Todorov, T.; *La conquista de América. La cuestión del otro*; México; Siglo XXI; 2000
- Valls Plana, R.; *La dialéctica*; Barcelona; Montesinos; 1981
- Vattimo, G.; *El fin de la modernidad*; Barcelona; Gedisa; 1986
- Vazquez Fernández, A.; *Freud y Jung: exploradores del inconsciente*; Colombia; Cincel; 1989

Vega, J.E.; "Buscando América Latina", en *David y Goliat*, CLACSO; N° 47; agosto 1985
Weber, M.; *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*; Madrid; Editorial Revista de
Derecho Privado; 1955

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
Dirección de Bibliotecas